

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ — PUC**

**DISSERTAÇÃO DE FRED ROLAND BORNSCHEIN**

**A VIDA CONSAGRADA NA PERSPECTIVA DO  
CELIBATO, DIACONIA E VIDA COMUNITÁRIA  
COMO UM DESAFIO PARA AS IGREJAS EVANGÉLICAS**

**CURITIBA  
2011**

**FRED ROLAND BORNSCHEIN**

**A VIDA CONSAGRADA NA PERSPECTIVA DO  
CELIBATO, DIACONIA E VIDA COMUNITÁRIA  
COMO UM DESAFIO PARA AS IGREJAS EVANGÉLICAS**

Dissertação apresentada ao curso de  
Pós-Graduação em teologia da Pontifícia  
Universidade Católica do Paraná, como  
requisito para a obtenção do título de  
Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre  
Solano Rossi

**CURITIBA**

**2011**



Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Centro de Teologia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Teologia

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 008**  
**DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE**

**FRED ROLAND BORNSCHEIN**

Aos catorze dias do mês de março de dois mil e onze às nove horas, reuniu-se na Sala de Defesa do térreo do Centro de Teologia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi; Dr. Jaziel Guerreiro Martins e Dr. Vicente Artuso para examinar a Dissertação do candidato, **Fred Roland Bornschein**, ano de ingresso 2009, do programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, Linha de Pesquisa: Teologia e Evangelização. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: **“VIDA CONSAGRADA NA PERSPECTIVA DO CELIBATO, DIACONIA E VIDA COMUNITÁRIA COMO UM DESAFIO PARA AS IGREJAS EVANGÉLICAS”**. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e após a defesa o candidato foi aprovado Conceito A pela Banca Examinadora, A sessão encerrou-se às 11 h 15 min Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Membros da Banca:

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi \_\_\_\_\_

Presidente/Orientador.

Prof. Dr. Jaziel Guerreiro Martins \_\_\_\_\_

Convidado Externo

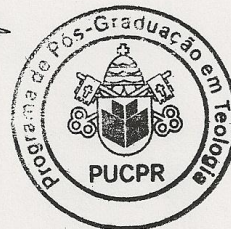
Prof. Dr. Vicente Artuso \_\_\_\_\_

Convidado Interno.

CIENTE

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Márcio Luis Fernandes

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*  
PPGT - PUCPR



Dedico este trabalho à família da  
Irmandade Evangélica Betânia  
pela convivência de tantos anos  
num relacionamento amigo e fraterno  
envolvidos nas lides do Reino de Deus.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi,  
pela sua ajuda em todas as etapas desta pesquisa e que,  
mais do que um orientador, foi um amigo de jornada.

Aos meus professores pelo empenho em transmitir seus conhecimentos  
ampliando meu conhecimento e enriquecendo a minha vida.

Aos meus familiares, especialmente minha esposa,  
pela compreensão, apoio e inspiração em todo o tempo.

Meu mais profundo agradecimento!

## RESUMO

A "vida consagrada" é o conceito central desta dissertação. Ela é compreendida usualmente de duas maneiras: na Igreja Católica como a decisão de pessoas que aderem a uma comunidade de vida fraterna e aceitam os "conselhos evangélicos" do celibato, obediência e pobreza. Nas Igrejas Evangélicas é compreendida de forma personalista, subjetiva, como a dedicação íntima do indivíduo a Deus. Nesta dissertação compreende-se a vida consagrada como a decisão das pessoas que, por vocação, aceitaram o celibato, a diaconia e a vida dentro de uma entidade de comunhão fraterna. Pelo fato de que essa visão de vida consagrada não é devidamente compreendida nem valorizada nas igrejas evangélicas, pretende-se, por meio desse trabalho, resgatar essa visão e o valor deste modo de vida e serviço para as mesmas. O caminho pelo qual se procura alcançar esse objetivo é, inicialmente, realizar um embasamento bíblico-teológico da vida consagrada baseado na teologia joanina. Em seguida discorrer bíblica e teologicamente sobre o tríplice fundamento da vida consagrada: o celibato, a diaconia e a *koinonia*. Como um estudo de caso se pondera sobre a Irmandade Evangélica Betânia, uma entidade religiosa que congrega Irmãs Diaconisas que vivenciam esse tríplice aspecto da vida consagrada. Na conclusão, avaliando o caminho percorrido, coloca-se o desafio de tornar a vida consagrada, com sua componente mais controversa que é o celibato, conhecida, reconhecida e praticada pelas igrejas evangélicas. O enfrentamento desse repto poderá se dar através do ensino e divulgação desta opção de vida e ministério, de modo que as lideranças religiosas se abram para essa dimensão de vida ministerial, e que pessoas solteiras vocacionadas, reconhecendo que são dotadas deste carisma, possam vivenciá-lo plenamente. Uma nova compreensão da vida consagrada, nos moldes apresentados neste trabalho, pode levar as igrejas e denominações evangélicas a oferecerem oportunidades para que pessoas, homens e mulheres, possam enriquecer, com seu dom e chamado, a igreja de Cristo e o mundo.

Palavras chaves: Vida consagrada, celibato, diaconia, *koinonia*, vida comunitária, serviço

## ABSTRACT

The "consecrated life" is the central concept of this dissertation. It is usually understood in two ways: in the Catholic Church as the decision of people who join a community of fraternal life and accept the "evangelical counsels" of celibacy, obedience and poverty. In the Evangelical Churches it is understood in a personal, subjective way, as the intimate dedication of the individual to God. In this dissertation, the consecrated life is understood to be a personal decision of those who, by personal vocation, chose celibacy, the *diakonia* and a life within a fraternal community. As this vision of consecrated life is not properly understood or appreciated in evangelical churches, it is intended, through this work, to rescue this vision and value of this way of life and service for them. The route by which it seeks to achieve this goal is, initially, the discuss of a biblical and theological foundation of a consecrated life based on the Johannine theology. Then discuss biblical and theologically on the threefold foundation of devoted life: celibacy, *diakonia* and *koinonia*. As a case study, we expose Irmandade Evangélica Betânia, a religious organization that brings together Deaconess Sisters that live out the three aspects of the consecrated life. In conclusion, evaluating the path, there is the challenge of making the consecrated life with its most controversial component that is celibacy, known, recognized and practiced by evangelical churches. Facing this challenge can be through education and dissemination of this way of life and ministry, so that the religious leaders can open up to this aspect of ministerial life, and that called single people, recognizing that they are endowed with this charisma, can experience it fully. This new understanding of the consecrated life, as presented in this dissertation, could lead evangelical churches and denominations to offer opportunities to men and women to enrich the Church of Christ and the world by way of this calling and gift.

Keywords: Consecrated life, celibacy, *diakonia*, *koinonia*, community, service

## LISTA DE ABREVIATURAS

AACD - **Associação Alemã de Comunidades e Diaconia** (tradução de DGD - Der Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband).

AICD - **Associação das Igrejas de Cristianismo Decidido** (denominação religiosa fundada por missionários da AACD e na qual as Irmãs trabalharam por muitos anos).

DGD - **Der Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband**. Nome da instituição à qual pertencem as Casas Matrizes que são a origem da Irmandade Evangélica Betânia.

LG - **LUMEN GENTIUM, Constituição dogmática sobre a Igreja**. Concílio Vaticano II.

NTIA - BÍBLIA. **Novo Testamento Interlinear analítico Grego-Português**. Texto majoritário com aparato crítico. Paulo Sérgio Gomes; Odair Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

NTI - BÍBLIA. **Novo Testamento Interlinear Grego-Português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

NTLH - **Bíblia de Estudo Nova Tradução na Linguagem de Hoje**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. 1504p.

PC - **PERFECTAE CARITATIS**. Decreto sobre a conveniente renovação da vida religiosa. Concílio Vaticano II.

TDNTa - KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. **Theological dictionary of the New Testament**. Abridged in one volume by BROMILEY Geoffrey W. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>2. A CENTRALIDADE DO AMOR NA TEOLOGIA JOANINA .....</b>	<b>14</b>
2.1 INTRODUÇÃO.....	14
<b>2.1.1 A autoria dos textos joaninos .....</b>	<b>14</b>
<b>2.1.2 A comunidade joanina .....</b>	<b>19</b>
2.2 O AMOR NA TEOLOGIA JOANINA .....	24
<b>2.2.1 A relevância do amor na teologia joanina.....</b>	<b>24</b>
<b>2.2.2 A prática do amor na teologia joanina.....</b>	<b>30</b>
2.3 ORIENTAÇÕES PARA A VIDA CONSAGRADA A PARTIR DA COMUNIDADE JOANINA.....	32
<b>3. A VIDA CONSAGRADA.....</b>	<b>35</b>
3.1 DEFINIÇÃO TEOLÓGICA DAS COMUNIDADES DE VIDA CONSAGRADA.....	35
3.2 CONCEITOS DE VIDA CONSAGRADA.....	36
<b>3.2.1 Na igreja católica romana.....</b>	<b>36</b>
<b>3.2.2 Nas igrejas evangélicas .....</b>	<b>37</b>
<b>3.2.3 Nesta dissertação.....</b>	<b>38</b>
3.3 A VIDA CONSAGRADA E A ESPIRITUALIDADE.....	38
3.4 O TRÍPLICE FUNDAMENTO DA VIDA CONSAGRADA.....	43
<b>3.4.1 O celibato.....</b>	<b>43</b>
3.4.1.1 A conceituação do celibato.....	43
3.4.1.2 A fundamentação bíblica do celibato.....	45
3.4.1.2.1 O ensinamento de Jesus Cristo.....	45
3.4.1.2.2 O ensinamento do apóstolo Paulo.....	50
3.4.1.3 O celibato como carisma.....	59
3.4.1.4 O propósito do celibato.....	60
3.4.1.4.1 A consagração a Jesus Cristo.....	60
3.4.1.4.2 A relacionamento místico com Jesus Cristo.....	61
3.4.1.4.3 A razão apostólica .....	63
3.4.1.4.4 A razão escatológica .....	65
3.4.1.5 O celibato e a sexualidade .....	68

3.4.1.6 O celibato e as igrejas evangélicas .....	75
<b>3.4.2 A diaconia .....</b>	<b>79</b>
3.4.2.1 O uso dos termos no Novo Testamento .....	80
3.4.2.1.1 Servir ( <i>diakoneo, douleuo</i> ) .....	80
3.4.2.1.2 Serviço ( <i>Diakonia</i> ) .....	82
3.4.2.1.3 Servo ( <i>Diakonos, Doulos</i> ) .....	84
3.4.2.2 Jesus Cristo como servo .....	87
3.4.2.3 A comunidade como serva .....	91
3.4.2.4 Conclusão .....	93
<b>3.4.3 A <i>koinonia</i> .....</b>	<b>94</b>
3.4.3.1 Introdução .....	94
3.4.3.2 O conceito bíblico de <i>koinonia</i> .....	95
3.4.3.3 A necessidade da vida comunitária .....	98
3.4.3.4 Elementos essenciais da vida comunitária .....	102
3.4.3.5 Conclusão .....	110
<b>4. A IRMANDADE EVANGÉLICA BETÂNIA COMO EXEMPLO DA VIDA CONSAGRADA NO CONTEXTO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS .....</b>	<b>112</b>
4.1 INTRODUÇÃO .....	112
4.2 O HISTÓRICO DA IRMANDADE EVANGÉLICA BETÂNIA .....	112
<b>4.2.1 As Casas Matrizes de Kaiserswerth .....</b>	<b>112</b>
<b>4.2.2. Associação Alemã de Comunidades e Diaconia (AACD) .....</b>	<b>117</b>
<b>4.2.3. A obra das irmãs diaconisas no Brasil .....</b>	<b>120</b>
4.2.3.1 Início da Irmandade no Brasil .....	120
4.2.3.2 A Casa Matriz brasileira .....	122
4.2.3.3 Marcos históricos .....	122
4.2.3.4 Dados numéricos .....	124
4.2.3.5 Ministérios realizados pelas Irmãs .....	125
4.2.3.6 Mudança de paradigmas .....	125
4.3 INFORMAÇÕES INSTITUCIONAIS .....	128
<b>4.3.1 Conceitos básicos .....</b>	<b>129</b>
<b>4.3.2 Ministérios .....</b>	<b>129</b>
<b>4.3.3 Unidades de serviço .....</b>	<b>130</b>
<b>4.3.4 Os membros da Irmandade Evangélica Betânia .....</b>	<b>131</b>
<b>4.3.5 Administração da Irmandade Evangélica Betânia .....</b>	<b>133</b>

<b>4.3.6 A estrutura funcional da Irmandade Evangélica Betânia .....</b>	<b>133</b>
<b>4.3.7 A vida fraternal na Irmandade Evangélica Betânia .....</b>	<b>134</b>
<b>4.4 CONCLUSÃO DA REFLEXÃO SOBRE A IRMANDADE EVANGÉLICA BETÂNIA .....</b>	<b>135</b>
<b>5. CONCLUSÃO .....</b>	<b>136</b>

## A VIDA CONSAGRADA NA PERSPECTIVA DO CELIBATO, DIACONIA E VIDA COMUNITÁRIA COMO UM DESAFIO PARA AS IGREJAS EVANGÉLICAS

### 1. INTRODUÇÃO

A “vida consagrada” é o conceito central desta dissertação e pode ser compreendida de três maneiras: o conceito na Igreja Católica, o conceito nas igrejas evangélicas e o adotado nesta dissertação.

Na concepção usual da igreja católica a vida consagrada se compreende como a decisão de pessoas que aderem a uma comunidade de vida fraterna e aceitam os "conselhos evangélicos" do celibato, da obediência e da pobreza. No entanto, nas igrejas evangélicas a expressão "vida consagrada" não é utilizada para se referir a vida numa congregação religiosa, mas para definir uma vida de dedicação pessoal a Deus, seja qual for o estado da pessoa: solteira ou casada, envolvida em trabalhos seculares ou num ministério religioso, pertencente ou não, à alguma entidade religiosa.

Nesta dissertação a "vida consagrada" é compreendida como um estilo de vida adotado por pessoas que pertencem a entidades de vida religiosa e se fundamenta num tripé: celibato, diaconia e *koinonia*. O celibato é considerado como um carisma e vocação divina que leva uma pessoa, em função das prioridades de sua vocação singular, a renunciar ao casamento. A diaconia, por sua vez, é entendida como serviço a Deus e ao próximo motivada pelo amor. E a *koinonia* como a vida de comunhão fraternal que, entre os que optam pela vida consagrada, se expressa na vivência dentro de uma fraternidade.

Esse estilo de vida consagrada é vivenciado no âmbito evangélico, entre outras instituições, pelas Irmãs Diaconisas que integram a Irmandade Evangélica Betânia, objeto de estudo de caso nesta dissertação. O problema a ser considerado neste trabalho é a visão restrita nas igrejas evangélicas acerca da vida consagrada. Se na Igreja Católica esse estilo de vida e ministério é uma realidade comum, não o é nas Igrejas evangélicas. A vida consagrada tem sido compreendida por elas ape-

nas parcialmente. Nelas, valoriza-se uma das perspectivas, a diaconia, deixando as outras duas, tanto o celibato, como a vida em comunidade, à margem.

Os objetivos a serem alcançados com a pesquisa são dois: os gerais e os específicos. O objetivo geral da pesquisa é:

a) analisar a vida consagrada na tríplice perspectiva do celibato, diaconia e *koinonia*, como definida nesta dissertação e vivenciada no âmbito evangélico dentro da Irmandade Evangélica Betânia,

b) verificar se esse caminho vocacional tem um fundamento bíblico e se é válido e relevante para as igrejas evangélicas da atualidade.

Nos objetivos específicos alistamos:

a) realizar uma análise bíblico-teológica fundamentada nos textos joaninos, dando um embasamento para a vida consagrada no seu aspecto nuclear de amor e serviço (capítulo dois);

b) demonstrar que a vida consagrada é um ministério relevante para a Igreja cristã cumprir a sua tarefa de ser testemunha e agente da salvação integral de Deus neste mundo e que o tripé do celibato, da diaconia e da *koinonia*, no qual se baseia, é fundamentado biblicamente (capítulo três);

c) apresentar a Irmandade Evangélica Betânia como um exemplo de vida consagrada praticada no âmbito evangélico (capítulo quatro);

d) resgatar esta visão de vida e ministério para as igrejas evangélicas demonstrando que ela é válida e relevante para cristãos vocacionados de todas as cores denominacionais, mas que incompreensões, especialmente acerca do celibato, têm contribuído para minimizar esta visão no seu meio. Ao mesmo tempo, pretende-se aceitar o desafio de tornar esta visão de vida consagrada conhecida nas igrejas evangélicas com o alvo de que seja aceita e praticada (conclusão).

## 2. A CENTRALIDADE DO AMOR NA TEOLOGIA JOANINA

### 2.1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste capítulo é estabelecer um leito teológico em relação aos conceitos de amor e serviço a Deus e ao próximo que constituem a essência da vida consagrada<sup>1</sup>. Esse embasamento bíblico será fundamentado na teologia joanina devido à importância dos conceitos de amor e serviço dentro da comunidade joanina, tanto do amor de Deus como ação preveniente, quanto do amor e do serviço dos fiéis como resposta consequente. Serão feitas também considerações acerca da autoria dos textos joaninos e sobre a comunidade na qual surgiram.

A fundamentação bíblico-teológica referente ao celibato, à diaconia e à *koinonia* será contemplada adiante nos tópicos correspondentes<sup>2</sup>.

#### 2.2.1 A autoria dos textos joaninos

A autoria do quarto evangelho levanta inúmeras perguntas: O autor seria um dos doze apóstolos? Quem é a pessoa anônima identificada no evangelho como "o discípulo que Jesus amava"? Esta pessoa seria o apóstolo João? Seria ela a autora do quarto evangelho? Ou o autor seria outra pessoa, como, p.ex., Lázaro, que o evangelho diz que Jesus amava (cf. Jo 11,5), ou um dos dois discípulos anônimos mencionados em Jo 21,2? Poderia ser alguém totalmente desconhecido? Diante desta questão complexa, dentro dos limites deste trabalho, é apenas possível fazer uma abordagem sucinta. Um fato é indubitável: como o autor do quarto evangelho não é identificado nominalmente todas as conjecturas quanto à autoria deixam margem a críticas e a dúvidas. São duas as vias para se analisar a autoria do quarto evangelho: as evidências internas, textuais, e as evidências externas, patrísticas.

---

<sup>1</sup> O conceito de vida consagrada será considerado no capítulo três.

<sup>2</sup> Relação dos tópicos nos quais são tratados especificamente o Celibato (cf. 3.4.1), a diaconia (cf. 3.4.2) e a *koinonia* (cf. 3.4.3).

A posição tradicional, baseada nas evidências internas, é a que identifica o autor do evangelho com a pessoa reconhecida pela locução "o discípulo que Jesus amava" ou "o discípulo amado" e que seria o apóstolo João, filho de Zebedeu. Esta expressão, no evangelho joanino, é usada em seis oportunidades<sup>3</sup>.

- a) por ocasião da última ceia, o "discípulo amado" se reclinou sobre o peito de Jesus e pergunta, se referindo ao traidor: "Senhor, quem é?" (cf. Jo 13,23-25);
- b) após a prisão de Jesus, Pedro e "outro discípulo" seguiam Jesus. "Este discípulo" era conhecido do sumo sacerdote e entrou no pátio onde estava Jesus. Pedro, porém, permanecia fora. Entretanto o "outro discípulo" falou com a encarregada da porta que o deixou entrar. (cf. Jo 18,15-16);
- c) na cruz Jesus confiou sua mãe aos cuidados do "discípulo amado" (cf. Jo 19,25-27). Ele é apresentado, em seguida, como testemunha ocular dos eventos da crucificação: "Aquele que isto viu testificou, sendo verdadeiro o seu testemunho" (Jo 19,35);<sup>4</sup>
- d) na manhã do dia da ressurreição, avisados por Maria Madalena que o corpo do Senhor desaparecera, Pedro e o "discípulo a quem Jesus amava" correram para o sepulcro. O "outro discípulo" chegou antes, mas não entrou. Pedro, ao adentrar, viu, vazios, os panos que envolveram o corpo do Senhor. O "outro discípulo" ao entrar "viu e creu" (cf. Jo 20,1-8);
- e) é o "discípulo a quem Jesus amava", por ocasião da pesca relatada em Jo cap. 21, quem reconheceu, na praia, o Senhor Jesus (Jo 21,7);
- f) após ter feito a tríplice pergunta a Pedro, Jesus ordenou que o seguisse. Pedro notou que "o discípulo a quem Jesus amava" igualmente o seguia e inquiriu Jesus a respeito dele (cf. Jo 21,20-24). O texto conclui afirmando que "este é o discípulo que dá testemunho a respeito destas coisas e que as escreveu" (v. 24), identificando "este discípulo" do v. 24 com o "discí-

---

<sup>3</sup> A pessoa denominada em duas ocasiões de "outro discípulo" corresponde ao "discípulo amado" como transparece em Jo 20,2.3.8

<sup>4</sup> O fato dos sinóticos afirmarem que, por ocasião da prisão, todos os discípulos fugiram (cf. Mt 26,56; Mc 14,50) não invalida de per si a hipótese de que o "discípulo amado" aos pés da cruz fosse um dos apóstolos ou, eventualmente, o ap. João, filho de Zebedeu. A fuga dos discípulos ocorreu por ocasião da prisão. Todavia, logo em seguida vemos Pedro, com o "outro discípulo" (cf. Jo 18,15) o seguindo ao local de sua prisão.

pulo amado" do v. 20, e sugerindo que o redator dos eventos é o "discípulo a quem Jesus amava".

Destas evidências textuais pode-se concluir que o "discípulo amado"...

- a) era uma testemunha ocular dos acontecimentos;
- b) era um dos apóstolos, pois é afirmação unânime dos sinóticos que a última Ceia foi restrita aos doze;<sup>5</sup>
- c) era uma pessoa íntima de Jesus;
- d) foi redator dos eventos.

Portanto, as ocasiões e as ocorrências em que se encontra a figura do "discípulo amado" tornam provável que fosse membro do grupo dos doze apóstolos. Os sinóticos deixam transparecer que, entre os doze, Jesus tinha um relacionamento mais estreito com Pedro, Tiago e João<sup>6</sup> e, por esta razão, sugere-se que fosse um deles. Como não era Pedro, e Tiago já fora martirizado pelo ano 44, resta a possibilidade de que o "discípulo amado" fosse o apóstolo João, filho de Zebedeu e que ele, concorde com Jo 21,24, poderia ter sido o redator do evangelho que leva seu nome.

A favor da autoria do quarto evangelho pelo apóstolo João pesam também as evidências externas, as numerosas afirmações dos pais da igreja<sup>7</sup>. Em relação ao testemunho patrístico, Hörster (1996, p. 61) comenta que "ao final do segundo século já estava definida a posição de que João, filho de Zebedeu, era o autor do quarto evangelho". Carson também reconhece que

no final do século II, os únicos que negavam a autoria de João do quarto evangelho eram os chamados *alogoí*, adjetivo substantivado usado pelos ortodoxos como um trocadilho endereçado àqueles que rejeitavam a doutrina

<sup>5</sup> Cf. Mt 26,20; Mc 14,7; Lc 22,14. O fato da Ceia ser reservada aos doze exclui a possibilidade de que o "discípulo amado" fosse outra pessoa, como, p.ex., Lázaro, do qual se afirma no texto joanino que Jesus "o amava" (cf. Jo 11,5.36).

<sup>6</sup> Em três ocasiões os sinóticos relatam a presença exclusiva de Pedro, Tiago e João: na ressurreição da filha de Jairo (cf. Mc 5,37 e par.), na transfiguração (cf. Mt 17,1 e par.) e no Getsêmani (cf. Mt 26,37 e par.)

<sup>7</sup> Quatro exemplos do testemunho dos pais da igreja: (a) Orígenes (185-253): "Os evangelhos são quatro, apesar de que aquele que considero mais importante deles (...) o evangelho de João (...) que recostou no peito de Jesus" (HENDRIKSEN, 2004, p. 36); (b) Irineu de Lyon (130-202) foi um discípulo de Policarpo que conhecera o apóstolo João pessoalmente e se lembrava vivamente de suas palavras que ouvira quando criança: "Depois disso João, o discípulo do Senhor, que tinha reclinado ao lado dele, ele mesmo publicou o evangelho enquanto estava na Ásia" (cf. HÖRSTER, 1996, p. 61); (c) Teófilo de Antioquia (?-186): "E como os escritos sagrados e todos os homens inspirados, entre os quais encontra-se João, nos ensinam: 'No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus' (*Para Autolytus II, xxiii*)" (cf. HENDRIKSEN, 2004, p. 40); (d) Clemente de Alexandria (c. 150-215): "Mas aquele João, depois de tudo, consciente de que os fatos exteriores encontravam-se relatados nos evangelhos, a pedido de seus discípulos e, divinamente, movido pelo Espírito de Deus, compôs um evangelho espiritual" (cf. CARSON, 2007, p. 29).



do *logos*. (...) Certamente, do final do século II em diante, há um acordo tácito na igreja em relação à autoria, canonicidade e autoridade do evangelho de João (CARSON, 2007, p. 30)

Todavia, deve-se mencionar que a autoria joanina do quarto evangelho tem sido contestada por muitos eruditos da atualidade. Raymond Brown (cf. 1983, p. 34,35) afirma que, inicialmente, estava inclinado a considerar o "Discípulo Amado" como sendo o apóstolo João, filho de Zebedeu, contudo mudara sua opinião. Kümmel (cf. 1982, p. 313) rejeita a possibilidade de João ser o escritor do quarto evangelho, pois "todos os eventos em que João, filho de Zebedeu, tomou parte decisiva, estão faltando em João". Após relacionar vários destes eventos, conclui: "A composição de João pelo filho de Zebedeu, está, portanto, excluída". Carson (2007, p. 69) expõe que "apesar do apoio à autoria de João de alguns estudiosos de vanguarda do século XX, e de vários autores populares, a grande maioria dos estudiosos contemporâneos rejeita essa concepção".<sup>8</sup> Igualmente a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1838,9) entende que o evangelho foi composto por várias mãos, tendo havido um redator final que permanece desconhecido. Discorda, também, da identificação do "discípulo amado" com o apóstolo João e afirma que a "pessoa desse 'discípulo que Jesus amava' permanece rodeada de mistério". Deve-se, também, considerar o fato de que, se o texto do evangelho joanino é fruto da vivência e das experiências da comunidade que tem no apóstolo João seu mentor e inspirador, não poderia ter sido ele o seu autor.

A autoria das três epístolas "de João" levantam, igualmente, várias perguntas e possuem várias hipóteses quanto à autoria. A pergunta básica é se o escritor das cartas é o mesmo do evangelho. A resposta preponderante é afirmativa, todavia com divergências de maior ou menor grau entre os estudiosos. Três exemplos destas posições se encontram em várias de Bíblias de Estudo:

- a) a Bíblia de Jerusalém (2002, p. 1841) reconhece que as três epístolas têm "tal parentesco literário e doutrinal (com o evangelho de João) que é difícil não atribuí-las ao mesmo autor";
- b) a Tradução Ecumênica (1994, p. 2399, 2400) afirma que as três cartas são "quase certamente, do mesmo autor". As razões alegadas são a semelhança das crises abordadas, do pensamento, do vocabulário e do estilo.

---

<sup>8</sup> A análise das várias razões da rejeição da posição tradicional não pode ser considerada, pois iria além dos limites deste trabalho.

Contudo identificar o autor não é tão simples, “pois em parte alguma (se) indica seu nome”. Na segunda e terceira cartas o autor se apresenta como “o Ancião”. Este título não “indica o chefe hierárquico de uma comunidade, mas segundo o costume das igrejas da Ásia (Pápias, Irineu), alguém que tivesse pertencido ao grupo dos discípulos do Senhor ou pelo menos os tivesse conhecido”. O autor também se apresenta “como testemunha ocular da vida de Jesus (1Jo 1,1-3; 4,14). Essas diversas indicações explicam a opinião tradicional, que reconhece nesse autor o apóstolo João. Quanto à primeira carta, de fato, os testemunhos antigos são unânimes em atribuir-lha”;

- c) Schökel (2002, p. 2921,2), comentarista da “Bíblia do Peregrino”, apesar de tender a considerar João, o apóstolo, como o autor das cartas, deixa a questão em aberto. Ele contrapõe ao vocabulário com mais de cinquenta palavras ou expressões exclusivas e concordes entre o evangelho e a primeira carta, com várias discordâncias no uso de vocábulos. Reconhece que o estilo de ambos os escritos é semelhante. A semelhança de pensamento entre eles também é evidente, todavia se observam sutis divergências como, p.ex., onde no evangelho se lê “Cristo”, na carta lê-se “Deus”.

Kümmel (1982, p. 581) lembra que Dionísio de Alexandria, “baseando-se na concordância de linguagem e do mundo conceptual”, deduziu que as duas obras (o evangelho e a primeira carta de João) deviam proceder do mesmo autor. Ele pondera que “este ponto de vista permaneceu incontestado até o início do século XIX e, ainda hoje, continua aceito por muitos exegetas e estudiosos independentemente da questão relativa à identidade específica do autor”. Apesar de estar aberto à possibilidade de autores diversos, Kümmel conclui a análise da autoria da primeira epístola afirmando que “embora seja provável que 1Jo tenha sido escrita algum tempo depois de Jo, e mesmo que não se possa provar claramente que 1Jo tenha sido escrita pelo autor de Jo, não existem razões convincentes para afirmar que 1Jo deva ser atribuída a outro autor diferente do autor de Jo” (KÜMMEL, 1982, p. 584).

John Stott chama a atenção para notáveis semelhanças entre o evangelho de João e a primeira carta, mas menciona, igualmente, as diferenças marcantes que existem entre ambos os textos. Ele defende a composição joanina da epístola explicando que

as diferenças de ênfase não constituem sólida base sobre a qual fundamentar uma teoria de autoria diferente. São suficientemente explicadas pelo propósito diferente que o autor tinha ao escrever cada uma dessas obras (o que parece que muitos comentadores não observaram adequadamente), e pelo intervalo de tempo que pode ter transcorrido entre a composição de uma e da outra (STOTT, 1982, p. 21).

O fato do autor da segunda e terceira cartas se intitular “o presbítero” (cf. 2Jo 1; 3Jo1) levou comentaristas a concluírem a existência de um segundo João, ao lado de João, o apóstolo. Analisando os argumentos a favor desta teoria Stott pondera que

as bases para uma crença num segundo João, ‘o presbítero’ são extremamente limitadas. Plummer não hesita em escrever: ‘não há nenhuma prova independente da existência de um segundo João. Papias, interpretado ou mal interpretado por Eusébio, é nossa única testemunha. ... Portanto, desistimos do segundo João como não histórico (STOTT, 1982, p. 34).

Diante do exposto pode-se concluir que, em relação ao evangelho, não é possível saber, além de qualquer dúvida, quem é o seu autor. Todas as hipóteses têm defensores e opositores, e todas oferecem “explicações tortuosas às dificuldades que (...) têm de enfrentar” (CARSON, 2007, p. 79). Contudo a posição tradicional que identifica o “discípulo amado” com o apóstolo João, filho de Zebedeu, e como o autor do evangelho, aparentemente, possui uma base textual mais forte que outras e conta com o apoio do testemunho patrístico. Em relação às epístolas joaninas é, praticamente, unânime a posição que considera como o mesmo o autor do evangelho e das cartas. A autoidentificação do autor da segunda e terceira cartas como “o ancião” ou o “presbítero”, não exclui, *ipso facto*, a possibilidade de que seja o apóstolo João, como foi considerado acima.

### **2.1.2 A comunidade joanina**

A Igreja dos primeiros séculos não foi uma instituição monotonamente uniforme. Na sua unidade havia uma grande diversidade (cf. DUNN, 2009) que teve diversas expressões com ênfases teológicas diversas como, p.ex., a Igreja de Jerusalém, a Igreja de Antioquia, as igrejas paulinas. Uma expressão desta diversidade

da igreja de Cristo, nos primeiros séculos, são as comunidades joaninas, ou, como também são denominadas, as "Comunidades do Discípulo Amado"<sup>9</sup>. Esta comunidade "nasceu de modo simples, foi crescendo e adquirindo um jeito próprio de ser e de agir" (BORTOLINI, 1994, p. 7). De alguma forma elas estão vinculadas ao apóstolo João e tiveram teologia, ênfases, lutas e conflitos peculiares que se encontram manifestos no evangelho e nas cartas de João. Por conseguinte, os textos joaninos não surgiram de forma súbita, mas brotaram como fruto amadurecido das experiências e da teologia desta comunidade.

A formação da Comunidade do Discípulo Amado passou por várias fases que são percebidas por Brown (cf. 1983, p. 27ss). Inicialmente "a comunidade joanina começou entre os judeus que se juntaram a Jesus e relativamente com pequena dificuldade acharam que ele era o Messias que eles esperavam" (BROWN, 1983, p. 27).<sup>10</sup> Com o correr do tempo a comunidade joanina passou a incorporar outros grupos de convertidos, como os judeus helenistas hostis ao Templo, e os samaritanos convertidos por eles.<sup>11</sup> Um terceiro grupo que veio a fazer parte da comunidade joanina são os gentios convertidos. "As comunidades joaninas, seguindo o exemplo do próprio Jesus, abriram-se aos não-judeus, chamados de 'gregos' pelo Evangelho de João (12,20-32)" (BORTOLINI; BAZAGLIA, 2007, p. 10).<sup>12</sup>

Nos textos joaninos percebem-se as lutas e os conflitos que a comunidade enfrentou. Temos a confrontação com o mundo. Mesmo que a palavra "mundo" seja

---

<sup>9</sup> A "Comunidade do Discípulo Amado" é uma locução para se referir à comunidade que surgiu ao redor da figura do "Discípulo Amado" ao qual se atribui a redação dos textos joaninos. Esta expressão foi popularizada por Raymond Brown em sua obra: "A Comunidade do Discípulo Amado" (cf. BROWN, 1983)

<sup>10</sup> Estes judeus tinham o que se denomina de uma "cristologia mais baixa" atribuindo a Jesus os títulos messiânicos do "Antigo Testamento ou as expectativas intertestamentárias. (...) Jesus considera estes títulos como inadequados e promete uma visão maior - depois eles verão que é nele que se encontram o céu e a terra (cf. Jo 1,50-51)" (BROWN, 1983, p. 26,27). Bortolini (1994, p. 8) complementa que "a princípio a comunidade do Discípulo Amado via Jesus de modo tradicional, ou seja, como Mestre (Rabi, Jo 1,38), o Messias (1,41), o prometido por Moisés e pelos profetas (1,45), o Filho de Deus, o rei de Israel (1,49)".

<sup>11</sup> "Esse novo grupo ajudou a comunidade a 'ver coisas maiores' em Jesus (Jo 1,50)" (BORTOLINI, 1994, p. 8) e que são partes de uma "cristologia mais elevada" (cf. BROWN, 1983, p.45ss). Partes constitutivas desta cristologia superior são: "A Palavra que existia na presença de Deus antes da criação e que se tornou carne em Jesus" (Jo 1,1-4); Jesus é o único que desceu do céu e viu a face de Deus e ouviu sua voz (Jo 3,13; 5,37); Jesus é um com o Pai (10,30), de modo que vê-lo é ver o Pai (14,9); Ele pode falar como o divino EU SOU. "Com efeito, somente em João é o termo 'Deus' aplicado a todas as fases da carreira do Verbo: o Verbo preexistente (Jo 1,1), o Verbo encarnado (Jo 1,18), e o Jesus ressuscitado (Jo 20,28)" (cf. BROWN, 1983, p. 45ss).

<sup>12</sup> Brown (1983, p. 57) expõe que "há sinais claros de um componente gentio entre os que receberam o evangelho" e percebe este fato na necessidade do autor do evangelho ter que explicar termos como "Rabi" e "Messias", que nenhum judeu deixaria de entender, e no evento dos gregos terem procurado, em Jerusalém, a Jesus e não ao Templo (cf. BROWN, 1983, p. 57).

polissêmica e seu significado dependa do contexto, em João a tônica maior é negativa<sup>13</sup>, usando "mundo" como "sinônimo de sociedade injusta, oposta ao projeto de Deus e de Jesus, geradora de morte para o povo" (BORTOLINI; BAZAGLIA, 2007, p. 12).<sup>14</sup> Grave foi o conflito da Comunidade do Discípulo Amado com os judeus. O judaísmo era uma religião tolerada no império romano e os cristãos, considerados como uma seita judaica usufruía da mesma tolerância. Todavia os cristãos, ao serem "expulsos da sinagoga" como hereges pelos judeus, estavam expostos à perseguição dos romanos. Brown expõe que

agora sabemos que no século segundo a 'morte' de cristãos infligida por judeus era, na maior parte das vezes, não uma ação direta, mas através de uma denúncia aos romanos. O judaísmo era uma religião tolerada, e em princípio os judeus não eram forçados a tomar parte em atos públicos de culto. Enquanto os cristãos eram considerados judeus, não havia nenhuma razão legal específica para que os romanos os matassem. Mas, uma vez que as sinagogas os expulsavam, tornava-se claro que eles não eram mais judeus, e sua não adesão aos costumes pagãos e deixar de participar do culto ao imperador criavam-lhes problemas legais. (...) (A) participação indireta em execuções através de expulsão das sinagogas pode ter constituído parte dos antecedentes para as acusações de João contra "os judeus" (BROWN, 1983, p. 44,45).

Possivelmente houve também uma disputa entre os cristãos joaninos e os discípulos de João Batista, que criam nele como o Messias. Desta confrontação derivam as palavras do evangelho de João que, no cap. 1º, enfatizam que João Batista não era a luz, nem o Messias, mas apenas uma testemunha da luz e alguém que veio para preparar o caminho para a vinda do Salvador. Kümmel (2004, p. 293) comenta que

o próprio Batista, em João, acentua repetidamente que ele não é o profeta, não é o Messias, e alude a Jesus, o único que deve ser exaltado. Tais afirmações são claramente dirigidas contra a superestimação do Batista, que parece ter prevalecido nos grupos dos discípulos.

De acordo com Bortolini e Bazaglia (2007, p. 14), houve, também, um choque entre a comunidade joanina e os cristãos que permaneceram dentro da institui-

---

<sup>13</sup> Textos que usam, nas cartas de João, a palavra "mundo" (*kosmos*) num sentido negativo: 1Jo 2,15-17; 3,1.13; 4,4-5; 5,4-5; 5,19

<sup>14</sup> "O mundo em 1 João, como no Evangelho, não é (a) criação, mas o mundo dos seres humanos visto em sua rebelião e hostilidade para com Deus" (LADD, 2003, p. 814). Se, por um lado o evangelho afirma que "Deus amou o mundo" (Jo 3,16), a primeira carta de João declara que "não devemos amar ao mundo nem as coisas que no mundo há, pois se amarmos o mundo o amor do Pai não está em nós" (cf. 1Jo 2,15-17). Jesus advertiu aos seus seguidores de que seriam odiados e perseguidos pelo mundo (cf. Jo 15,18-19).

ção judaica, como criptocristãos (cf. BROWN, 1983, p. 71,74), para não serem expulsos dela. Em João 12,42-43 se fala destas pessoas de forma negativa: "Muitos dentre as próprias autoridades creram nele, mas, por causa dos fariseus, não o confessavam, para não serem expulsos da sinagoga; porque amaram mais a glória dos homens do que a glória de Deus" (cf. BORTOLINI, 1994, p. 10; BROWN, 1983, p. 74,75).<sup>15</sup>

Havia, possivelmente, mais um grupo com o qual as comunidades joaninas estavam em confronto, os "cristãos das igrejas apostólicas" representados pela figura de Simão Pedro.<sup>16</sup> Uma indicação deste conflito pode ser notada na interação de Pedro com o Discípulo Amado. Das seis ocasiões em que o "discípulo amado" é mencionado no evangelho de João em cinco delas ele interage, de alguma forma, com o apóstolo Pedro<sup>17</sup>. Nestes textos há um

contraste consistente e deliberado entre Pedro e o Discípulo Amado, o herói da comunidade joanina. (...) Tais contrastes não podem ser acidentais. (...) Contrapondo o seu herói ao mais famoso dos doze, a comunidade joanina está simbolicamente contrapondo-se a si mesma às igrejas que veneram Pedro e os doze (BROWN, 1983, p. 86,87).

As cartas de João revelam um estágio ulterior do desenvolvimento das comunidades joaninas. O conflito não ocorre mais com os judeus como percebemos no evangelho de João, mas, em medida menor, com o "mundo", e em escala maior com aqueles que são denominados de os "anticristos" (cf. 1Jo 2,18,22; 4,3; 2Jo 7).<sup>18</sup> A

---

<sup>15</sup> Havia, igualmente um grupo de pessoas que criam em Jesus de maneira superficial, sem um comprometimento real com o Senhor. São estes os que abandonaram Jesus após o discurso em João 6,60-66. De acordo com Bortolini e Bazaglia (2007, p. 17), "esse grupo, pelo que parece está ligado aos irmãos de Jesus (7,3) que, na Festa das Tendras (...) sugerem a Jesus que aproveite a popularidade para se impor como Messias diante de todos".

<sup>16</sup> Eram comunidades hierarquizadas que tinham um poder central, ao oposto das comunidades joaninas que eram fraternas, iguais e sem discriminação (cf. BROWN, 1983, p. 84; BORTOLINI; BAZAGLIA, 2007, p. 17).

<sup>17</sup> As cinco ocasiões, no evangelho joanino, em que há uma interação entre Pedro e o "discípulo amado" são as seguintes: (a) Na ocasião em que Jesus menciona que seria traído por um dos discípulos, Pedro pede ao "discípulo amado" que pergunte a Jesus quem é o traidor (cf. Jo 13,24-25). (b) É o "outro discípulo", (que, certamente, é o "discípulo amado) quem consegue a permissão para Pedro entrar no pátio onde Jesus estava detido (cf. Jo 18,16). (c) Correndo para o sepulcro após a ressurreição, Pedro "viu" os lençóis e o pano que envolveram o corpo do Senhor, mas o "discípulo a quem Jesus amava", também denominado na períclope de o "outro discípulo", "viu e creu" (cf. Jo 20,1-8). (d) Por ocasião da pesca após a ressurreição, quem reconhece o Senhor na praia é o "discípulo a quem Jesus amava" (Jo 21,7). (e) Após Jesus ter determinado a Pedro que o seguisse e ele vendo que o "discípulo a quem Jesus amava" também o seguia, questiona a Jesus que responde que não se importe com seus caminhos com vida de outrem. (cf. Jo 21,20-22).

<sup>18</sup> De acordo com Bortolini e Bazaglia, (2007, p. 28-31) os desvios dos "anticristos" são teológicos e éticos. Teologicamente têm uma cristologia distorcida pela penetração de ensinamentos gnósticos docetistas, negando a materialidade do corpo de Cristo. Daí a afirmação joanina de que "todo espírito

comunidade joanina está, neste estágio de seu desenvolvimento, num forte conflito com pessoas que dela se separaram (cf. 1Jo 2,19), mas que continuavam a exercer influência e atração sobre a mesma (cf. 2Jo 7-11). A condenação do autor a estas pessoas se reveste de uma linguagem contundente denominada por Brown (1983, p. 138,9) de a "grande anomalia da primeira epístola de João". Ele se refere ao forte contraste entre a ênfase no amor aos irmãos e a irrestrita condenação dos separatistas e destaca a divergência entre o texto joanino e o de Mateus (cf. 5,44) que enfatiza amar e orar até pelos inimigos.<sup>19</sup>

Como o gnosticismo ressaltava o conhecimento de Deus apenas com a razão, havia entre os "anticristos", que assediavam a comunidade do Discípulo Amado, um menosprezo pela prática de um amor palpável e concreto para com os irmãos e necessitados. A condenação do autor a essa atitude é contundente: "Nisto são manifestos os filhos de Deus e os filhos do diabo: todo aquele que não pratica justiça não procede de Deus, nem aquele que não ama a seu irmão. (...) Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor procede de Deus; e todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus, pois Deus é amor" (1Jo 3,10; 4,7-8).

As fases da formação da Comunidade do Discípulo amado e das lutas que a jovem comunidade enfrentou conforme percebidas por Brown (cf. 1983)<sup>20</sup>, são rele-

que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo espírito que não confessa a Jesus não procede de Deus; pelo contrário, este é o espírito do anticristo" (1Jo 4,2-3). Os anticristos incorriam, também, em distorções escatológicas negando o julgamento futuro. Extrapolando os ensinamentos sobre uma escatologia já realizada, derivada do evangelho de João (cf. Jo 5,24), negavam o julgamento futuro. Todavia, o autor de 1Jo, apoiando-se no evangelho de Mateus (cf. BORTOLINI; BAZAGLIA, 2007, p. 30), sublinhou uma escatologia futura que incluía a crença na segunda vinda de Cristo (cf. 1Jo 2,28; 3,2) e o juízo final (cf. 1Jo 4,17). Na área da pneumatologia os "anticristos" "acreditavam-se ungidos pelo Espírito e possuidores da sabedoria (cf. 1Jo 2,20). Em outras palavras, consideram-se profetas e inspirados" (BORTOLINI; BAZAGLIA, 2007, p. 31). O autor da carta procura blindar os membros da comunidade contra estas pessoas, que ostentavam uma auréola de espiritualidade superior, e seus ensinamentos, afirmando os indicativos da fé e da vida cristã: todos os cristãos já são ungidos pelo Espírito (cf. 1Jo 2,20.27) e todos têm conhecimento sem necessidade de que alguém os inicie nas verdades mais profundas de Deus (cf. 1Jo 2,20.27).

<sup>19</sup> Neves (2004, p. 309) comenta que "ainda hoje nos espanta e fere a sensibilidade pela maneira como o autor destas cartas trata os 'inimigos dissidentes' saídos da mesma 'igreja-comunidade'. Eles são anticristos que saíram de nós (1Jo 2,18-19), mentirosos porque negam que Jesus é o Cristo (1Jo 2,2.22), filhos do diabo porque não amam os seus irmãos (1Jo 3,10), homicidas porque têm ódio aos irmãos (1Jo 3,15), falsos profetas (4,1), mundanos (4,5), possuidores dum pecado que conduz à morte, pelos quais não se deve nem rezar (5,16), sedutores que afirmam que Jesus não veio em carne mortal. Esse é o sedutor e o anticristo (2Jo 7), pessoas que não deveis receber em vossas casas e nem saudar (2Jo 10)".

<sup>20</sup> Deve-se observar, todavia, que outros eruditos têm posições divergentes, considerando as posições de Brown como importantes, porém não conclusivas. De acordo com Carson (cf. 2007, p. 37,38), Brown sugere que "o produto final do quarto evangelho foi associado ao produto da interação

vantes, pois marcaram sua teologia e sua ética e encontraram seu caminho para dentro dos textos dando-lhes uma característica *sui generis*. Mesmo com o desaparecimento da comunidade joanina e sua absorção dentro da igreja apostólica (cf. BROWN, 1983, p. 151ss; BORTOLINI e BAZAGLIA, 2007, p. 18-19) por meio dos seus escritos ela continua sendo uma fonte de instrução e inspiração para a igreja de Cristo, de maneira ampla e irrestrita, e para a vida consagrada religiosa de modo particular.

## 2.2 O AMOR NA TEOLOGIA JOANINA

### 2.2.1 A relevância do amor na teologia joanina

A relevância que o amor tinha na Comunidade do Discípulo Amado se percebe na frequência com que se usam os cognatos amor (*agape*) e amar (*agapao*), que são as expressões usuais para se referir ao amor e ao amar em todo o NT<sup>21</sup>. "No NT, o amor é uma das ideias centrais que expressam o conteúdo total da fé cristã. A atividade de Deus é o amor, que procura o amor recíproco do homem"

---

de cristãos com seis grupos delimitáveis (e parcialmente sobrepostos)": (1) Cristãos de igrejas apostólicas. (2) Cristãos judeus. (3) Criptocristãos. (4) Seguidores de João Batista. (5) Os judeus. (6) O mundo. Diante desta posição Carson (2007, p. 44) observa que estes seis grupos "são meras inferências do texto do evangelho". Cita Kysar (CARSON, 2007, p.44) que conclui: "Se o evangelho se desenvolveu de maneira semelhante à sugerida por Brown e Lindars, então está completamente fora do alcance dos estudiosos e dos historiadores de João produzir uma tentativa de prova de que esse foi o caso".

<sup>21</sup> No evangelho de João o verbo "amar" (*agapao*) é usado 37 vezes e 31 vezes nas cartas. O substantivo "amor" (*agape*) é usado 7 vezes no evangelho e 21 vezes nas cartas. Uma expressão equivalente usada nos textos neotestamentários é *phileo*. Este termo ocorre 25 vezes em 21 versículos. Costuma-se fazer uma distinção entre *agapao* e *phileo*, considerando-se a primeira como expressão suprema e incondicional do amor de Deus e do amor a Deus, enquanto que a segunda denota mais o amor fraternal, amigo. Embora existam conotações ligeiramente diversas em palavras sinônimas, a distinção entre *agapao* e *phileo* não é absoluta, como Carson (1992, p. 26, 29, 48-50) o demonstrou. O uso que o NT faz dos termos denota uma equivalência de significado em muitos textos, especialmente os joaninos. Em Jo 3,35 se afirma que "O Pai ama ao Filho" usando *agapao* e em Jo 5,20 a expressão é repetida ("o Pai ama ao Filho") usando-se *phileo*. Em Jo 16,27 ("o próprio Pai vos ama, visto que me tendes amado") *phileo* é usado para se referir ao amor do Pai e ao amor dos discípulos a Jesus. No diálogo de Jesus com Pedro (cf. Jo 21,15-17) duas vezes Jesus usa *agapao* e uma vez *phileo*, enquanto que Pedro usa todas as três vezes o termo *phileo*. Inferir gradações de afetividade a partir do uso destas palavras provavelmente é extrapolar o sentido do texto.



(GÜNTHER e LINK, 1981, p. 196). Vine (2003, p. 39) considerando o sentido de *agapao* afirma que este verbo

conforme é usado acerca de Deus, expressa 'amor' e interesse profundos e constantes de um Ser perfeito para com objetos completamente indignos, produzindo neles e alimentando-os com um 'amor' reverente para com o Doador, e um 'amor' prático para com aqueles com quem são participantes do mesmo e um desejo de ajudar outros a buscar o Doador.

O amor, especialmente no evangelho de João, descreve o relacionamento íntimo e profundo entre o Pai e seu Filho: "O Pai ama ao Filho" (Jo 3,35); "O Pai me ama" (Jo 10,17); "Eu amo o Pai" (Jo 14,31); "Como o Pai me amou" (Jo 15,9). "O amor do Pai para o Filho é, portanto, o arquétipo de todo o amor" (GÜNTHER e LINK, 1981, p. 200).

O verbo amar (*agapao*) descreve, também, o sentimento e a ação de Deus em favor da humanidade. O amor de Deus é uma realidade tão marcante que o texto joanino afirma de forma categórica: "Deus é amor" (1Jo 4,8). "O amor é a realidade maior e a regente da vontade divina. É a característica fundamental em todo o querer e agir de Deus. O amor moveu Deus a criar o mundo e governa todo o seu agir. (...) Todas as palavras e obras de Deus só podem ser compreendidas a partir de seu amor" (SCHLATTER, 1964, p. 90,91).

Nos textos joaninos "amar" e "amor" pontuam igualmente a vida de Jesus: "Novo mandamento vos dou: que vos ameis (...) assim como eu vos amei" (Jo 13,34); "Como o Pai me amou, também eu vos amei" (Jo 15,9); "Ninguém tem maior amor do que este: de dar alguém a própria vida em favor dos seus amigos" (Jo 15,13). Para a comunidade joanina o sacrifício de Jesus é a maior expressão do amor do Pai, que entregou o seu Filho para a salvação da humanidade<sup>22</sup>, e do Filho que deu a sua vida por amor a nós<sup>23</sup>. Foi uma doação feita de forma absoluta a favor

---

<sup>22</sup> "Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito", Jo 3,16; "Nisto consiste o amor em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados", 1Jo 4,9-11.

<sup>23</sup> "Nisto conhecemos o amor: que Cristo deu a sua vida por nós" (1Jo 3,16). O termo grego para "vida" é "*psuche*" e significa o "fôlego de vida", "vida", "aquilo que dá vida". Mas como é um termo usado também para se referir à alma (cf. STRONG, g5590) Werner de Boor (2008, p. 34, 35) a traduz por "alma" deixando o texto com a seguinte redação: "Nisto conhecemos o amor, que Cristo empenhou sua alma por nós". Ele explica que "empenhar a alma" é mais amplo do que "morrer por nós", pois "Jesus 'empenhou a alma por nós' já no instante em que não se apegou à sua glória divina, mas a largou e viveu entre nós como verdadeiro ser humano. (...) Todo o seu viver, ensinar, curar, consertar, libertar e acolher para com o pecador foi 'empenhar a alma'. E mesmo na cruz não foi o morrer (...)

dos seus: "Sabendo Jesus que era chegada a sua hora de passar deste mundo para o Pai, tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até ao fim" (Jo 13,1).

Para a comunidade joanina a expressão maior do amor de Deus reside no sacrifício de Jesus ("Nisto conhecemos o amor: que Cristo deu sua vida por nós", 1Jo 3,16). Diante da contradição gnóstica<sup>24</sup> o autor joanino sublinha a "importância salvadora de morte de Jesus" (cf. BROWN, 1983, p. 127). Esta importância é afirmada em vários textos. João Batista apresenta Jesus como o "Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" (Jo 1,29) descrevendo-o como o antítipo dos sacrifícios veterotestamentários. O texto menciona a serpente erguida no deserto como prefiguração tipológica de Cristo levantado na cruz (Jo 3,14-15). Apresentando-se como o Bom Pastor, Jesus afirma que "deu sua vida pelas ovelhas" (Jo 10,11.15). Procurado pelos gregos, sentindo que a hora de seu sacrifício se aproximava, Jesus usa a imagem do grão de trigo que, caindo na terra, tem que morrer para frutificar (Jo 12,23-24). O autor também vincula o sacrifício de Jesus aos rituais de expiação do Antigo Testamento usando duas vezes a palavra "propiciação" (*hilasmós*) em 1Jo 2,2 e 4,10<sup>25</sup>. Roloff (1992, p. 457) comenta que

Jesus Cristo é o local designado por Deus, no qual se concretiza a expiação possibilitada por ele com a consequência que a culpa é removida e o relacionamento com Deus é restabelecido. No pano de fundo está (...) a concepção da Sexta Feira Santa como o grande dia da expiação escatológica.

De acordo com Brown<sup>26</sup> (cf. 1983, p. 127), a "teologia da expiação" do autor joanino é confirmada pelos textos: "O sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado" (1Jo 1,7); "Ele é a vítima de expiação pelos nossos pecados. E não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo" (1Jo 2,2). Ele observa que

---

que constituiu a cruz para nossa salvação, mas o 'sacrifício', o 'empenho de toda a sua alma' nesse morrer por amor ao Pai e por amor a nós" (BOOR, 2008, p. 34).

<sup>24</sup> Segundo Champlin os gnósticos negavam qualquer valor à morte de Jesus. Cristo, o Espírito-Cristo teria vindo sobre Jesus por ocasião de seu batismo, mas se retirado por ocasião de sua crucificação. Deste modo Cristo veio apenas pela "água", mas não pelo "sangue". Simplesmente rejeitavam a expiação pelo sangue. Para os gnósticos era impossível que o verdadeiro "Cristo", a emanção angelical de Deus, pudesse sofrer e morrer (cf. CHAMPLIN, s/d, p. 278). Para Brown, todavia, a referência à "água" e ao "sangue" em 1Jo 5,6, falam da humanidade e da divindade de Cristo (cf. BROWN, 1983, p. 128).

<sup>25</sup> São as duas únicas ocorrências dessa palavra no NT. Igualmente a palavra cognata "propiciatório" (*hilasterion*) ocorre apenas duas vezes no Novo Testamento em Romanos 3,25 e Hb 9,5.

<sup>26</sup> Brown (1983, p. 127) comenta que nos seguintes textos do evangelho de João "há ligeiras referências à importância salvadora de morte de Jesus": 6,51;11,51-52;12,24;18,14.

a importância do derramamento de sangue na carreira de Jesus é salientada na passagem: "Este é o que veio pela água e pelo sangue: Jesus Cristo, não com a água somente, mas com a água e o sangue" (1Jo 5,6). Um Jesus verdadeiramente humano que foi batizado e derramou seu sangue é aquele que o autor caracteriza como "o Deus verdadeiro e a vida eterna" (1Jo 5,20). (...) Muito mais claramente do que no evangelho, o Jesus de 1Jo é um redentor, mesmo se como verdadeiro joanino, o autor nunca esquece o papel de Jesus como revelador: "Ele se manifestou para tirar os pecados" (1Jo 3,5). (BROWN, 1983, p. 128).

O autor joanino afirma que o amor é "conhecido" (*ginosko*) pelo fato de Cristo ter dado sua vida por nós (1Jo 3,16)<sup>27</sup>. Schmitz (1981, p. 473) expõe que no grego secular "com *ginosko* há sempre a implicação de compreender a plena realidade e natureza do objeto que se considera". O gnosticismo, de acordo com Bultmann (cf. 1995, p. 119), ao conceito clássico acrescenta a crença nos mistérios, um conhecimento secreto que pode ser mediado e que leva à salvação. Este conhecimento não é uma atividade da *nous*, mas um *charisma*, i.é., uma iluminação através de uma visão extática ou mística. O conhecimento gnóstico inclui a posse da natureza divina. É um poder divino que supera a morte, atuando quase como um fluido mágico idêntico com a luz ou a vida. Ela se constitui numa qualidade misteriosa da alma que é mantida por um modo ascético de viver.

O NT, todavia, no uso do termo *ginosko*, segue o significado que lhe dá o AT. "Enquanto os gregos se preocupavam com o conhecimento (...) e com o interesse especulativo na natureza metafísica das coisas, o Antigo Testamento encara o conhecimento como sendo alguma coisa que surge continuamente de um encontro pessoal" (SCHMITZ *in* BROWN, 1981, p. 476). Nos escritos joaninos o conhecimento de Deus não é fruto de uma visão mística e extática, mas um conhecimento que é mediado pela revelação de Deus através da pessoa histórica de Jesus. Desse modo quem conhece Jesus, conhece também o Pai (cf. Jo 14,7). É Jesus quem nos dá o entendimento para "reconhecermos" (*ginosko*) Deus de modo que o cristão pode afirmar: "Estamos no verdadeiro e em seu Filho, Jesus Cristo" (1Jo 5,20). Na teologia da comunidade joanina não há conhecimento de Deus desligado da revelação em Jesus, pois a vida eterna é conhecer o Pai, o único Deus verdadeiro e Jesus

---

<sup>27</sup> A palavra "conhecer" (*ginosko*) ocorre 224 vezes no Novo Testamento e é traduzida na Bíblia Revista e Atualizada (BÍBLIA, 2005a) de inúmeras maneiras entre as quais de destacam: conhecer, perceber, reconhecer, saber. Nos escritos joaninos é usada 56 vezes no evangelho, 26 vezes nas cartas e 5 vezes no Apocalipse.

Cristo, enviado pelo Pai (Jo 17,3). A Filipe Jesus pode dizer: "Há tanto tempo estou convosco, e não me tens conhecido? Quem me vê a mim vê o Pai; como dizes tu: Mostra-nos o Pai? (Jo 14,9).

O próprio Jesus é conhecido por meio da experiência, do encontro pessoal e não apenas por um conhecimento teórico. Filipe após seu encontro com Cristo afirma: "Achamos aquele de quem Moisés escreveu na lei, e a quem se referiram os profetas: Jesus, o Nazareno, filho de José" (Jo 1,45). Natanael extasiado diante da pessoa do Senhor exclama: "Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel!". O apóstolo Pedro, como porta-voz dos demais e como fruto de sua vivência com Jesus, afirmou: "Nós temos crido e conhecido (*ginosko*) que tu és o Santo de Deus" (Jo 6,69)<sup>28</sup>. Conhecer Cristo é conhecer o seu amor que, na tradição joanina, se mostrou no fato de ele "ter dado sua vida por nós" (1Jo 3,16). O amor tornou-se transparente, visível, concreto, na cruz de Cristo e o conhecimento deste amor foi uma experiência transformadora na vida dos discípulos.

Na comunidade joanina o amor tinha uma importância nuclear devido à sua compreensão de dois fatores iniludíveis. Em primeiro lugar o amor é o sinal que caracteriza o ser discípulo de Cristo, é a logomarca do cristão. Jesus afirmou: "Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros" (Jo 13,35). "Esta passagem revela o sinal que Jesus dá para rotular um cristão (...) em todos os tempos e em todos os lugares. (...) O ponto principal é que é possível ser cristão sem mostrar o emblema, mas se esperamos que os não-cristãos saibam quem somos, é necessário que o mostremos" (SCHAEFFER, 1970, p. 168,9).

Em segundo lugar porque o amor é aquilo que Schaeffer (1970, p. 176) chama de a "apologética final". Fundamenta-se no pedido que Jesus fez ao Pai na oração em João 17,21: "A fim de que todos sejam um (...) para que o mundo creia que tu me enviaste". Esta verdade é sublinhada por Jesus uma segunda vez, agora

---

<sup>28</sup> Entretanto, este conhecimento dos discípulos acerca de Jesus ainda está restrito aos conceitos messiânicos do AT, numa cristologia que BROWN (cf. 1983, p. 26ss) denomina de "cristologia mais baixa". A afirmação de Jesus a Natanael de que "veria coisas maiores", de que veria "o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem" (Jo 1,51), demonstra, de acordo com Brown (cf. 1983, p. 27), que Jesus considerou estes títulos como inadequados e prometeu uma visão e compreensão maior da realidade a seu respeito, o conhecimento da uma "cristologia mais elevada" (cf. BROWN, 1983, p. 35ss) que inclui a preexistência e a sua divindade. Este conhecimento mais elevado é fruto da teologia da comunidade pós-pascal, que a partir do evento da morte e ressurreição de Cristo, chegou a conhecer as "coisas maiores" a seu respeito.

usando a palavra “conhecer”: "A fim de que sejam aperfeiçoados na unidade, para que o mundo conheça que tu me enviaste" (Jo 17,23).

Em João 13 a questão era que, se um indivíduo cristão não demonstra amor para com os outros cristãos verdadeiros, o mundo tem o direito de julgá-lo um não-cristão. Jesus está afirmando aqui algo muito mais cortante, muito mais profundo: Não podemos esperar que o mundo creia que o Pai mandou o Filho, que as reivindicações de Jesus sejam verdadeiras e que o cristianismo seja verdadeiro, a não ser que o mundo veja alguma realidade na unidade de cristãos verdadeiros" (SCHAFFER, 1970, p. 177).

Por conseguinte, o amor que se expressa na união entre os cristãos é o testemunho *par excellence* da realidade de que Jesus é o enviado de Deus.

Como a exigência do amor perpassa todos os escritos joaninos, podemos perguntar se é possível exigí-lo? A resposta dentro da comunidade joanina é digna de nota: nós amamos porque fomos amados. O nosso amor é sempre um ato segundo em resposta ao ato primeiro do amor de Deus e de Cristo. Antes de exigir que amemos, Deus nos ama, antes de sermos exortados a dar a vida pelos irmãos, conhecemos o amor de Cristo que deu sua vida por nós (cf. 1Jo 3,16). Provavelmente esta percepção se originou na observação de que Jesus, ao dar aos seus discípulos o novo mandamento do amor, subordinou o imperativo "que vos ameis" ao indicativo "assim como eu vos amei". Este fato está sumarizado na afirmação: "Nós amamos porque ele nos amou primeiro" (1Jo 4,19). Afirma a Carta Encíclica "*Deus caritas est*":

Dado que Deus foi o primeiro a amar-nos, agora o amor já não é apenas um "mandamento", mas é a resposta ao dom do amor com que Deus vem ao nosso encontro (...) Ele amou-nos primeiro, e continua a ser o primeiro a amar-nos; por isso, também nós podemos responder com o amor. Deus não nos ordena um sentimento que não possamos suscitar em nós próprios. Ele ama-nos, faz-nos ver e experimentar o seu amor, e desta "antecipação" de Deus pode, como resposta, despontar também em nós o amor (...) Amor a Deus e amor ao próximo são inseparáveis, constituem um único mandamento. Mas, ambos vivem do amor preveniente com que Deus nos amou primeiro. Deste modo, já não se trata de um "mandamento" que do exterior nos impõe o impossível, mas de uma experiência do amor proporcionada do interior. (BENTO XVI, 2005, n. 1, 17, 18).

## 2.2.2 A prática do amor na comunidade joanina

Na teologia da comunidade joanina o amor de Deus tem que se traduzir em ações e obras concretas e jamais deve permanecer apenas no campo das ideias, da teoria, da retórica. Assim o autor exorta a comunidade: "Filhinhos, não amemos de palavra, nem de língua, mas de fato e de verdade" (1Jo 3,18). De acordo com Brown, é como se para a "tradição joanina" existisse um único mandamento que inclui todos os demais:

"Este é o meu preceito: amai-vos uns aos outros como eu vos amei" (Jo 15,12). "Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros" (Jo 13,35). O autor da epístola também, embora fale de mandamentos (no plural), traduz tudo em amor fraterno (1Jo 3,22-24;4,21;5,3). O único mandamento específico que ele pode citar é "amarmos uns aos outros, como ele nos deu o mandamento" (1Jo 3,23); "E este mandamento dele recebemos: aquele que ama a Deus, ame também o seu irmão" (1Jo 4,21). (...) Consequentemente, o único pecado específico que o autor menciona, quando ataca os separatistas e seu descaso em observar os mandamentos, é não amar os irmãos (1Jo 2,9-11; 3,11-18; 4,20) (cf. BROWN, 1983, p. 137).

Como Jesus manifestou o seu amor dando a sua vida por nós, assim ninguém dá maior prova de amor do que aquele que oferece a própria vida pelos irmãos ("Nisto conhecemos o amor: que Cristo deu a sua vida por nós; e devemos dar nossa vida pelos irmãos", 1Jo 3,16). Este é um fato que a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* destaca:

O ato supremo de amor, a doação que Jesus Cristo fez de sua vida, é usado pelo autor como referencial para o amor que deve nortear a comunidade. Da mesma forma como "Cristo deu sua vida por nós", nós devemos "dar a nossa vida pelos irmãos" (1Jo 3,16). A consagração da vida do cristão a Deus deve ser irrestrita, mas, também, a história da igreja e a caminhada da humanidade estão pontuados por atos notáveis de desprendimento e amor de pessoas que, literalmente prontificaram-se a morrer e deram suas vidas, para o bem de seus irmãos e seus semelhantes (*LUMEN GENTIUM*, 1964, n.42).

Todavia o exemplo usado pelo autor para exemplificar o "dar a vida a favor dos irmãos", não é morrer, mas ver as necessidades do irmão e supri-las: "Aquele que possui recursos deste mundo, e vir a seu irmão padecer necessidade, e fechar-lhe o seu coração, como pode permanecer nele o amor de Deus?" (1Jo 3,17). Parafraseando o texto e colocando-o na forma positiva, temos: "Aquele que tem recursos

e vê seu irmão passar necessidade e a supre, nele permanece o amor de Deus". A colocação do autor é prática e realista. Existem os que têm "recursos" e os que têm "necessidades". Este contraste é uma constante e existe tanto nas comunidades cristãs quanto na sociedade em geral, tanto no passado quanto em nossos dias. Mesmo que a gama das necessidades humanas seja inumerável, o texto, pelo seu fraseado, destaca as necessidades materiais. Os "necessitados" são, preferencialmente os pobres.

A Igreja, assumindo como própria a missão do Senhor, anuncia o Evangelho a todo o homem e mulher, preocupando-se pela sua salvação integral. Mas, com uma atenção especial, uma verdadeira "opção preferencial", ela dirige-se a quantos se encontram em situação de maior debilidade e, conseqüentemente, de maior necessidade" (VITA, 1996, n. 82).

De acordo com 1Jo 3,17, a ação a favor dos necessitados começa com o olhar: "Aquele que vir<sup>29</sup> a seu irmão padecer necessidade". Uma pessoa deve ter a visão das necessidades dos indivíduos. Ela enxerga o Lázaro à sua porta, o assaltado à beira do caminho, o desabrigado que precisa ser amparado e atende a essas necessidades. Toda ação diacônica começa com uma visão das necessidades que resulta numa ação concreta de supri-las. Esta visão inspirou a afirmação da Exortação Apostólica *Vita Consecrata*:

A busca da beleza divina impele as pessoas consagradas a cuidarem da imagem divina deformada nos rostos de irmãos e irmãs: rostos desfigurados pela fome, rostos desiludidos pelas promessas políticas, rostos humilhados de quem vê desprezada a própria cultura, rostos assustados pela violência cotidiana e indiscriminada, rostos angustiados de menores, rostos de mulheres ofendidas e humilhadas, rostos cansados de migrantes sem um digno acolhimento, rostos de idosos sem as mínimas condições para uma vida digna (VITA, 1996, n. 75)<sup>30</sup>.

Em muitos momentos na história a Igreja numa macrovisão profética enxergou, além das necessidades individuais, os problemas estruturais, políticos, econômicos, sociais, que causam as necessidades ou nelas aprisionam as pessoas. Nas Conferências Episcopais de Medellin (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992) o Episcopado da América Latina e do Caribe enxergou as profundas necessidades dos marginalizados latino-americanos. Em Medellin (1968, 1.1) se afirmou que

---

<sup>29</sup> O termo grego para "ver", *theoreo*, de acordo com Strong (2005, g2334), significa: ser um espectador, ver, observar, olhar atentamente, ter uma visão de, examinar, perceber com os olhos, discernir, distinguir, averiguar.

<sup>30</sup> Este escrito fundamenta-se no texto da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Santo Domingo, nº 178, de 1992.

existem muitos estudos sobre a situação do homem latino-americano. (...) Em todos eles se descreve a miséria que marginaliza grandes grupos humanos em nossos povos. Essa miséria, como fato coletivo, se qualifica de injustiça que clama aos céus. Por isso, para nossa verdadeira libertação, todos os homens necessitam de profunda conversão para que chegue a nós o "Reino de justiça, de amor e de paz".

Em Puebla (1979, n. 1134) o episcopado se referiu à "necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação". Em Santo Domingo o episcopado reenfatizou que

descobrir nos rostos sofredores dos pobres o rosto do Senhor (Mt 25,31-46) é algo que desafia todos os cristãos a uma profunda conversão pessoal e eclesial. Na fé encontramos os rostos desfigurados pela fome, consequência da inflação, da dívida externa e das injustiças sociais; os rostos desiludidos pelos políticos que prometem, mas não cumprem; os rostos humilhados por causa de sua própria cultura, que não é respeitada, quando não desprezada; os rostos angustiados dos menores abandonados que caminham por nossas ruas e dormem sob nossas pontes; os rostos sofridos das mulheres humilhadas e desprezadas; os rostos cansados dos migrantes que não encontram digna acolhida; os rostos envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho dos que não têm o mínimo para sobreviver dignamente. O amor misericordioso é também voltar-se para os que se encontram em carência espiritual, moral, social e cultural" (SANTO DOMINGO, 1992, n. 178).

### 2.3 ORIENTAÇÕES PARA A VIDA CONSAGRADA A PARTIR DA COMUNIDADE JOANINA

A teologia da comunidade joanina em todos os textos, destacando a perícoppe de 1Jo 3,16-18, com sua ênfase no amor e no serviço, é uma fonte de orientação e inspiração para os que optaram pela vida consagrada. Entre estas percepções listamos:

- a) A essência do ser divino é amor: "Deus é amor" (1Jo 4,8). O amor de Deus é um amor irrestrito que abrange, envolve, o "mundo" (Jo 3,16) inteiro de forma incondicional. Este amor "é manifestado à humanidade através da morte de Jesus Cristo, seu Filho, cujo sacrifício cancelou os pecados dos homens. Se quisermos saber o que é o amor o veremos supremamente neste ato" (MARSHALL, 2007, p. 466).
- b) O amor precisa ser "conhecido" o que implica em uma experiência pessoal e não em um mero conhecimento teórico.



- c) "O amor a Deus deve ser expresso na obediência ao seu mandamento, que nos ordena amar uns aos outros" (MARSHALL, 2007, p. 466).
- d) O nosso amor é sempre uma resposta ao amor de Deus que nos amou primeiro. A dádiva do amor de Deus nos capacita a amar ao nosso próximo.
- e) O sacrifício de Cristo "dando a sua vida por nós" foi o ato culminante de sua consagração a Deus. Em obediência à vocação divina (cf. Jo 4,32-34), renunciou à constituição uma família a fim de estar completamente disponível para a sua missão (cf. Jo 17,4). Deste modo a consagração de Cristo é exemplo, inspiração e força, para todos os que, respondendo ao chamado de Deus, consagram sua vida de forma incondicional a Deus optando pela vida célibe<sup>31</sup> por causa do Reino de Deus.
- f) O autor joanino sublinha na primeira carta que Cristo serviu dando sua vida na cruz e, no evangelho, apresenta Jesus como o Servo que lavou os pés dos discípulos (cf. Jo 13,1-17)<sup>32</sup>. Na tradição joanina, pelo fato de Jesus ter lavado os pés dos discípulos, devemos lavar os pés uns dos outros e, assim como deu a vida por nós, devemos dar a vida pelos irmãos. Este "dar a vida" é interpretado pelo autor como ver as necessidades dos irmãos e supri-las.
- g) O amor de Deus não deve ser apenas conhecido, mas deve "permanecer" no coração. Esta palavra, *meno*, era um conceito chave para a comunidade joanina. Não se trata apenas de conhecer o amor de Cristo, mas de permanecer em Cristo (cf. Jo 15,4-7) como um ramo na videira, e permanecer no amor de Cristo (cf. Jo 15,9-10) e de Deus (cf. 1Jo 3,17). Quem

---

<sup>31</sup> A palavra "célibe", referindo-se àquele que não casou, que está solteiro, ou como sinônimo de "celibatário", é usual no espanhol e não aparece nos verbetes dos dicionários de língua portuguesa. Todavia é usada frequentes vezes em nosso vernáculo, como pode ser observado nos sites a seguir relacionados, todos acessados em 15.10.2010:

<<http://www.dicionarioinformal.com.br/definicao.php?palavra=c%E9libe&id=9573>>;

<<http://pt.wikilingue.com/es/Celibato>>. Merece destaque o uso do termo no texto "Apreciando as objeções contrárias ao celibato sacerdotal" disponível em

<<http://blog.cancaonova.com/vidanova/2009/01/06/apreciando-as-objecoes-contrarias-ao-celibato-sacerdotal>>

<sup>32</sup> Este ato de amor e serviço está relatado no evangelho de João em lugar da instituição da Eucaristia. Isso levou Bortolini e Bazaglia (2007, p. 53) a afirmar que "o amor era o único sacramento da presença de Jesus Cristo na comunidade. As comunidades joaninas eram ousadas. Não precisavam de sacramentos porque o amor era o grande sacramento". Jesus como o Servo direciona o serviço da comunidade. Contudo as palavras de Jesus sobre o "Pão da Vida" e sobre "comer sua carne e beber o seu sangue" (cf. Jo 6,26-65) podem ser inferências joaninas acerca da eucaristia.

“fecha seu coração para o irmão em suas necessidades, nele o amor de Deus não permanece” (cf. 1Jo 3,17).

### 3. A VIDA CONSAGRADA

#### 3.1. DEFINIÇÃO TEOLÓGICA DAS COMUNIDADES DE VIDA CONSAGRADA

Uma comunidade de vida consagrada é “igreja”, é parte da Igreja, é um “instrumento da grande orquestra que é a igreja” (VANIER, 2006, p. 294), é um dos múltiplos ministérios que brotam no solo fecundo da igreja. A comunidade de vida consagrada não se compreende de forma independente da igreja, mas, como parte da igreja, realiza em seu nome o ministério específico inserido em sua vocação fundacional.

Uma comunidade de vida consagrada é uma instituição que remonta a Jesus Cristo.

Jesus renunciou efetivamente a formar uma família; seu projeto, porém, era dedicar-se totalmente, de alma e corpo, a formar a família do Reino de Deus na qual deviam ingressar todos os homens. Iniciou semelhante macroprojeto constituindo a pequena comunidade “dos que estavam com ele” (Mc 3,14). (...) Não deixa de ser evocativo o fato de que Jesus não viveu o celibato da “celibatária”, daquele que vive só, Mas o celibato da comunhão. Sua virgindade não foi esterilidade; logrou criar em torno de si um âmbito em que os homens fraternizavam, se encontravam, atuavam concordemente (GARCÍA, 1994, p. 128b).

Ele chamou os discípulos como indivíduos, todavia, com eles formou uma comunidade. Ele inaugurou “aquela nova família da qual haveriam de fazer parte, ao longo dos séculos, quantos estivessem prontos a ‘cumprir a vontade de Deus’ (cf. Mc 3,32-35) (VITA, 1996, n. 41)

O discípulo de Cristo está inserido na igreja, contudo algumas pessoas, por chamado de Deus, “ingressam numa comunidade religiosa com o desejo de aí viver, e de outra maneira, o fato comum cristão da fraternidade” (cf. ASIAÍN, 1994, p. 192a). Estas comunidades são locais onde pessoas, renunciando ao casamento, vivem juntas em amor fraternal, direcionadas pela mesma visão de ministério, mas é mais do que isto, “é um lugar de ressurreição, uma corrente de vida: um coração, uma alma, um espírito. É formada por pessoas muito diferentes que se amam, movidas pela mesma esperança e celebrando o mesmo amor” (VANIER 2006, p. 78).

Kearns (cf. 1999, p. 33-38) define teologicamente a vida em comunidade afirmando que "a vida comunitária religiosa é, ou melhor, quer ser uma realização histórica da comunhão trinitária, vivida em fraternidade livre, e a serviço do homem e do mundo". Elucidando, a definição aclara que a comunidade pelo fato de que "não é", mas "quer ser", está sempre num devir em busca da realização plena de sua finalidade. A vida da comunidade se realiza no atual momento histórico. Não vive no passado, nem num futuro idealizado, mas vive a concretude da graça e da salvação de Deus no presente. Ela é expressão da "comunhão trinitária" e a pericorese trinitária é o fundamento e o exemplo dos vínculos que devem existir nela. A fraternidade é "livre" porque não são as pessoas que escolhem com quem irão conviver, mas é Deus quem coloca pessoas juntas para ajudá-las em sua vida de consagração e de serviço. Ele salienta que "aqui entra a questão do carisma fundacional da congregação que aponta para algum serviço evangélico em favor de um grupo especial na Igreja ou no mundo" (KEARNS, 1999, p. 37).

### 3.2. CONCEITOS DE VIDA CONSAGRADA

#### 3.2.1 Na Igreja Católica Romana

No âmbito católico a expressão "vida consagrada", mesmo incluindo a ideia da dedicação pessoal e individual a Deus, é um termo definido de forma mais precisa. O Cardeal Dom Frei Cláudio Hummes, Arcebispo de São Paulo e depois prefeito da Congregação para o Clero na Cúria Romana, explica:

Quando a Igreja fala de Vida Consagrada, está falando de uma vocação, que tem várias modalidades de vida dentro da Igreja. Seguem essa vocação os Monges e Monjas, os Religiosos e Religiosas, das Ordens, Congregações e Institutos Religiosos. Além desses, existem os membros dos Institutos Seculares, bem como os consagrados e as consagradas de assim chamadas "Novas Comunidades", muitas das quais nasceram dentro de Movimentos eclesiais relativamente recentes ou formam seu núcleo central. Há também a Ordem das Virgens consagradas, restaurada por Paulo 6º a partir do Concílio Vaticano 2º, cujos membros não constituem comunidade de vida, mas vivem no mundo, tendo consagrado sua virgindade a Cristo para o testemunho e o serviço na sua respectiva diocese". (VIDA CONSAGRADA, 2010)

O conceito de vida consagrada, na Igreja Católica, está intrinsecamente ligado ao tripé dos "conselhos evangélicos", ou seja, a profissão dos votos de castidade, pobreza e obediência. Hausman (2004, p. 1840,1) informa que "o conceito de 'vida consagrada' designa hoje, de maneira privilegiada, todas as formas de vida eclesial marcadas, no catolicismo romano, pela profissão dos conselhos evangélicos. É a profissão destes conselhos, num estado de vida estável reconhecido pela igreja, que caracteriza a 'vida consagrada' a Deus". O documento conciliar, *Lumen Gentium* (1964, n. 43) sublinha a relevância dos "conselhos evangélicos" para a vida da Igreja:

Os conselhos evangélicos de castidade consagrada a Deus, de pobreza e de obediência, visto que fundados sobre a palavra e o exemplo de Cristo e recomendados pelos Apóstolos, pelos Padres, Doutores e Pastores da Igreja, são um dom divino, que a mesma Igreja recebeu do seu Senhor e com a Sua graça sempre conserva. A autoridade da Igreja, sob a direção do Espírito Santo, cuidou de regular a sua prática e também de constituir, à base deles, formas estáveis de vida.

### 3.2.2 Nas igrejas evangélicas<sup>33</sup>

Na Igreja católica a locução “vida consagrada” implica tanto na devoção particular de uma pessoa a Deus, quanto na vida religiosa numa comunidade fraterna. Nas igrejas evangélicas, porém, a expressão “vida consagrada” não é utilizada para se referir à vida numa congregação religiosa. Ela é usada precipuamente para definir uma vida de dedicação pessoal a Deus, seja qual for o estado da pessoa: solteira ou casada, envolvida em trabalhos seculares ou num ministério religioso, pertencente ou não, a alguma entidade religiosa. Como um exemplo desse conceito de vida consagrada temos a palavra do pastor Walter Baptista:

---

<sup>33</sup> “Nos países anglo-saxões, onde a Reforma Protestante eclodiu no século XVI, o termo ‘evangélico’ é usado para definir quase todas as doutrinas cristãs protestantes. Na Alemanha, berço do luteranismo, seu uso chega a ser mais específico: é comum se referir aos membros da Igreja Luterana como evangélicos, excluindo-se o resto dos protestantes. Já no Brasil, quando se fala de evangélicos, trata-se de uma forma genérica de se referir às correntes protestantes pentecostais e neopentecostais surgidas somente no século XX. De forma simplificada, pode-se dizer que todo evangélico é protestante, mas nem todo protestante se considera evangélico” (VEJA-ONLINE, 2010). Mesmo podendo-se usar a expressão “protestante”, pela razão alegada se usará, nesta dissertação, a expressão “Igreja Evangélica” e “evangélico”

Consagração é um ato definido. A vida cristã se inicia quando a pessoa enfrenta a Deus e é confrontada com o seu pecado. A consagração ocorre como ato definido quando o crente reconhece sua dependência, sua limitação, sua necessidade de separação para Deus, (se) entrega a Deus. (...) Jacó já havia sido escolhido pelo Senhor, mas, sua entrega se deu num momento definido: na sua luta com Deus no ribeiro de Jaboque. Nos termos do texto básico (2Cr 7,14), a consagração vem quando o crente se humilha, quando busca a face do seu Deus, quando se volta da fraqueza de uma vida de pobreza espiritual para as largas avenidas da bênção divina e para as incontáveis riquezas as Sua graça (BAPTISTA, 2010).

### 3.2.3 Nesta dissertação

A vida consagrada, na visão desta dissertação, é um estilo de vida adotado por pessoas que pertencem a entidades de vida religiosa e se fundamenta, igualmente, num tripé: o celibato, que coloca a pessoa numa disponibilidade total para a realização de sua vocação ministerial; a diaconia, compreendida como o serviço prestado a Deus no serviço aos irmãos, especialmente os mais carentes e necessitados; e a *koinonia*, entendida como a vida de comunhão dentro de uma comunidade de vida fraterna.

Este estilo de vida consagrada é vivenciado pelas Irmãs Diaconisas que integram a Irmandade Evangélica Betânia, objeto de estudo de caso nesta dissertação.

## 3.3 A VIDA CONSAGRADA E A ESPIRITUALIDADE

Kearns (1999, p. 12) pondera que na visão tradicional a "entrada para vida consagrada tem como objetivo chegar até um 'estado de perfeição'. A conclusão que perdurou nos últimos séculos foi que a 'perfeição' pertencia somente ao estado da consagração religiosa. Não se poderia chegar à perfeição nos outros estados de vida como o matrimônio, a vida de solteiro ou o sacerdócio. A vida religiosa manteria um monopólio sobre a 'perfeição'". Mas, como destaca, após o Concílio Vaticano II

declarar na *Lumen Gentium* (1964, n. 110 [sic])<sup>34</sup> "que o dom da santidade na Igreja é universal" e que "todos os batizados são chamados à santidade pelo sacramento do batismo" e que, por conseguinte, "a santidade não é mais propriedade pessoal dos religiosos "..., houve uma crise de identidade entre eles e um "abandono impressionante da vida consagrada", pois "muitos descobriram que sua motivação para serem religiosos, isto é, a procura de um estado de perfeição, estava errada, e que poderiam conseguir essa mesma finalidade em outras vocações, especialmente no casamento". Portanto

o objetivo da vida consagrada não deve ser a busca da santidade, pois este dever de procurar a santidade não vem da vida consagrada, mas do próprio sacramento do batismo. (...) O estado de santidade na vida consagrada deve ser o resultado de algo mais profundo, mas não pode ser a meta, já que somos obrigados a buscar essa mesma santidade pelo sacramento do batismo. (KEARNS, 1999, p. 12)

Kearns (1999, p. 21) mesmo afirmando que é praticamente impossível viver a consagração sem os "três valores evangélicos", considera que "eles são o meio e não o fim. O fim é viver o Primado do Absoluto, ou viver a aliança do batismo numa forma radical". Ele igualmente esclarece que a vida consagrada baseada nos três votos não foi fundada por Jesus Cristo e tem apenas inspiração bíblica e não um fundamento nas Escrituras.

Sempre foi ensinado que os três textos bíblicos, que se referiam aos três conselhos evangélicos, pobreza, castidade e obediência, provavam que Jesus Cristo instituiu a vida consagrada. (...) Agora os peritos bíblicos estão dizendo-nos que esses textos não somente nada tinham a ver com a instituição da vida religiosa, como também nada indicam especificamente sobre os votos religiosos como os conhecemos. Acreditávamos que Cristo mesmo tivesse fundado a vida religiosa nos tempos do Novo Testamento e, de repente, descobrimos que isso não era verdade, o que, em alguns, causou uma crise de identidade. (...) A vida religiosa começou somente no século quatro. E começou não porque Cristo a fundou, mas por causa de algumas circunstâncias eclesiais daquele tempo. Os Padres do deserto nunca escreveram que Jesus fundou a vida consagrada. Por isso, a vida consagrada não tem uma fundação bíblica. (...) Podemos dizer que a vida consagrada tem uma inspiração bíblica, mas não um fundamento bíblico. (KEARNS, 1999, p. 13-14).

---

<sup>34</sup> Com mais propriedade (o tópico 110 não existe no documento): LG, 32 "Portanto, ainda que, na Igreja, nem todos sigam pelo mesmo caminho, todos são, contudo, chamados à santidade, e a todos coube a mesma fé pela justiça de Deus (cfr. 2Pe 1,1)"; LG 39 "Todos na Igreja, quer pertençam à Hierarquia quer por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade, segundo a palavra do Apóstolo: "esta é a vontade de Deus, a vossa santificação" (1Ts 4,3; cfr. Ef. 1,4)".

As "circunstâncias eclesiais" que motivaram a emergência dos padres do deserto foi a decadência da Igreja cristã após sua institucionalização pelo Imperador Constantino através do edito de Milão em 313 d.C. Os padres do deserto, "queriam apenas uma coisa: viver a aliança do seu batismo de uma forma radical", uma aliança que fala do amor, amor a Deus de todo o coração alma e entendimento e amar ao próximo como a si mesmo (cf. KEARNS, 1999, p. 19).

Contudo, mesmo que a santidade ou a "perfeição" não seja a meta da vida consagrada, ela é um instrumento que facilita uma vida de espiritualidade e relacionamento com Deus. Quem consagra sua vida a Deus aceitando os três votos, demonstra um amor incondicional a Deus e uma aceitação do "Primado do Absoluto" numa escala superior a uma pessoa que vive sua vida cristã como casado ou solteiro não consagrado. Esta visão Kearns deixa transparecer em vários momentos:

A expressão que os pais do deserto usaram para descrever esse ser da vida consagrada foi: vivência do "Primado do Absoluto". Significa que, na vida do consagrado, há somente um absoluto que é Deus. Por isso, todo o resto é secundário, relativo, ou como diria São Paulo, todo o resto "é perda" (KEARNS, 1999, p. 19).

Esse convite para seguir o Mestre foi um convite para uma consagração na radicalidade (Mc 10,32; Lc 18,31). Para poderem viver essa consagração total a Deus, Cristo colocou diante dos doze três renúncias essenciais para que assumissem a mesma missão e o mesmo destino do Mestre. (...) Quem quiser viver o Primado do Absoluto também precisa acolher e viver os mesmos três valores vividos por Cristo encarnado e pelos doze discípulos-apóstolos. (...) Não se pode viver a consagração sem viver também os três valores-renúncias que Cristo mesmo viveu e apresentou aos doze para que pudessem continuar sua missão e seu destino. (...) Essas três renúncias-valores eram: renúncia a todos os bens materiais (voto de pobreza); renúncia a todo o parentesco (voto de castidade) e carregar a cruz em obediência radical diante da vontade do Pai (voto de obediência) (KEARNS, 1999, p. 66,7).

Dos três votos, o do celibato é apresentado de forma especial como expressão de um amor indiviso<sup>35</sup> e de uma dedicação radical à Deus e à sua causa. Todavia, a visão de que o Primado do Absoluto, e a consagração indivisa<sup>36</sup> a Deus, é uma decisão adotada de forma peculiar por quem aceita viver os conselhos evangé-

---

<sup>35</sup> A locução "amor indiviso" não significa um amor exclusivo, mas prioritário. Amar a Deus de forma "indivisa", prioritária, ao contrário de ser excludente, abre o coração do amante para incluir outros.

<sup>36</sup> A expressão "consagração indivisa", usada várias vezes neste trabalho, deve ser entendida de duas maneiras. Em primeiro lugar indica a dedicação íntima e integral da vida a Deus que cada cristão deve realizar, tanto os cristãos "leigos" quanto os "religiosos", de modo que não sirvam "a dois senhores" (cf. Mt 6,24). Em segundo lugar é usada para definir a decisão de quem optou pela vida célibe de modo a renunciar às ocupações e preocupações da vida familiar e conjugal podendo, assim, estar inteiramente livre para dedicar sua vida e seu tempo de forma "indivisa" à tarefa e vocação para a qual Deus o chamou.



licos, mormente o celibato<sup>37</sup>, deve ser avaliada à luz do fato de que a busca da santidade e da consagração a Deus emana, não da vocação para a vida consagrada, mas do “ser” cristão. Todos os cristãos, como decorrência de sua aliança com Deus consagrada pelo batismo, devem viver o Primado do Absoluto e a consagração indivisa a Deus. Não obstante seja lembrado que vários textos bíblicos sugerem que a renúncia ascética do casamento, da vida ao lado de uma esposa e da vida sexual ativa, são expressões de um amor radical ao Senhor e à sua causa<sup>38</sup>.

O contexto no qual se vive esta realidade pode mudar, mas os desafios, as lutas, as dificuldades e as gratificações são, *mutatis mutandis*, semelhantes. A vida célibe é um anúncio profético num mundo de valores calcados no egoísmo e no hedonismo de um amor e de uma entrega radical a Deus e ao próximo (cf. KEARNS, 1999, p. 28). Mas, também, a vida conjugal vivida num relacionamento amoroso e fiel é um testemunho diante do mundo da realidade do amor de Deus. Se a vida religiosa é comparada ao sacrifício do holocausto do Antigo Testamento (cf. KEARNS, 1999, p. 25) o apóstolo Paulo, usando a imagem do holocausto em Romanos 12,2<sup>39</sup>, exorta todos os cristãos a se colocarem no altar num sacrifício completo a Deus. A exigência do Mestre de que seus discípulos deveriam negar-se a si mesmos e a cada dia tomar a cruz<sup>40</sup> são dirigidas a todos os que querem segui-lo, o que inclui os chamados para a vida consagrada, mas envolve, igualmente, a totalidade dos cristãos.

A exortação apostólica *Vita Consecrata*, mesmo sem resvalar para um pensamento elitista, deixa transparecer que aqueles que optam pela vida consagrada,

<sup>37</sup> A “existência ‘cristiforme’, proposta a tantos batizados ao longo da história, só é possível com base numa vocação especial e por um dom peculiar do Espírito. De fato, numa tal existência, a consagração batismal é levada a uma resposta radical no seguimento de Cristo pela assunção dos conselhos evangélicos, sendo o vínculo sagrado da castidade pelo Reino dos Céus o primeiro e mais essencial deles” (VITA, 1996, n. 14)

<sup>38</sup> Exemplos: Mt 19,12 – “Há outros que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus”; 1Co 7,32 – “Quem não é casado cuida das coisas do Senhor, de como agradar ao Senhor”; 1Co 7,34 – “a mulher, tanto a viúva como a virgem, cuida das coisas do Senhor, para ser santa, assim no corpo como no espírito”; Lc 14,26 – “Se alguém vem a mim e não aborrece (...) mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs e ainda a sua própria vida, não pode ser meu discípulo”; Lc 18,29-30 – “Respondendo-lhes Jesus: Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou mulher, ou irmãos, ou pais, ou filhos, por causa do reino de Deus, que não receba, no presente, muitas vezes mais e, no mundo por vir, a vida eterna”.

<sup>39</sup> “Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional”.

<sup>40</sup> Lc 14,26-27 “Grandes multidões o acompanhavam, e ele, voltando-se, lhes disse: Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs e ainda a sua própria vida, não pode ser meu discípulo. E qualquer que não tomar a sua cruz e vier após mim não pode ser meu discípulo”.

estão em uma posição singular e privilegiada. “O Filho” chama a todos “a um seguimento que dá orientação à sua existência. (...) A alguns, porém — concretamente às pessoas de vida consagrada —, Cristo pede uma adesão total, que implica o abandono de tudo (cf. Mt 19,27) para viver na intimidade com Ele e segui-Lo para onde quer que vá (cf. Ap 14,4) (VITA, 1996, n. 18). O mesmo documento considera que

na vida consagrada não se trata apenas de seguir Cristo de todo o coração, amando-O “mais do que o pai ou a mãe, mais do que o filho ou a filha” (cf. Mt 10,37), como é pedido a todo o discípulo, mas trata-se de viver e exprimir isso mesmo com uma adesão “conformativa” a Cristo da existência inteira, numa tensão totalizante que antecipa, por quanto possível no tempo e aos vários carismas, a perfeição escatológica” (VITA, 1996, 16).

Todavia as exigências de consagração a Deus e a vivência do Primado do Absoluto são desafios feitos pelo Senhor a todos os que querem segui-lo. A ascese que implica no destronamento das ambições centralizadoras do prazer, dos bens e do poder deve ser vivida por todos os cristãos, não importa o seu estado de vida. Essa realidade é tomada em consideração também no documento *Vita Consecrata* desde que, no texto abaixo, sob “pessoas chamadas” se entendam todos os cristãos.

A pessoa que se deixa seduzir (por Jesus), não pode deixar de abandonar tudo e segui-Lo. À semelhança de Paulo, considera tudo [*sic*] o resto como “perda, pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus”, não hesitando em reputar tudo o mais como “lixo, a fim de ganhar Cristo” (cf. Fl 3,8). A sua aspiração é identificar-se com Ele, assumindo os seus sentimentos e forma de vida. O deixar tudo e seguir o Senhor constitui um programa válido para todas as pessoas chamadas e para todos os tempos (VITA, 1996, n. 18).

Na apresentação do conceito de vida consagrada para os evangélicos é importante destacar que as exigências da vida cristã e do chamado ao discipulado são realidades que devem ser vivenciadas por todos os cristãos não importa qual seu chamado pessoal e individual.

### 3.4. O TRÍPLICE FUNDAMENTO DA VIDA CONSAGRADA

#### 3.4.1 O celibato

##### 3.4.1.1 A conceituação do celibato

Duas são as expressões principais usadas para se referir ao estado de vida de pessoas que renúnciam ao casamento “por amor ao reino dos céus”: celibato e castidade. Entende-se por celibato<sup>41</sup> a condição de vida de pessoas que renúnciam ao casamento e prática da sexualidade ativa. Anselm Grün (cf. 2009, p. 173,4) afirma que ela é, hoje, preferida na teologia das ordens religiosas. Kearns utiliza, preferencialmente, a expressão "castidade", ou "voto de castidade". A expressão "castidade" pode ser usada num sentido genérico como "a virtude que regula a sexualidade, segundo os valores do evangelho. É necessária a todas as pessoas, tanto para sua integridade pessoal como para o crescimento e desenvolvimento harmônico" (PUJOL, 1994, p. 135b). Num sentido restrito, castidade é a renúncia ao casamento e à prática da abstinência sexual daqueles que decidem pela "castidade consagrada" e, neste sentido, se confunde com a expressão “celibato”. O documento Pontifício "*Perfectae Caritatis*" (1965, n. 12) coloca vários critérios para a correta compreensão do conceito de castidade consagrada.

A castidade "por amor do reino dos céus" (Mt 19,12), que os religiosos professam, deve ser tida como exímio dom da graça. Liberta de modo singular o coração do homem (cf. 1Co 7,32-35), para que mais se acenda na caridade para com Deus e para com todos os homens. É, por isso, sinal dos bens celestes e meio aptíssimo pelo qual os religiosos alegremente se dedicam ao serviço de Deus e às obras de apostolado. Assim, dão testemunho diante de todos os cristãos daquele admirável consórcio estabelecido por Deus e que se há de manifestar plenamente na vida futura, pelo qual a Igreja tem a Cristo por seu único esposo.

Deste texto destacam-se os seguintes princípios para a compreensão da castidade consagrada:

---

<sup>41</sup> Do latim *caelibátus* ou *coelibátus* "estado de solteiro", HOUAISS (2009).

- a. Sua motivação é o "amor ao reino dos céus";
- b. É um dom da graça de Deus dado, seletivamente, a alguns indivíduos;
- c. Seu objetivo é libertar de envolvimento, tornando o vocacionado livre para o amor indiviso a Deus e a humanidade;
- d. Tem como finalidade o serviço a Deus e a prática de obras de apostolado;
- e. É um sinal de realidades escatológicas.

O celibato no conceito católico-romano tem um caráter vitalício, como pontua o Código de Direito Canônico:

Os clérigos são obrigados a observar a continência perfeita e perpétua por causa do Reino dos céus; por isso, são obrigados ao celibato, que é um dom especial de Deus, pelo qual os ministros sagrados podem mais facilmente unir-se a Cristo de coração indiviso e dedicar-se mais livremente ao serviço de Deus e dos homens (Cân. 277 § 1)

O cardeal Dom Aloísio Lorscheider<sup>42</sup> numa entrevista à revista *Ultimato* (2002) expôs que o

celibato é uma característica da igreja de rito latino. Teve a sua primeira sanção no Concílio de Elvira, celebrado na Espanha em torno do ano 300. Esta obrigação do celibato foi mais tarde solenemente confirmada pelo Concílio de Trento, aos 11 de novembro de 1563. Antes do Concílio de Elvira o celibato não era obrigatório, mas a sua prática livre, à imitação de Cristo e dos apóstolos, era difundida entre os ministros sagrados fosse no Oriente, fosse no Ocidente. Em si o celibato não é requerido pela própria natureza do sacerdócio, embora possua uma estreita conveniência com o sacerdócio. A igreja no Ocidente, de rito oriental, aplica, substancialmente, as deliberações do Concílio Trullano, celebrado em Constantinopla em 693: os bispos são obrigados à continência absoluta; os sacerdotes, diáconos e subdiáconos não se podem casar após a ordenação. Os casados antes da ordenação continuam a viver com a esposa. O celibato é, pois, uma lei da Igreja Católica, não sem fundamento na Palavra de Deus, considerando-se a vida de Jesus Cristo e dos apóstolos.

O celibato, no conceito adotado neste trabalho, é a opção de vida de uma pessoa que, vocacionada por Deus e dotada do respectivo carisma, se abstém tanto do casamento como de uma vida sexual ativa, visando uma consagração indivisa a Deus e a prática do serviço cristão dentro da multiplicidade de ministérios no reino de Deus. A resposta das pessoas vocacionadas ao chamado de Deus é livre e espontânea e pode, de acordo com o contexto religioso, incluir um voto solene e perpétuo, ou, simplesmente, assumir a forma de um compromisso assumido de forma

---

<sup>42</sup> Falecido em 23 de dezembro de 2007.

temporária ou permanente. Na presente formulação entende-se que o celibato pode ser um compromisso assumido por um período limitado de tempo.

A castidade no contexto cristão se diferencia de outras formas de castidade, como as praticadas em outras religiões (cf. CELIBATO, 2010a) ou motivadas por convicções pessoais de qualquer ordem. A castidade consagrada cristã tem em Jesus Cristo e seu projeto de vida para o indivíduo, o exemplo e referencial. Diferencia-se, igualmente, da condição de alguém que não casou por falta de oportunidade, pois o celibato é uma opção de vida consciente e voluntária, enquanto o estado de solteiro pode ser involuntário e circunstancial. Garcia (1994, p. 122a) também deixa claro que, pelo fato do celibato ser um carisma, um dom do Espírito Santo, ele "não se confunde com o estado de solteiro ou (com o) celibato, que alguns homens ou mulheres assumem por livre decisão, ou a quem as circunstâncias da vida lho impõe"<sup>43</sup>.

#### 3.4.1.2 A fundamentação bíblica do celibato

##### 3.4.1.2.1 O ensinamento de Jesus Cristo

O texto de Mt 19,3-12 é um dos principais nos quais se fundamenta a teologia bíblica do celibato. Os textos paralelos se encontram em Mc 10,2-12 e em Lc 16,18, mas estes apresentam apenas o interdito de um novo casamento, sem mencionar a cláusula de exceção de Mateus. O texto de Marcos tem a característica de uma controvérsia entre Jesus e os fariseus, enquanto o de Mateus está redigido em torno de duas perguntas dos fariseus ("É lícito ao marido repudiar a sua mulher por qualquer motivo?"; "Por que mandou, então, Moisés dar carta de divórcio e repudi-

---

<sup>43</sup> Apesar das diferenças entre a vida célibe e a vida solteira, Grün (2009, p. 181,2) comenta que, de fato, ela não é tão grande, pois ambos, solteiros e celibatários, devem aceitar sua condição de vida e a ambos se propõe a mesma tarefa de "viver vidas realizadas". Ele afirmou: "Tenho que renovar sempre minha decisão que tomei quando tinha 19 anos e trazê-la para minha situação atual. E um solteiro tem de entender-se também com o seu viver só e dizer 'sim' a ele para que possa ir vivendo bem".

ar?") e uma observação dos discípulos ("Se essa é a condição do homem relativamente à sua mulher, não convém casar")<sup>44</sup>.

A construção redacional do texto mateano deixa claro que o *logion* sobre os eunucos foi acrescentado com o objetivo evidente de vincular a sentença sobre aqueles que "não casam porque receberam de Deus a compreensão deste conceito" (v.11) com o dito sobre os que "a si mesmos se fazem eunucos por amor ao reino dos céus" (v.12).

A palavra de Jesus sobre o "não casar" (v.11) foi motivada por uma pergunta dos fariseus acerca do divórcio, sobre a licitude do marido de repudiar a sua esposa. As escolas rabínicas dividiam-se em duas acerca da interpretação do texto de Dt 24.1: "Se um homem tomar uma mulher e se casar com ela, e se ela não for agradável aos seus olhos, por ter ele achado coisa indecente nela, e se ele lhe lavar um termo de divórcio, e lho der na mão, e a despedir de casa...". A escola de Hillel era liberal e considerava que qualquer coisa que desagradasse ao marido na esposa lhe permitiria o divórcio. A escola de Shammai, mais conservadora, considerava apenas o adultério como razão para a separação<sup>45</sup>.

Os fariseus inquiriram Jesus para saber qual a sua posição diante desta controvérsia hermenêutica e ética. "A pergunta deles foi estruturada de tal forma a induzir Jesus a declarar o que ele considerava ser motivo justo para o divórcio. Por quais motivos poderia um homem divorciar-se de sua esposa? Por um só motivo, por diversos motivos, ou por nenhum motivo?" (STOTT, 1981, p. 90).

Jesus Cristo em vez de entrar numa controvérsia exegética sobre o texto de Deuteronômio, ou tomar posição diante dos ensinamentos rabínicos, chama a atenção para a vontade original de Deus expressa em Gênesis 1 e 2. Deus fez o ser humano como homem e mulher e, ao se unirem pelo vínculo do matrimônio, já não são dois, mas uma só carne e acrescenta: "O que Deus ajuntou o homem não deve separar"

<sup>44</sup> De acordo com Aparício (1994, p. 106), Mateus, em vez de terminar com conclusão clara, semelhante à xxx de Marcos (10,12), finaliza com uma frase que intencionalmente nos situa diante de um *mashal*. "Quem pode entender entenda" (v. 12d). O dito sobre os eunucos foi acrescentado por Mateus ao ensinamento-discussão sobre o matrimônio-divórcio.

<sup>45</sup> Stott explica que "o Rabi Shammai adotava uma linha rigorosa e ensinava, com base em Deuteronômio 24,1, que a única base para o divórcio era grave ofensa matrimonial, algo evidentemente 'impróprio' ou 'indecente'. Contudo Hillel interpretava o termo 'indecente', 'impróprio' da maneira mais ampla possível para incluir as mais triviais ofensas de uma esposa. Se ela se mostrasse uma cozinheira incompetente e queimasse o jantar do marido, ou se ele perdesse o interesse nela por causa da sua falta de atrativos ou porque se apaixonasse por alguma outra mulher mais bonita, estas coisas eram 'impróprias' e justificavam o seu divórcio" (STOTT, 1981, p. 89-91).

(Mt 19,6). Jesus toma uma posição contrária ao divórcio. "Eu, porém, vos digo, quem repudiar sua mulher, não sendo por causa de relações sexuais ilícitas, e casar com outra comete adultério" (Mt 19,9)<sup>46</sup>. Diante desta afirmação os discípulos exclamaram: "Se essa é a condição do homem relativamente à sua mulher, não convém casar" (Mt 19,10). Jesus esclarece: "Nem todos são aptos para receber este conceito, mas apenas aqueles a quem é dado" (Mt 19,11).

A expressão usada na ARA, "Nem todos são aptos para receber (*choreo*) este conceito, mas apenas aqueles a quem é dado", poderia ser parafraseada por: "Nem todos têm espaço na sua mente para captar este conceito", pois o verbo "*choreo*" está no presente do indicativo e significa, de acordo com Strong (2005, g5562): "deixar espaço, fazer espaço, dar lugar, recuar". Rienecker (1985) expõe: "conseguir lugar, ter lugar para, conter, compreender, entender". Deste modo o NTI traduz literalmente. "Não todos têm lugar para (esta) palavra". O NTIA igualmente: "Não todos aceitam/admitem este preceito". Não é uma questão de aptidão, mas de entendimento, compreensão. Assim o entende Aparício (1994, p. 108) quando se refere ao "dom da compreensão".

Esta compreensão, este espaço mental, para apreender um conceito como "não casar", pelo fato de contrariar o caminho normal do homem e da mulher que é unir-se um ao outro em casamento (cf. Gn 1,27; 2,24), é, no dizer de Cristo, apenas "para quem é dado" (*dídomi*) (Mt 19,11). Este verbo está na voz passiva, portanto a capacidade de compreender e aceitar o conceito de "não casar por amor ao reino dos céus" é algo que é dado por Deus a determinadas pessoas. "Vale dizer, somente Deus pode dar essa compreensão do Reino dos céus que leva alguns a abraçarem o celibato. Com efeito, Deus é o sujeito do verbo conceder, um passivo teológico"<sup>47</sup> (APARÍCIO, 1994, p. 108). É um carisma cuja finalidade não é a negação do casamento e seus valores, mas outros imperativos do reino de Deus. O celibato é dado, é um carisma que é concedido, visando outro fim. Não um fim maior, como se fosse um valor superior ao casamento, mas é uma outorga motivada pelas exigên-

---

<sup>46</sup> A exceção mateana: "quem repudiar sua mulher, não sendo por causa de relações sexuais ilícitas" (Mt 19,9; cf. Mt 5,32) tem dado margem a muitas controvérsias a começar pelo fato de que é usada nos sinóticos tão somente por Mateus. A discussão sobre o significado e o alcance dessa restrição, se possibilita ou não um novo casamento a quem se divorciou, ultrapassa os objetivos deste trabalho que focaliza tão somente a renúncia ao casamento, o celibato, por razões vocacionais.

<sup>47</sup> De acordo com Barbaglio, (1989, p. 163) o "passivo teológico" é uma configuração literária que subentende "a Deus como completamente agente".

cias de tarefas específicas que uma pessoa é chamada a realizar no reino de Deus. Por conseguinte "o indivíduo não pode permanecer celibatário com êxito sem a ajuda de Deus, sem estar munido do propósito de Deus, sem o 'dom' de Deus" (CHAMPLIN, s/d, p. 483).

A esta passagem sobre o carisma do celibato, o "não casar" (v.11), o texto mateano acrescenta um *logion* de Jesus sobre os eunucos. Os eunucos são mencionados em três sentidos: aqueles a quem fatalidades da natureza fizeram nascer com esta deficiência ("há eunucos de nascença", v.12), pessoas que se tornaram eunucos pela violência dos homens ("há outros a quem os homens fizeram tais", v. 12) e pessoas "que a si mesmas se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus" (v.12). Este *logion* é concluído com a observação de Jesus. "Quem é apto para o admitir admita" (v.12). Esta expressão se refere aos eunucos voluntários, por opção pessoal, pois não teria sentido relacioná-lo aos eunucos compulsórios. Os que foram forçados a se tornarem eunucos não têm a possibilidade de admiti-lo ou não. O quanto muito podem se resignar diante de uma situação irreversível.

Neste *logion* sobre os eunucos Jesus usa o verbo "*choreo*" no infinitivo ("admitir") e no imperativo ("admita"). Dessa forma, por meio de uma redação habilmente construída, Mateus vincula "os que se fazem eunucos por amor ao reino" (v.12), com os que "não casam, pois lhes foi dado este dom" (v.11), mostrando que a palavra "eunuco" é aqui usada num sentido metafórico. "Os que se fazem eunucos por amor ao reino" é uma maneira figurada de Jesus se referir àqueles que renúnciam ao casamento por amor ao reino de Deus.

O primeiro e maior exemplo de quem se fez "eunuco por amor ao reino" é o próprio Jesus. Todavia, nenhum de seus discípulos o seguiu neste caminho de castidade consagrada<sup>48</sup>. Contudo, posteriormente, Paulo e Barnabé renunciaram ao casamento apesar de reconhecerem que tinham o direito de casar e de viajarem acompanhados por suas esposas (cf. 1Co 9,5).

O *logion* sobre os eunucos, anexado por Mateus à palavra sobre casamento-divórcio é considerado uma palavra autêntica de Jesus. Aparício (1994, p. 107), analisando várias possibilidades de autoria, conclui que "este dito preenche a maioria dos critérios hoje exigidos para poder remontá-lo ao Jesus da história. O mais acertado é dizer que foi pronunciado por Jesus, ainda que ignoremos quando".

---

<sup>48</sup> Cf. 1Co 9,5



Se esta palavra de Jesus teve outra ambientação do que a mateana, que o coloca no contexto casamento-divórcio, qual foi a motivação original do dito de Jesus? Aparício (cf. 1994, p. 107) sugere várias possibilidades. Jesus era amigo daqueles que o judaísmo oficial desprezava. "Segundo a legislação do Deuteronômio, um eunuco não podia pertencer à assembleia de Israel (23,2)". Ele "era um ser desprezível, como o prova um dito tanaíta que o equipara (...) com o morto". Dessa forma Jesus resgata a dignidade de quem era marginalizado pela sociedade vigente. Outra possibilidade aventada é que se tratava de um "ensinamento geral sobre a renúncia". Contudo estas duas hipóteses não são aceitas por Aparício. O mais provável, em sua opinião, é que Jesus, pelo fato de não ser casado e não ter filhos, tenha sido insultado de "impotente". Ele explica que Jesus "aceita o insulto de ser 'impotente', e dá a razão de seu estado: é eunuco pelo Reino dos céus". Portanto, "o dito sobre os eunucos é autojustificação da vida celibatária de Jesus".<sup>49</sup>

Como conclusão pode-se afirmar que o texto do evangelho de Mateus esclarece que o celibato ou castidade é um dom de Deus dado a certas pessoas que têm a capacidade de compreendê-la, aceitá-la e vivenciá-la. Essa renúncia ao caminho normal do casamento tem como motivação o "reino de Deus" com suas exigências, tarefas e implicações para os vocacionados, chamados a viver sua vida e realizar suas tarefas sob condições singulares. Aparício conclui sua reflexão sobre a opção do celibato, com a seguinte palavra.

Se a vida desses homens e mulheres é incompreendida, devem ter presente que também Jesus foi insultado por se manter celibatário e que o mesmo Jesus proclama a bem-aventurança para os que não se escandalizam dele, para quem aceita a visita de Deus à miséria humana e se entrega a Deus com confiança infinita. Afundar todos os dias no conteúdo do Reino dos céus será enamorar-se diariamente de Deus, que mostra seu amor na pobreza do celibato pelo reino. (APARÍCIO, 1994, p. 110).

---

<sup>49</sup> De acordo com Aparício (cf. 1994, p. 108), na ambientação mateana do ensino de Jesus sobre matrimônio-divórcio, o *logion* sobre os eunucos pode ter tido outra motivação. "O dito só pode referir-se aos que estiveram casados e se separaram legitimamente de sua mulher por mediar o caso de *porneia* (Mt 19,19). No futuro não podem se casar novamente, mas devem comportar-se como se foram (sic) eunucos, em vista do Reino dos céus".

### 3.4.1.2.2 O ensinamento do apóstolo Paulo

Outro texto fundamental na consideração bíblica acerca do tema da castidade e do celibato é 1Co 7. Neste capítulo Paulo responde a colocações<sup>50</sup> e indagações dos cristãos coríntios. Apesar das perguntas não terem sido conservadas, percebemos pelo texto que tratavam do tema do casamento e do celibato<sup>51</sup>.

Paulo não esconde sua preferência pelo celibato<sup>52</sup>, todavia reconhece que cada pessoa tem de Deus o seu dom. Em 7,7 afirma: "Quero que todos os homens sejam tais como também eu sou<sup>53</sup>; no entanto, cada um tem de Deus o seu próprio

<sup>50</sup> "As palavras introduzidas bruscamente em 1 Coríntios 7,1, literalmente: 'É bom para o homem abster-se de mulher' (o que significa: 'É bom para o homem não ter relações sexuais com uma mulher', (...) não devem ser entendidas como reflexo da posição paulina a respeito do casamento. Elas são, exatamente um lema que expressa a opinião de alguns membros da Igreja de Corinto que defendiam o ascetismo estrito, até mesmo a ponto de guardar abstinência sexual no relacionamento conjugal" (HAWTORNE *in* HAWTHORNE; MARTINS; REID. 2008. p. 200a). É com esta compreensão que a NTLH traduz o texto: "Agora vou tratar dos assuntos a respeito dos quais vocês me escreveram. Vocês dizem que o homem faz bem em não casar. Mas eu digo: já que existe tanta imoralidade sexual, cada homem deve ter sua própria esposa..." (1Co 7,1-2). A favor da ideia de que a frase "é bom o homem não tocar em mulher" não expressa o pensamento de Paulo, pesa o fato de que o apóstolo ensina que no casamento é bom ter relações sexuais (cf. 1Co 7,3-6), e o solteiro que tem pressões sexuais exacerbadas, deve casar e, por conseguinte, é bom para ele ter relações sexuais (cf. 1Co 7,9).

As razões da rejeição da sexualidade por segmentos da igreja coríntia talvez possam ser encontradas na filosofia grega, em seu viés platônico, que influenciava segmentos da igreja coríntia (cf. 1Co caps. 1-3). De acordo com Battista Mondin (cf. 1982, p. 67-72) no platonismo há uma dicotomia radical entre o corpo e a alma. Para Platão, no hiperurânio, num estado de pré-existência, a alma vivia feliz contemplando as Ideias. Mas, a certa altura, "por uma obscura eventualidade se tornou pesada, cheia de esquecimento e perversidade e caiu sobre a terra" (MONDIN, 1982, p. 68), encarnada num corpo que é uma realidade inferior criado por deuses menores. O corpo é a prisão da alma e, apenas se purificando completamente do corpo, suas inclinações e apetites, a alma se liberta desta prisão, retornando ao mundo perfeito das Ideias, sem a necessidade de reencarnar novamente num corpo mortal.

Na teologia bíblica a visão acerca do corpo humano é radicalmente diferente, é uma visão positiva e aprovadora. Foi Deus quem criou o corpo humano. A visão bíblica do ser humano é holística: o homem é uma unidade composta de corpo, alma e espírito e não dualística como no platonismo. As Escrituras dizem: "Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou", ou "macho e fêmea" os criou. Deus criou o ser humano dotado de sexualidade podendo vivenciá-la com sua plena aprovação. É esta concepção bíblica que transparece nas posições de Paulo.

<sup>51</sup> Paulo dá conselhos aos casados (7,1b-6; 10-17) e às pessoas solteiras e viúvas (7,1a.25-40), que ainda poderiam casar. Os vs. 7-9 se aplicam genericamente a ambos os grupos.

<sup>52</sup> "Como Jesus, Paulo também acreditava e ensinava que o celibato em vez do casamento era uma opção legítima para os cristãos. Ele ensinou que o celibato proporcionava vantagens para quem escolhia esse modo de vida por amor ao Reino de Deus, vantagens nem sempre disponíveis para quem fosse casado (...). O próprio Paulo era celibatário e livre das responsabilidades legítimas e indispensáveis de sustentar uma esposa, o que necessariamente restringiria sua atividade de apóstolo" (HAWTORNE *in* HAWTHORNE; MARTINS; REID. 2008. p. 200b, 201a)

<sup>53</sup> Por ocasião da redação da carta Paulo estava vivendo como celibatário, contudo há biblistas que creem que Paulo fora casado e, agora, estava viúvo. A razão principal para crer que Paulo fora casa-

dom (*chárisma ék theou*); um, na verdade, de um modo; outro, de outro". Na visão paulina, tanto o matrimônio, quanto o celibato são carismas, dons, dádivas de Deus para as pessoas.

Em relação ao casamento Paulo, mesmo reconhecendo que é um carisma de Deus, não aprofunda o seu significado como ocorre, p.ex., na carta, possivelmente pseudo-paulina, aos Efésios (cf. 5,22-33). O seu enfoque sobre as finalidades do casamento é limitado pelas questões apresentadas pela igreja, pela ênfase no celibato como uma via melhor para servir desimpedidamente a Cristo, e pela problemática tratada na passagem imediatamente anterior. Em 1Co 6,12-20 Paulo aborda o sério problema de membros da igreja ainda praticarem a prostituição. Mesmo sem negar-lhes o status de cristãos, Paulo tenta dissuadi-los deste caminho usando de uma argumentação teológica<sup>54</sup> e dando um conselho prático. De forma pragmática, aludindo ao problema da prostituição praticada na comunidade, aconselha que, "por causa da impureza, cada um tenha a sua própria esposa, e cada uma, o seu próprio marido" (1Co 7,2) e afirma que "é melhor casar do que viver abrasado" (1Co 7,9). Devido a isto o apóstolo se refere ao casamento como uma via para não sucumbir à impureza (1Co 7,2), para vencer as tentações de Satanás (1Co 7,5) e para não se viver "abrasado" (1Co 7,9).

Discorrendo sobre o casamento Paulo sublinha a indissolubilidade do vínculo matrimonial, afirmando que é ordem do Senhor que os casados, homens e mulheres, não se separem de seus cônjuges (cf. 7,10-11). Mesmo a separação entre cônjuges cristãos e incrédulos deve ser evitada e é apenas um recurso de última instân-

---

do é o fato de que, possivelmente, foi membro do sinédrio os quais, acredita-se, deveriam ser necessariamente casados. Esta opinião baseia-se no fato de que ele afirma em At 26,10 que dava o seu "voto" para a condenação à morte dos cristãos e, unicamente, os membros do Sinédrio podiam votar. Carlos Mesters (2009, n.15) menciona que o exegeta J. Murphy O'Connor acha que Paulo foi membro do Sinédrio. Pessoalmente compartilha da mesma opinião (cf. MESTERS, 2009, n. 16/1), todavia não crê que Paulo foi casado: "Paulo não era casado (1Co 7,8). Alguns exegetas acham que ele era viúvo. Não sei qual o argumento que eles têm para fazer tal afirmação. Paulo não se casou, não porque era contra o casamento, mas porque não quis casar. Era a maneira como ele via a sua vocação pessoal e procurava ser fiel a ela" (MESTERS, 2009, n. 31).

<sup>54</sup> O principal arrazoado teológico de Paulo para tentar dissuadir os coríntios da prática do relacionamento sexual ilícito com hierodulas é cristológico (os outros são argumentos antropológicos e pneumatológicos). Sem lhes negar o status de cristãos, afirma que "aquele que se une ao Senhor é um espírito com ele" (1Co 6,17). Ao mesmo tempo aduz "que o homem que se une à prostituta forma um só corpo com ela" (1Co 6,16). As duas alegações deveriam levar os coríntios à seguinte conclusão: como alguém que é um espírito com Cristo poderia tornar-se uma só carne com uma prostituta? Neste caso ele estaria levando Cristo a tornar-se uma só carne com ela ou, como afirma no v. 15, "Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? E eu, porventura, tomaria os membros de Cristo e os faria membros de meretriz?"

cia, quando a parte incrédula não concorda mais em conviver com o parceiro cristão<sup>55</sup>. Todavia, se por qualquer razão ocorrer uma separação, é interdito um novo casamento<sup>56</sup>.

No texto, Paulo deixa transparecer várias percepções positivas sobre o casamento.<sup>57</sup>

a) O casamento é um carisma de Deus (cf. 1Co 7,7).

b) O casamento é o lugar para satisfazer legitimamente as necessidades sexuais. Paulo está isento de ideias depreciativas acerca da sexualidade humana ou de que o desejo sexual forte, que ele descreve como viver "abrasado", seja pecaminoso em si. A palavra para "abrasado" usada por Paulo é *purroo* com o significado de "queimar com fogo, colocar fogo, pôr fogo, estar no fogo, queimar, ser inflamado" (STRONG, 2005, g4448). Igualmente Paulo descarta qualquer ideia da mulher ser um mero objeto de satisfação sexual do homem, colocando ambos em igualdade de condições afirmando que "o marido deve conceder à esposa o que lhe é devido, e também, semelhantemente, a esposa, ao seu marido. A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim o marido; e também, semelhantemente, o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim a mulher" (v.3-4).

c) Na relação matrimonial existe a obrigação moral e ética de um cônjuge procurar agradar ao outro ("o que se casou cuida das coisas do mundo, de como

---

<sup>55</sup> "A mulher que tem marido incrédulo, e este consente em viver com ela, não deixe o marido", v.13; "se o descrente quiser apartar-se, que se aparte", v.15

<sup>56</sup> "Se, porém, ela vier a separar-se, que não se case ou que se reconcilie com seu marido", v.11. A análise do texto de 1Co 7,15 ("se o descrente quiser apartar-se, que se aparte; em tais casos, não fica sujeito à servidão nem o irmão, nem a irmã; Deus vos tem chamado à paz") no qual, na concepção de vários intérpretes, Paulo estaria abrindo a porta para a possibilidade de um novo casamento, ultrapassa os objetivos deste trabalho que versa não sobre o divórcio, mas sobre o celibato.

<sup>57</sup> A atitude aprovadora e positiva de Paulo acerca do relacionamento sexual no casamento está fundada no AT. No texto veterotestamentário o sexo é encarado como uma expressão profunda de amor, união e doação entre duas pessoas (cf. Gn 2,24), como meio para se alcançar o prazer físico e emocional (cf. Prov 5,18-19) e como expressão de amor entre dois amantes (cf. Cantares de Salomão). Quando o apóstolo afirma "Não vos priveis um ao outro, salvo talvez por mútuo consentimento, por algum tempo, para vos dedicardes à oração" (1Co 7,5) ele não estava sugerindo que havia uma incompatibilidade entre sexo e oração. A abstenção sexual, neste texto, deve ser entendida como uma forma de "jejum" para os cônjuges se dedicarem intensamente à oração por alguma causa. Todavia o apóstolo recomenda que esta abstenção deve ser de comum acordo e por breve tempo. Fazer um paralelo entre esta recomendação do apóstolo com o interdito às relações sexuais para os soldados de Israel quando iam à guerra (cf. 1Sm 21,4-6) é inapropriado, pois na concepção do AT as relações sexuais tornavam um homem impuro cerimonialmente e, portanto, impossibilitado de participar de campanhas militares que eram consideradas "guerras santas". Na antropologia paulina e em todo o NT não há resquícios de impureza vinculada com o relacionamento sexual, tanto quanto não há mais impureza relacionada com o usufruto de qualquer alimento.

agradar à esposa", v.33; "a que se casou se preocupa com as coisas do mundo, de como agradar ao marido", v.34).

d) Paulo não vê nenhum perigo espiritual no fato do cônjuge cristão conviver com um incrédulo. Pelo contrário, Paulo tem uma visão positiva da influência santificadora da fé cristã sobre o cônjuge não cristão e sobre os filhos: "O marido incrédulo é santificado no convívio da esposa, e a esposa incrédula é santificada no convívio do marido crente. Doutra sorte, os vossos filhos seriam impuros; porém, agora, são santos" (1Co 7,14)<sup>58</sup>.

Paulo prefere a vida célibe e a sugere, sem impô-la, por algumas razões.

a) As angústias do tempo presente. Descrevendo as pressões do atual éon no qual os cristãos vivem, Paulo usa dois textos: ele menciona a "angustiosa (*anagke*) situação presente" (v.26) e se refere às "angústias (*thlipsis*) na carne (*sarx*)" (v.28) às quais os casados estão expostos. De acordo com Strong (2005, g318) a palavra *anagke* significa "calamidade", "aflição", "situação extremamente difícil". Referindo-se às "angústias na carne" Paulo usa a palavra *thlipsis* que tem o sentido de "premiar, imprimir, pressão". No sentido metafórico significa "opressão, aflição, tribulação, angústia, dilemas" (STRONG, 2005, g2346). A palavra "carne" (*sarx*) é polisêmica e, no contexto atual, tem o sentido de "existência humana", "vida humana". De acordo com Bultmann (2004, p. 295) "viver ou andar na carne nada mais significa do que simplesmente 'levar sua vida como ser humano'". Sand (1992, p. 551) esclarece que "a vida 'na carne' alude (sem nenhuma qualificação especial) a maneira da existência humana". Por conseguinte o sentido da locução não é a aflição sofrida no corpo, mas aflições existenciais que podem, em situações de crises, atingir, também, o físico.

b) As preocupações que causam divisão. Três vezes Paulo usa a palavra "preocupação": no v. 32 quando menciona que gostaria que os cristãos "estivessem livres de preocupação" (*amerimnos*); no mesmo verso afirmando que o homem solteiro "cuida (se preocupa, *merimnao*) das coisas do Senhor, de como agradar ao Senhor"; no v.34 quando expõe que a mulher casada se "preocupa (*merimnao*) com as coisas do mundo, de como agradar ao marido". De acordo com Strong (g3309) *merimnao* tem o sentido de "estar ansioso", "estar preocupado com cuidados". A palavra *amerimnos* é a mesma palavra acrescida da partícula negativa significando,

---

<sup>58</sup> A análise do sentido de santificar em 1Co 7,14, ultrapassa os objetivos deste trabalho.

então: "livre de preocupação", "livre de ansiedade" (STRONG, 2005, g275). Essa preocupação de agradar ao cônjuge e, ao mesmo tempo, ao Senhor, cria uma tensão na vida do cristão, fazendo com que fique dividido entre a necessidade de agradar ao cônjuge e, simultaneamente, ao Senhor. A palavra usada para "divisão" ("e assim está dividido", v.34) é *merizo* que significa: "dividir", "separar em partes", "ser separado em facções" (STRONG, 2005, g3307).

c) Os impedimentos para a consagração. Quando Paulo deseja que os cristãos permaneçam solteiros, pois, desta forma poderão se "consagrar desimpedidamente ao Senhor" (v.35), ele usou a palavra *aperispastos* com o sentido de "sem distração", "sem solicitude ou ansiedade ou cuidado" (STRONG, 2005, g563). Novamente a ideia contida no texto é a dualidade de consagração, de dedicação, na qual o cristão casado vive, a consagração ao Senhor e ao cônjuge. O celibatário, porém, pode se dedicar "sem impedimentos" a apenas uma instância, o Senhor.

As colocações a favor do celibato alegadas por Paulo podem ser subdivididas em duas categorias: Razões escatológicas e razões cristológicas (cf. APARÍCIO, 1994, p. 114)

a) Razões escatológicas. Estas razões estão contidas na locução: "As angústias do tempo presente". Com a vinda de Cristo o "tempo do fim" já iniciou, a era escatológica já irrompeu, o reino de Deus já é uma realidade e está em confronto com os poderes deste mundo. Desse embate surge "a angustiosa (*anagke*) situação presente" (v.26) e as "angústias na carne" (v.28).

Para Paulo já estão presentes os dias da *anágke* que acompanharão a chegada do Messias. Não se trata do fim do mundo. Paulo pensa na tensão escatológica presente como um dos elementos constitutivos da fé cristã. Com a vinda e a morte de Jesus os valores deste mundo já entraram em crise. É previsível, já atua, uma oposição entre o mundo velho e o novo que começa a surgir (APARÍCIO, 1994, p. 115).

As "angústias na carne" às quais Paulo se refere não são situações pontuais de tribulação que os coríntios possam estar enfrentando, mas é "a aflição gerada pelo éon presente que aflige a igreja de Jesus e seus membros" (BOOR, 2004. p. 130). Paulo sentia a urgência do tempo presente: "o tempo (*kairós*) se abrevia" (v.29).<sup>59</sup> Baumgarten (1992, p. 571) explica que o texto "o tempo se abrevia",

---

<sup>59</sup> Na língua grega há dois termos para "tempo": "*chronos*", significando "o fluxo genérico do tempo", e "*kairós*", "o tempo histórico" (cf. BOOR, 2004, p. 131). "*Kairós* é o tempo oportuno, um momento de-

é uma expressão profética cristã primitiva. *Kairós* indica o tempo restante até a *parusia* e o julgamento. Este tempo está “comprimido”, “foi encurtado”, é, portanto, “breve”. (...) O tempo aqui tem grande relevância escatológica, pois acontecimentos futuros-escatológicos são antecipados pareneticamente. (...) Enquanto ainda há tempo, cada momento é um 'tempo decisivo' no qual se deve tomar partido.

Como o tempo urge, a maneira como os cristãos devem viver "daqui para frente" é numa atitude interior de desapego para com as realidades transitórias e num comprometimento com o Senhor, vivenciando "a teologia do 'como se não'": "os casados sejam como se o não fossem; mas também os que choram, como se não chorassem; e os que se alegram, como se não se alegrassem; e os que compram, como se nada possuíssem; e os que se utilizam do mundo, como se dele não usassem" (APARÍCIO, 1994, p. 115), pois a realidade do presente *kosmos* é efêmera, "a aparência (*schema*) deste mundo (*kosmos*) passa" (v.31). A Bíblia de Jerusalém (2002, p. 2002) esclarece que "Paulo não propõe a indiferença em relação às realidades terrestres, mas quer evitar que os cristãos se deixem por elas absorver e esqueçam a índole relativa que lhes toca, em face de Cristo e do Reino vindouro". Ballarini (1974, p. 294) pondera a ideia da brevidade do tempo afirmando que

cada vez mais se aproxima o fim de todas as coisas: cada um, portanto, viva como já desapegado de tudo, porque nada possuirá consistência naquele dia a não ser o amor com que tivermos aderido, sem divisão nenhuma, a Deus: pois a figura deste mundo passa.

Considerando que "a aparência deste mundo passa" (v.31) a pessoa que, por vocação divina, renúncia ao casamento, que pertence às realidades terrenas transitórias, anuncia a realidade do Reino eterno que não passará. Kearns (2004, p. 79) afirma que "a vida celibatária é uma profecia gritante para os que não querem olhar para a realidade da relatividade das coisas criadas e do fim dos tempos". "O celibatário não se detém na relatividade dos bens deste mundo, mas faz do Reino de Deus o objeto de toda a sua preocupação" (APARÍCIO, 1994, p. 119).

Diante dessa urgência do *kairós* escatológico, da efemeridade das realidades terrenas, das peculiares pressões e tribulações que os casados poderiam pas-

---

terminado, que aponta para a esperança do juízo e da plenitude escatológica. É o tempo da intervenção definitiva de Deus. Com a vinda de Jesus já se iniciou esse tempo que enche de conteúdo novo o resto dos tempos" (APARÍCIO, 1994, p. 116).

sar, Paulo considera que é "bom para o homem permanecer assim como está" (v.26), por conseguinte, se "está livre de mulher, não procure o casamento" (v.27).

b) Razões cristológicas. A razão principal para Paulo preferir o estado celibatário ao de casado é cristológica. O casado, pelas exigências de seu estado, deve procurar agradar ao cônjuge. É imposição do amor e da responsabilidade matrimonial e familiar cristã. O apóstolo deixa isso claro no texto: "o marido conceda à esposa o que lhe é devido, e também, semelhantemente, a esposa, ao seu marido" (v.3); "o que se casou cuida das coisas do mundo, de como agradar à esposa" (v.33); "a mulher, tanto a viúva como a virgem, que se casou, se preocupa com as coisas do mundo, de como agradar ao marido" (v.34).

Contudo, o casamento com suas exigências é motivo de preocupação (v.32) e causa divisão (v.34). Paulo faz distinção entre os solteiros e os casados, mas a "divisão" à qual se refere no v.34 é a que perpassa a vida do casado. É a preocupação com as coisas do Senhor, com o agradar ao Senhor e a preocupação com as coisas do mundo e com o agradar ao cônjuge (cf. vv.32-34). O casado tem uma preocupação dual e, dessa forma, está dividido entre seu compromisso com o Senhor e o compromisso com o cônjuge. "Uma entrega indivisa a Cristo é dificultada na pessoa casada pelos cuidados desta vida inerentes ao estado de casado. Estabelece-se nos casados uma certa divisão entre o serviço ao Senhor e o serviço ao outro cônjuge" (RUBIO, 2006, p. 483). A tabela a seguir mostra esta realidade:

O homem solteiro cuida das coisas do Senhor de como agradar ao Senhor (v.32)	O homem casado cuida das coisas do mundo de como agradar a esposa (v. 33)
A mulher solteira cuida das coisas do Senhor para ser santa no corpo e no espírito (v.34)	A mulher casada se preocupa com as coisas do mundo de como agradar ao marido (v.34)

Paulo conclui afirmando que permanecer solteiro por causa do Senhor é do "próprio interesse do cristão (v.35), "é decoroso" (v.35) e "facilita a consagração desimpedida ao Senhor" (v.35). A afirmação de que é "decoroso" justifica-se, pois "naquela época tanto judeus quanto gregos impunham uma mácula às moças solteiras. Não era decente, era impróprio que uma moça permanecesse solteira" (BOOR, 2004, p. 134). Este fato fica claro pela frase seguinte de Paulo: "Se alguém julga que



trata sem decoro a sua filha, estando já a passar-lhe a flor da idade, e as circunstâncias o exigem, faça o que quiser. Não peca; que se casem" (v.36). Boor (2004, p. 134) afirma que "nesse ponto o sentimento da igreja pode mudar. "Precisamente o desejo de viver integralmente para o Senhor era 'decoro apropriado'".

Na concepção paulina, o casado se preocupa com as coisas do "mundo" (*kósmos*). Esta palavra é polisêmica e o contexto determina seu significado.<sup>60</sup> Em alguns textos a expressão pode ser compreendida como "realidades desta vida" e é nesse sentido que o apóstolo a usa afirmando que o casamento é, não algo "mundano", inferior ao estado celibatário, mas uma realidade pertencente às categorias temporárias e contingentes desta vida. Por conseguinte, o célibe, se preocupando apenas em agradar ao Senhor, está envolvido, não com as transitoriedades terrenas, mas com as realidades transcendentais.

No entendimento de Paulo o casamento não apenas envolvia o cristão com as realidades efêmeras e passageiras deste éon, como era um empecilho para "a consagração desimpedida ao Senhor" (v.35) e para o propósito de "agradar a Cristo". Estas afirmações do apóstolo devem ser corretamente entendidas e, possivelmente, significam que a castidade é caminho, não para uma espiritualidade superior, mas para se ficar livre das preocupações, da divisão, das angústias e dos impedimentos decorrentes da condição matrimonial.

No ensino paulino a opção não é entre agradar ao Senhor ou agradar ao cônjuge. Esta alternativa não faz parte da teologia da espiritualidade e da moral de Paulo. A conjunção alternativa "ou" (gr. "e") que Paulo usa, p.ex., em 1Co 7,9 ("é melhor casar 'do que' [e] viver abrasado"), ou em 1Co 7,11 ("que não se case 'ou' [e] que se reconcilie com seu marido") não é usada neste caso. Ele não afirma que uma pessoa deve escolher entre "agradar ao Senhor" ou "agradar ao cônjuge". Paulo está pensando não em alternativas de opções, mas na duplicidade de escolhas. O casado está dividido (v.34) entre a preocupação (vv.32,34) de agradar ao Senhor e ao cônjuge. Quando o apóstolo afirma que o solteiro pode se consagrar "sem impedimentos" ao Senhor, não significa que o vínculo conjugal impede a consagração, mas que o célibe não tem a necessidade de fazer a escolha entre agradar ao Senhor e ao cônjuge. Sua opção de vida o levou a focalizar de forma exclusiva no Senhor.

---

<sup>60</sup> A palavra *kósmos* é usada por Paulo 49 vezes em 41 versículos, incluindo as possíveis epístolas pseudo-paulinas. Seu sentido geral é "humanidade", geralmente usado de forma neutra, contudo algumas vezes de forma negativa.

Desse modo o celibatário está livre das preocupações, das angústias, das divisões, das barreiras decorrentes do estado matrimonial, mesmo encontrando outras dificuldades.

Provavelmente este é o sentido em que deve ser compreendido o texto que afirma que as viúvas e as virgens "cuidam (*merimnao*) das coisas do Senhor, para serem santas (*hagiós*) assim no corpo como no espírito". Champlin (s/d, p. 114) sugere que Paulo deixa escapar, mesmo inconscientemente, a ideia de que a mulher casada, pela contínua experiência sexual, "é menos santa de corpo e, portanto, de espírito, do que uma virgem, ou mesmo uma viúva, que não tem vida sexual". Todavia, a suposição de que Paulo tivesse ideia de impureza envolvida no ato sexual, não corresponde à analogia da fé. No início do capítulo sete, Paulo recomenda o casamento, com sua concomitante prática sexual, como um meio contra a impureza. No cap. 6,12-20 relaciona a impureza unicamente com a prática da prostituição. Num paralelismo sutil ele vincula o ato sexual, no qual duas pessoas se tornam uma só carne (cf. 1Co 6,16), com a união mística do fiel com Cristo e que, com ele, se torna "um espírito" (1Co 6,17). Desta forma sugere o que em Ef 5,31-32, é declarado expressamente. A santidade do cônjuge cristão não só não é maculada pela prática sexual, como o apóstolo afirma que o cônjuge incrédulo é santificado pelo convívio com o crente e que, deste modo, os filhos são santos (cf. 1Co 7,14).

Por conseguinte, a interpretação de que a mulher casada, pela prática sexual é menos santa, no sentido moral e espiritual, do que a virgem ou viúva, deve ser desconsiderada. Provavelmente Paulo está pensando novamente de forma dual. A mulher casada procura agradar ao marido por meio de seu corpo (cf. 1Co 7,3-4), mas a virgem e a viúva, procuram, tanto em relação ao seu corpo quanto ao seu espírito, se dedicarem unicamente ao Senhor.

Concluindo, pode-se afirmar que Paulo prefere e sugere a vida de castidade, pois possibilita a dedicação ao Senhor e à sua causa, sem outras preocupações, divisões e impedimentos e sem as pressões e ansiedades que acompanham de forma inevitável a vida conjugal e familiar.

### 3.4.1.3 O celibato como carisma

O celibato é um dom, um carisma, para pessoas vocacionadas. Jesus afirmou em Mateus, respondendo à observação dos discípulos de que seria melhor não casar (cf. Mt 19,10), que "nem todos são aptos para receber este conceito, mas apenas aqueles a quem é dado" (Mt 19,11). Em Mt 19,12, usando uma linguagem metafórica, disse que "há outros que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus. Quem é apto para o admitir admita". Este conceito do celibato cristão como um carisma é corroborado por Paulo quando afirmou: "Quero que todos os homens sejam tais como também eu sou; no entanto, cada um tem de Deus o seu próprio dom (*charisma*); um, na verdade, de um modo; outro, de outro" (1Co 7,7). Garcia (1994, p. 121b) deixa claro que "a virgindade ou celibato cristão é carisma. Isso significa que é dom que o Espírito Santo concede a certas pessoas. A virgindade é (...) graça que nem todos recebem nem compreendem. Tem sua origem no Espírito de Deus, que sopra onde quer". Cencini (2009, p. 39-40) complementa afirmando que

a virgindade por causa do Reino dos céus é um dom particular que Deus concede a alguns para testemunhar a todos a superioridade do amor divino sobre o humano e para indicar profeticamente aquele estado futuro que representará o modo de ser no Reino de Deus. Segundo tal perspectiva, a virgindade é uma vocação extraordinária que só a alguns é dado entender, como uma "exceção sociológica".

O celibato, como carisma, significa que os vocacionados receberam a dádiva de viver sem negar ou reprimir a sexualidade, mas sublimá-la e canalizá-la de forma criativa e dinâmica numa vida de dedicação a Deus e ao próximo, diaconicamente servindo à igreja e ao mundo. A dádiva do carisma deixa implícito que a pessoa com ele dotado poderá viver a ascese da renúncia da prática sexual ativa, sem pulsões sexuais demasiado intensas. Esta condição é um dos sinais que identificam a presença do dom, sem o qual, diz o apóstolo Paulo, é melhor casar: "Caso, porém, não se dominem, que se casem; porque é melhor casar do que viver abrasado (*puuroo*)" (1Co 7,9)<sup>61</sup>. Quem não tem o dom do celibato, a graça de viver sem relações sexu-

---

<sup>61</sup> Se a sexualidade muito forte é uma indicação de que a pessoa não tem o carisma do celibato e que deve casar para "não viver abrasado", a recíproca não é verdadeira. A baixa libido não indica que

ais ativas e sente o "fogo" (*puroo*) dos desejos sexuais, deve casar. E, se os cônjuges de comum acordo, por alguma razão, decidirem praticar o jejum sexual para se dedicarem à oração, devem fazê-lo apenas por breve tempo, para não serem tentados (cf. 1Co 7,5). O celibatário, de sua parte, pela graça do carisma, pode viver seu compromisso de vida sem pressões irresistíveis e sem desvios patológicos, do impulso sexual.<sup>62</sup> O aspecto carismático do dom do celibato levou Anselm Grün (1989, p. 14) a concluir: "Pessoalmente acho que, em relação aos Sacerdotes seculares (*Weltpriestern*), a opção pelo celibato deveria ser livre, justamente para não falsificar o carisma da castidade. Para o monge o celibato é de 'qualquer maneira' uma *conditio sine qua non*".

#### 3.4.1.4 O propósito do celibato

Na teologia da vida consagrada, no âmbito católico-romano, tradicionalmente destacam-se quatro razões para a castidade consagrada (cf. KEARNS, 1999, p. 22-44; KEARNS, 2004, p. 61-89): a consagração a Deus, o relacionamento místico com Jesus Cristo, a razão apostólica e a razão escatológica.

##### 3.4.1.4.1 A consagração a Jesus Cristo

De todos os que o querem segui-lo Jesus Cristo exigiu que negassem a si mesmos, tomassem a sua cruz e renunciassem a tudo quanto têm, pois, caso contrário, nem discípulos poderiam ser (cf. Lc 14,25-33). A todos os cristãos, e não apenas aos celibatários, se impõe uma vida de consagração e a vivência do Primado do Absoluto. Contudo, os celibatários, por amor ao reino de Deus, vivem esta consa-

---

uma pessoa é candidata *ipso facto* à vida consagrada, mas é sinal de um transtorno que pode ter causas variadas.

<sup>62</sup> Na experiência daquele que tem o carisma do celibato se cumpre a observação do apóstolo: "Não vos sobreieio tentação que não fosse humana; mas Deus é fiel e não permitirá que sejais tentados além das vossas forças; pelo contrário, juntamente com a tentação, vos proverá livramento, de sorte que a possais suportar" (1Co 10,13).

gração de forma radical. Vocacionados por Deus, dotados pelo Espírito Santo com o carisma do celibato, capacitados para viverem a renúncia da sexualidade ativa, dedicam-se com exclusividade a Deus sem outros envolvimento existenciais exclusivos, estando abertos para todos os que demandarem seu amor, sua atenção, seu serviço diaconal.

Se, pelo vínculo matrimonial "o homem deixa pai e mãe e se une a sua mulher, tornando-se os dois uma só carne" (Mt 19,5), quando assume a castidade consagrada uma pessoa entra num vínculo relacional com Jesus Cristo que implica também num "deixar". Em Lc 18,28-30 o apóstolo Pedro questiona ao Senhor: "Eis que nós deixamos nossa casa e te seguimos" e Jesus lhe respondeu: "Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou mulher, ou irmãos, ou pais, ou filhos, por causa do reino de Deus, que não receba, no presente, muitas vezes mais e, no mundo por vir, a vida eterna". Pelo fato do Senhor ter afirmado em relação ao vínculo conjugal: "o que Deus ajuntou não o separe o homem" (Mt 19,6), a afirmação de deixar a "mulher", que é usada unicamente no texto lucano, provavelmente deve ser compreendida como "renúncia a uma mulher ainda não havida" (APARÍCIO, 1994, p. 113a), com o sentido de abdicar ao casamento "por causa do reino de Deus". O celibatário, portanto, "deixa" a possibilidade de casar e constituir família para viver uma vida de amor indiviso a Deus, que é o "cerne de toda a castidade consagrada" (KEARNS, 2004, p. 64) e realizar de forma desimpedida a sua missão apostólica.

#### 3.4.1.4.2 O relacionamento místico com Jesus Cristo

O Senhor Jesus lamenta que sua Igreja tenha deixado o "primeiro amor" (Ap 2,7), assim como Deus, na Velha Aliança, lembra do tempo em que Israel o seguia no deserto com um amor de noiva apaixonada: "Lembro-me de ti, da tua afeição quando eras jovem, e do teu amor quando noiva, e de como me seguias no deserto (...). Então, Israel era consagrado ao Senhor e era as primícias da sua colheita" (Jr 2,2-3). Esse amor apaixonado o Senhor aguarda de todos os seus fiéis e não apenas dos que optaram pela vida célibe. A imagem do casamento místico do Senhor com sua igreja (cf. Ef 5,25-33; Ap 21,1-7) se aplica a todo o povo de Deus, sejam

casados ou solteiros. Aplicar a imagem do casamento místico com Cristo apenas aos que renunciaram ao casamento humano é um reducionismo da espiritualidade cristã e uma atitude de elitismo que não encontra respaldo nas Escrituras.

Contudo, é inegável que, quem vivencia a prática da castidade consagrada, pelas circunstâncias peculiares de seu estado, "pode estar livre de preocupações" e se "consagrar desimpedidamente ao Senhor" (1Co 7, 32.35). O célibe, que não vive com outrem a profunda dimensão de "uma só carne", pode vivenciar um relacionamento muito mais profundo com o Senhor. Este vocacionado "livremente assume um apelo de Cristo para participar em seu reino numa maneira que exclui todo outro tipo de compromisso primário de amor em sua vida. (...) É um amor exclusivo e pleno direcionado somente a Cristo seu esposo" (KEARNS, 2004, p. 69).

Pelo fato de ter renunciado ao casamento e, por conseguinte, ter abdicado da dimensão profunda e preenchedora do relacionamento com um cônjuge, o consagrado(a) deve viver a dimensão mística do relacionamento com Deus de forma a preencher suas necessidades existenciais humanas mais profundas. Essa dimensão do relacionamento em amor com Deus é essencial para a sobrevivência pessoal e existencial do celibatário, pois se decair num mero ativismo religioso, social e ministerial não terá uma vida realizada e não encontrará a força necessária para sublimar, integrar e resistir aos impulsos normais da sexualidade. Kearns (1999, p. 69-70) reconhece que

a oração de contemplação, que é a oração de intimidade e de afetividade com Cristo, está sofrendo na vida religiosa nesses dias da pós-modernidade. Parece que os consagrados esqueceram-se de como rezar na intimidade com Deus. Mas exatamente a contemplação era a práxis do próprio Mestre para procurar intimidade com seu Pai. Há ativismo demais em nossa vida e deixamos de lado processo de intimidade e de afetividade com Cristo. Esse ativismo precisa ser revisto e confrontado, porque muitos religiosos se sentem vazios, sem vida e desanimados.

Aparício (1994, p. 110a) afirma que

os celibatários receberam o dom da compreensão. Descobriram o tesouro ou pérola, avaliaram seu achado comparando-o como resto de seus bens e ficaram com uma só coisa (cf. Mt 13,44-46). Agiram assim porque estão dominados pela "grande alegria" por seu achado. Somente quem encontrou o tesouro ou a pérola do Reino pode desprender-se da riqueza matrimonial ou geradora para ficar unicamente com o Reino.

Esse "dom da compreensão" é em primeiro lugar a descoberta do fato de que o amor a Deus é sempre um "ato segundo". O ato primeiro é o amor de Deus

por nós, como testemunha a comunidade joanina afirmando que "nós amamos porque ele nos amou primeiro" (1Jo 4,19). A exigência de amar a Deus pode se tornar um fardo legalista que mais oprime e provoca sentimentos de culpa, pela limitação de nosso amor a Deus, do que uma experiência libertadora. A união e a comunhão mística com Jesus Cristo se fundamentam, não em nossas práticas e exercícios de espiritualidade, mas no amor incondicional de Deus por nós. Essa visão foi captada por Kearns (2004, p. 116) que afirmou:

O amor de Deus não vem por merecimento, e sim, por graça. Não podemos merecer o amor de Deus. Ele nos ama sem condições, porque nos quer bem, e seu amor é fiel. E se deixarmos que Ele nos ame, seu amor nos transforma, e começamos a viver a autoaceitação que nos faz capazes de sermos seres sexuados e sadios, capazes de amar não só aos outros/as, mas a nós mesmos.

Mesmo os dotados do carisma do celibato, apenas poderão viver esse compromisso ou voto, a partir de uma potência interior, fruto da comunhão inconsútil com Jesus Cristo e a prática do relacionamento místico com o Senhor. Todos os compromissos assumidos, todos os votos pronunciados, se esboroam diante dos impulsos fortes da natureza humana. Apenas um amor indiviso, uma comunhão real com Jesus, poderá fazer com que uma pessoa que aceitou o chamado para a vida de castidade honre a Deus e não lance vergonha sobre o Senhor da Igreja e a Igreja do Senhor.

#### 3.4.1.4.3 A razão apostólica

O dom do celibato ganha sua perspectiva a partir de sua finalidade. Não é objetivo do celibato a vida solitária. Isso contraria as próprias ordens da criação onde se lê que "não é bom ao homem estar só" (Gn 2,18). O objetivo do celibato é evitar o envolvimento exclusivo e profundo que ocorre pelo vínculo matrimonial e pelas demandas da paternidade e maternidade, liberando a pessoa para uma vida mais intensa de comunhão com Deus e para o serviço apostólico e diaconal. Aceitar a vocação da vida célibe significa colocar-se à disposição de Deus que fala aos seus servos: "Certamente, vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu cla-

mor por causa dos seus exatores. Conheço-lhe o sofrimento (...) Vem, agora, e eu te enviarei (...) para que tires o meu povo (...) do Egito" (Êx 3,7-11).

Pode-se dizer que o celibato é um "dom" ou um "carisma" cuja funcionalidade decorre do fato de vir acompanhado de outros dons para que o vocacionado possa realizar sua missão apostólica.<sup>63</sup> O dom do celibato proporciona à pessoa que o possui a possibilidade de uma vida espiritual profunda, mas para ser útil à comunidade e à humanidade deve ser um meio para a canalização de outros carismas de serviço e apostolado. A castidade consagrada é a possibilidade de servir a

Cristo agora presente nos membros de sua igreja que são feitos de 'pedras vivas' (1Pe 2,4-10). Essas pedras vivas são, sobretudo, os pobres, os marginalizados, os sem terra e sem teto; são os não amados e rejeitados pela sociedade; são possivelmente até nossos coirmãos/ãs em comunidade (KE-ARNS, 2004, p. 74).

Jesus Cristo é o fundamento e o referencial maior para a castidade consagrada. O seu celibato também pode ser entendido a partir de sua missão soteriológica. A sua renúncia ao casamento e a opção de fazer-se "eunuco por amor ao reino dos céus" (Mt 19,12), teve como finalidade precípua a missão e tarefa de sua vida. Se Jesus tivesse casado e se unido a uma mulher, o princípio antropológico-existencial embutido na lei da criação em relação ao casamento, que afirma: "Deixará o homem pai e mãe, se unirá à sua mulher e se tornarão uma só carne" (Gn 2,24), teria se cumprido na vida de Jesus em relação a uma pessoa apenas. Mas a sua missão envolvia a *oikumene*, o mundo, a totalidade da humanidade carente de redenção. Por isso Jesus renunciou se tornar "uma só carne" com uma pessoa para se tornar, pela encarnação, "uma só carne" com toda a humanidade. O que ele viveu em relação à humanidade não poderia fazer em relação a um indivíduo sem se desviar do propósito de sua missão. José Antonio Pagola (2011, p. 84) esclarece que

se Jesus não convive com uma mulher não é porque despreze o sexo ou desvalorize a família. É porque não se casa com nada e com ninguém que possa distraí-lo de sua missão a serviço do reino. Não abraça uma esposa, mas se deixa abraçar por prostitutas que vão entrando na dinâmica do reino, depois de recuperar junto a ele sua dignidade. Não beija filhos próprios, mas abraça e abençoa as crianças que dele se aproximam, porque as vê como "parábolas vivas" de como se deve acolher a Deus. Não cria uma família pró-

---

<sup>63</sup> É possível fazer uma analogia entre o dom do celibato e o dom da glossolalia. O carisma do falar em línguas, por si só, tem a finalidade de edificar quem o possui e dele se utiliza (cf. 1Co 14,4), mas para ser útil para a comunidade, que é a razão primordial de todos os dons, deve vir acompanhado do dom da interpretação (cf. 1Co 14,5).



pria, mas se esforça por suscitar uma família mais universal composta por homens e mulheres que façam a vontade de Deus.

Jesus Cristo não veio para gerar alguns filhos e filhas. Ele era a semente divina, "o grão de trigo" (Jo 12,24) que caindo no seio da terra, morreu e, pela sua morte, fecundou a humanidade gerando uma multidão incontável de filhos e filhas. Como fruto de sua união virginal com a humanidade ele pode dizer: "Eis aqui estou eu e os filhos que Deus me deu" (Hb 2,13). A Igreja é o fruto de sua união encarnacional com a humanidade. A igreja é a esposa de Cristo aguardando o dia da celebração das bodas escatológicas.

Garcia (1994, p. 125) expõe que

o que impede o matrimônio de Jesus é, antes, a própria lógica do Reino, que era toda a razão de viver de Jesus. Ele deveria ser o mediador do amor universal do Pai a todos os homens, a parábola do Deus Esposo de seu povo; ele não foi enviado para constituir uma família e sim para reunir todos os filhos de Deus dispersos, para fazer da humanidade dividida uma só família. Jesus portava em sua humanidade o selo do Pai, isto é, do amor universal e total do Pai para cada um dos homens. Vinha ele para dar vida a todos, e vida abundante e eterna.

#### 3.4.1.4.4 A razão escatológica

A razão escatológica do celibato não é tão evidente quanto a razão apostólica. Tradicionalmente argumenta-se que os celibatários por "amor ao reino de Deus" anunciam num mundo voltado às coisas materiais e aos valores imanentes, seculares e efêmeros, que há uma realidade ulterior, maior e definitiva, o reino vindouro de Deus, a realidade definitiva, os novíssimos. Pelo fato de não casarem, os célibes vivem já agora a realidade escatológica onde as pessoas "não se casarão nem se darão em casamento", mas "serão como os anjos do céu" (Mt 22,30). Nesse sentido os celibatários são profecias vivas e sinais escatológicos que denunciam a efemeridade das coisas atuais e anunciam as realidades escatológicas futuras e eternas. Essas percepções são aludidas por Kearns (1999, p. 158-9) em várias afirmações:

- "Teologicamente, pois, Deus quis que existisse uma ajuda, uma profecia viva que levasse o homem a pensar em se preparar para suas últimas realidades, apagando o fascínio exagerado exercido pelo mundo criado e por seus prazeres aceitos como valores absolutos".

- "Deus escolheu e ainda escolhe alguns homens e mulheres batizados para serem seus profetas e suas profetisas a proclamar que 'os novíssimos virão!'".
- "Eles já vivem o que deverão ser na segunda vinda de Cristo. Eles não se casam para poder mostrar como o reino será no fim dos tempos, quando 'de fato, na ressurreição, os homens e as mulheres não se casarão, pois serão como os anjos do céu'" (Mt 22,30).
- "Eles não se casam, não porque o casamento seja algo inferior, mas porque foram chamados a ser 'parábolas vivas' do reino que vem, para poder ajudar o homem a enxergar seu fim definitivo e teológico".

O Papa Paulo VI na carta encíclica "*Sacerdotalis Caelibatus*" também destaca o valor escatológico do celibato.

O nosso Senhor e Mestre disse que "na ressurreição, nem eles se casam, e nem elas se dão em casamento, mas são todos como anjos no céu" (Mt 22,30). No mundo do homem, tão absorvido nos cuidados terrenos e dominado muitas vezes pelos desejos da carne (cf. 1Jo 2,16), o precioso dom divino da continência perfeita, por amor do reino dos céus, constitui exatamente "um sinal particular dos bens celestes", (19) anuncia a presença na terra dos últimos tempos da salvação (cf. 1Co 7,29-31) com o advento dum mundo novo, e antecipa, de alguma maneira, a consumação do reino, armando os valores supremos do mesmo, que um dia hão de brilhar em todos os filhos de Deus. É, por isso, testemunho da tensão necessária do Povo de Deus orientada para a meta última da peregrinação terrestre e é incitamento para todos erguerem o olhar às coisas do alto, onde o Senhor está sentado à direita do Pai e onde a nossa vida está escondida com Cristo em Deus, até se manifestar na glória (cf. Cl 3,1-4) (PAULO VI, 1967, n. 34).

A razão escatológica do celibato se fundamenta especialmente em dois textos bíblicos: "Na ressurreição, nem casam, nem se dão em casamento; são, porém, como os anjos no céu" (Mt 22,30) e "Há outros que a si mesmos se fizeram eunucos, por causa do reino dos céus" (Mt 19,12). Contudo, o uso de Mt 22,30 para apresentar o celibatário como uma profecia e sinal da realidade futura e o estado do celibato consagrado como uma antecipação desta realidade escatológica, é limitado exegética e teologicamente. Na hermenêutica é princípio fundamental distinguir entre a interpretação, que é a busca do sentido original do texto e a aplicação ou atualização, do mesmo para a realidade atual. É evidente que o conteúdo original do *logion* de

Jesus não trata da vida dos celibatários<sup>64</sup>. Contudo é válida a aplicação para a vida dos celibatários atentando-se, porém, para o fato de que uma aplicação fora do contexto é sempre limitada e contingente.

Percebe-se, também, a limitação do uso de Mt 22,30 para justificar a razão escatológica da castidades consagrada, por outra razão. Se os célibes são sinais e profecias do mundo vindouro, igualmente os casados testificam da união mística do Senhor com sua Igreja (cf. 1Co 6,16-17; Ef 5,31-32) e anunciam as bodas escatológicas do Cordeiro com sua Igreja (cf. Ap 19,7). Rubio (2006, p. 480, 482) comenta que “a união conjugal homem-mulher é utilizada pelos profetas como símbolo da aliança de amor entre Iahweh e o povo de Israel”. Também “a relação nupcial homem-mulher” é um “símbolo da aliança de Deus com o seu povo”, de modo que “a imagem do banquete de bodas é utilizada para designar o Reino de Deus (cf. Mt 22,2-14)”.

O texto de Mt 19,12 ao se referir àqueles que se fazem eunucos “por amor ao reino dos céus” é, também, usado para fundamentar a razão escatológica. Contudo essa interpretação desconsidera o fato de que a expressão “reino dos céus” em Mateus é um semitismo significando tão somente: “Reino de Deus”<sup>65</sup>.

Concluindo pode-se afirmar que é possível enxergar uma razão escatológica no celibato consagrado, todavia seus argumentos carecem da força das razões apostólicas, pois não apenas os célibes devem ser testemunhas e sinais do Reino atual e futuro, como todos os cristãos são chamados e vocacionados a sê-lo.

---

<sup>64</sup> A análise exegética do texto na busca de seu significado primal, ultrapassa os limites deste trabalho.

<sup>65</sup> “O que ele (Jesus) anuncia nas aldeias da Galileia é a Boa-Nova do reino. 'Reino de Deus' escreve Marcos; 'Reino dos céus', escreve Mateus conformando-se aos hábitos do linguajar rabínico: as duas expressões são equivalentes” (DEVILLE, 1987, p. 874). “Enquanto o evangelho segundo São Mateus se dirige aos judeus na maioria das vezes falando em Reino dos Céus, no evangelho segundo São Marcos e São Lucas falam sobre o Reino de Deus, expressão essa que tem o mesmo sentido daquela, ainda mais que inteligível para os que não eram judeus. O emprego de Reino dos Céus, no evangelho segundo São Mateus, certamente é devido à tendência, no judaísmo, de evitar o uso direto do nome de Deus. (Mt 5,3 - “Bem-aventurados os humildes de espírito, porque deles é o reino dos céus”; Lc 6,20 - “Bem-aventurados vós, os pobres, porque vosso é o reino de Deus”) (REINO, 2011).

### 3.4.1.5 O celibato e a sexualidade

O aspecto que mais levanta inquirições acerca do celibato é a sexualidade. Como a sexualidade é uma realidade envolvente que abrange todo o ser da pessoa e não apenas os aspectos relacionados à genitalidade ou as relações sexuais explícitas, a maneira como o celibatário aceita, convive, se relaciona e vivencia sua sexualidade determinará, em grande medida, se será uma pessoa equilibrada, sadia, ou se será uma pessoa frustrada em constantes conflitos interiores. Rubio (2006, p. 463) comenta que “as tentativas de negar ou de eliminar a sexualidade, ao invés de integrá-la, podem provocar facilmente um grave desequilíbrio da personalidade, deixando aberta a porta para imoralidades e perversões”.

Kearns (cf. 2004, p. 9-14) analisa os problemas originários de uma visão negativa da sexualidade que existia no âmbito católico-romano antes do Concílio Vaticano II e as mudanças que ocorreram depois. Antes do Concílio, a maneira de se considerar a sexualidade era negativa e estreita, puritana e até jansenista. Qualquer manifestação da sexualidade em pensamentos e atos era vista como pecado e um perigo contra o voto de castidade e como as piores ofensas que poderiam ser praticadas por pessoas consagradas. Qualquer manifestação de sexualidade era considerada um pecado vergonhoso que excluía da participação na comunhão, pois, se até pensamentos involuntários eram considerados pecados que manchavam o templo, Cristo seria ofendido se entrasse num templo maculado.

Discorrendo sobre as consequências dessa visão negativa Kearns (2004, p. 15-22) menciona que a educação dos jovens vocacionados procurava eliminar quaisquer exteriorizações da sexualidade, o que incluía manifestações de feminilidade e masculinidade. O alvo era tornar-se uma pessoa assexuada e sem expressões, hoje consideradas saudáveis, da sexualidade. Havia uma grande falta de orientação de modo que os jovens careciam de direção sobre como encarar a sexualidade e suas manifestações, de forma compreensiva, calma e sadia. Ele (2004, p. 20) relata a sua experiência:

Por isso, até com penitências absurdas, tentamos nos proteger contra "maus pensamentos", como se fossem os frutos do "demônio" e não de nossa própria sexualidade humana. Esses pensamentos foram coisas naturais por causa de nossa idade adolescente naquele tempo, mas não entendemos isso

dessa forma. Julgamos que fomos "impuros" diante dos desejos sexuais que foram normais no desenvolvimento de nossa sexualidade.

Contudo, "depois do Concílio Vaticano II a formação sobre o voto de castidade mudou" (KEARNS, 2004, p. 22), mas essas mudanças ocorreram "não tanto porque a vida religiosa quis descartar seu modelo tradicional, mas porque o próprio candidato/a à vida consagrada e os sinais dos tempos mudaram". Algumas foram as razões para a ocorrência dessas mudanças pós-Conciliares (cf. KEARNS, 2004, p. 22-26):

- a revolução sexual;
- o movimento feminista;
- os avanços da ciência biológica em relação à sexualidade;
- a ciência psicológica que desmistificou o sexo e a sexualidade;
- as informações disponíveis sobre a sexualidade nas inúmeras fontes atuais;
- uma visão mais "evangélica, positiva e mais comprometida" da sexualidade dentro da teologia da castidade;
- "os apelos das ciências humanas" que perceberam que "algo estava faltando na formação humano-afetiva" dos candidatos à vida consagrada e ao sacerdócio;
- A Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e a Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos/as (CLAR) que começaram a tratar abertamente do sexo e da sexualidade de variadas formas.

"Pouco a pouco, o tema sobre sexo e sexualidade se tornou um assunto aberto na formação". Todavia, "não foi fácil essa transição positiva e ela encontrou muita resistência no começo em alguns círculos religiosos e eclesiais, até mesmo nos dias atuais" (KEARNS, 2004, p. 23).

Mas a aragem moderna sobre a sexualidade, com todos os seus aspectos positivos, trouxe novos desafios para aqueles que optam pela castidade consagrada e seus formadores. Os novos candidatos à vida consagrada não apenas tinham uma formação e educação muito mais ampla a respeito do sexo e sexualidade, mas um bom número experimentou o sexo de forma explícita antes de assumirem a vocação (cf. KEARNS, 2004, p. 24-25). Devido a essa mudança de mentalidade a compreensão do valor do celibato tornou-se mais difícil para os jovens e mais difícil, também,

a tarefa dos formadores em transmitir os valores espirituais e proféticos da castidade. Porém, os novos tempos levaram a um aprofundamento do sentido da vida célibe que passou a ser, não tanto um "pensar sobre a guarda de sua castidade como algo pessoal e intimista", mas a consideração de "seu sentido comunitário e sua necessidade de serviço aos necessitados na sociedade" (KEARNS, 2004, p. 25).

A castidade, como opção de vida para quem recebeu o dom, é algo positivo, mas implica na renúncia de algo que é, igualmente, positivo, o relacionamento sexual em amor com um cônjuge, pois Deus criou o homem e a mulher como seres sexuados, dotados da potencialidade para uma vida sexual normal e realizada<sup>66</sup>. O sexo e a sexualidade são realidades que não podem ser ignoradas, desconsideradas, reprimidas nem por solteiros nem por casados. Elas devem ser integradas, vivenciadas de forma sadia, e, no caso dos célibes, canalizadas para uma vida de serviço, ministério e relacionamentos.

A sexualidade é uma das pulsões mais básicas e poderosas no ser humano e se insere em todas as áreas de seu ser e atinge todos os seus relacionamentos. Quem, seja casado ou celibatário, não tiver diante dessa realidade uma consciência plena e uma atitude positiva, quem não tiver com essa pulsão uma coexistência harmoniosa, sadia e normal, quem não souber assumi-la, sublimá-la e canalizá-la, quando necessário, para outros objetivos, poderá experimentá-la como uma força desagregadora. Somente com a aceitação plena e convivência sadia com sua sexualidade pode o celibatário viver a vida consagrada como uma fonte de realização e alegria, de inspiração profética e meio para a realização de seu ministério apostólico. Pujol (1994, p. 163a) ponderou que

a vida de celibato consagrado não é assexual, e tampouco transsexual, mas a sexualidade, adequadamente assumida, é componente da pessoa consagrada ao amor de Deus e do mundo. A sexualidade enquanto tal é fonte de energia constitutiva da masculinidade ou da feminilidade: faz-nos mais pessoas. Não se trata, portanto, de perguntar o que vamos fazer de nossa sexualidade, mas como vamos orientar nossa vida.

Rubio considera que

o ser humano é sempre sexuado. A sexualidade abrange o homem todo durante toda a sua vida, determinando a sua existência como ser-varão ou ser-

---

<sup>66</sup> Em Gênesis 1,27 lemos que "Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou". A palavra homem (*zakar*) e mulher (*kalah*) de acordo com Strong (2005, n. 2145, 3615) significam, respectivamente, "macho" e "fêmea".

mulher. Esta totalidade inclui uma perspectiva temporal-histórica. Seria impossível captar o significado humano da sexualidade, se a considerarmos de maneira atemporal. De fato, ela está sempre presente na existência do ser humano, modificando, contudo, o seu sentido e a sua significação humana, segundo as diversas etapas dessa existência (criança, adolescente, adulto, ancião). (RUBIO, 2006, p. 465).

Anselm Grün (1997, p. 19) sublinha esse aspecto vital da sexualidade humana afirmando que ela

é uma força positiva que Deus deu ao homem. Também o celibatário deve permiti-la e desenvolvê-la se pretende amadurecer na sua humanidade. Permitir a sexualidade certamente é diferente para o célibe do que para o casado, mas também ele não pode escapar do fato de que deve aceitá-la e afirmá-la.

Em seguida Grün (cf. 1997, p. 20-23.) apresenta vários *insights* sobre a sexualidade.

- A sexualidade está profundamente vinculada aos relacionamentos, pois "a prática das relações pessoais e a capacidade para a comunhão fazem parte da integração da sexualidade".
- A sexualidade implica na capacidade de se entregar a outro com a "disposição de com ele andar nas suas necessidades e acompanhá-lo em todas as situações"
- A sexualidade tem como alvo o compromisso com Deus, e "este compromisso com Deus se manifesta no vínculo com as pessoas, com uma comunidade. (...) Quem se compromete, sempre o faz em vista do serviço".
- A sexualidade tem o objetivo da fecundidade, seu propósito é a geração de filhos. "Permitir a sexualidade significa permitir a própria fertilidade e criatividade". Grün exemplifica essa fecundidade quando, na direção espiritual de pessoas, sente algo de paternidade, ou quando tem sentimentos maternos.

Entretanto aborda também problemas relacionados com a sexualidade na vida do celibatário.

Ela é, muitas vezes, um problema que se manifesta quando não se quer. Ela não pode ser simplesmente controlada por meio de artifícios (*Trick*). Nosso ideal inconsciente é dominar a sexualidade de modo que não seja mais um problema, todavia ela se externa de diversas maneiras. Fantasias brotam e

provocam reações físicas. A masturbação é para muitos solteiros um problema. (GRÜN, 1997, p. 23)

Diante disto Grün (cf. 1997, p. 23-24) procura um caminho para a convivência com a sexualidade que evite, por um lado, uma "fixação fatal no sexto mandamento"<sup>67</sup> e, por outro lado, o "laxismo". Este caminho envolve a compreensão da misericórdia e do amor de Deus, pois o foco da vida célibe não é o domínio da sexualidade, mas um maior amor (cf. GRÜN, 1997, p. 31). "Deve-se renunciar à fixação em si mesmo e em sua perfeição moral e voltar o olhar ao Deus misericordioso" (GRÜN, 1997, p. 9). "Aceitar sua sexualidade significa aceitar sua fragilidade humana com uma atitude de compaixão por si e pelos outros" (cf. GRÜN, 1997, p. 28).

As fantasias sexuais podem ser um problema. Sem baixar os padrões morais, Grün mostra que o caminho para a superação não se encontra na rigidez moral, mas numa atitude de tranquilidade na qual não se impedem as fantasias, mas se reflete sobre as mesmas até o fim, perguntando por suas motivações, por aquilo que está por detrás delas: O que realmente desejo desejando ter um contato sexual com uma mulher, pressionado pelas fantasias? Elas são expressão de algo real ou são apenas um substituto para um relacionamento vazio com Deus, para uma vida não vivida, para a incapacidade de manter bons relacionamentos humanos? (cf. GRÜN, 1997, p. 36-37).

Refletindo sobre a masturbação Grün (cf. 1997, p. 39-40) dá um conselho para quem gasta toda a sua energia tentando vencê-la, que em sua vida religiosa está fixado nela e que, apesar de todas as lutas, sempre se decepciona consigo mesmo. Ressalvando que não significa jogar fora as regras morais, aconselha a estas pessoas que seria bom desistir desta luta vã, pois quanto mais uma pessoa se fixa na masturbação tanto mais ela a dominará e oprimirá. Quando uma pessoa luta noites inteiras contra a masturbação, pode ser melhor permiti-la vez por outra. Ser imaculado não é maior bem, mas a entrega a Deus. Quando desistimos dessa luta inútil contra a fraqueza e ela é aceita como uma ferida e com ela nos reconciliamos, justamente esta ferida pode se tornar o lugar do encontro com Deus, o lugar em que Deus nos encontra em nossa impotência e nos conduz a ele e às pessoas.

---

<sup>67</sup> Grün (1997, p. 24) observa que a igreja tem a sua parcela de culpa por ter incutido nas pessoas, desnecessariamente, sentimentos de culpa.



Kearns (cf. 2004, p. 116) tem igualmente palavras de apoio aos que vivem a vida consagrada com altos e baixos, com lutas, vitórias e fracassos. Sua visão é a do amor incondicional de Deus a despeito das fraquezas e fragilidades dos consagrados. Ele lembra que na formação para a vida religiosa mil vezes se ouviu a afirmação de que "Deus nos ama como somos", contudo esta verdade não é traduzida para "a crença da vida". A razão é que fomos criados, desde o ambiente familiar, com a ideia de que precisamos ganhar por merecimento as "manifestações de amor e de afeição dos outros". Transportamos a mesma ideia para Deus e concluímos que "Deus somente pode amar-nos quando somos perfeitos/as". Kearns então assevera que

Cristo não se afasta de nós por causa de nossas limitações na tentativa de amar ou até por causa de nossos pecados sexuais. Somos nós que nos afastamos de Cristo, (...). Cristo nos conhece por profundo e está apaixonado por nós. (...) Não precisamos ser perfeitos na castidade para acolher o amor de Cristo. É dom e é graça. (KEARNS, 2004, p. 98)

A renúncia a uma vida sexual ativa é assumida nas ordens e congregações de vida consagrada católicas, bem como pelos padres diocesanos, de forma litúrgica, sagrada e solene através do voto de castidade pronunciado diante de Deus e da comunidade. A dinâmica deste voto pode ser considerada de várias maneiras. Cencini usa o exemplo de Gandhi para mostrar os seus resultados positivos. "Gandhi fez o voto de castidade aos 37 anos, com o consenso da esposa" (CENCINI, 2009, p. 146) e expõe a sua experiência.

Encontrei grandes dificuldades ao tomar a resolução final [o voto de castidade]. Não tinha a força necessária; como teria dominado as minhas paixões? .. Mas, eu lancei-me aí, confiando no poder protetor de Deus. Quando torno a pensar nos vinte anos do meu voto, encho-me de prazer e de admiração [...]. Tinha começado a prática mais ou menos feliz do autocontrole. Mas, nunca tinha experimentado antes... a liberdade e a alegria que surgiram em mim depois de ter feito o voto. Antes do voto, costumava estar inclinado a me deixar vencer pela tentação a cada instante. Agora, o voto era um escudo seguro contra as tentações. (GANDHI, 1980. *apud* CENCINI, 2009, p. 146).

Certamente, também no âmbito cristão, muitos poderiam testemunhar da ajuda significativa que receberam ao se comprometer com a castidade através de um voto. Contudo, pelo fato da vida de castidade ser assumida por meio de um voto público e solene, é possível que a pessoa que o pronunciou não mais a pratique de forma livre e espontânea, movida por uma dinâmica interior, mas, agora, pela obrigatoriedade decorrente do voto.

Pelo voto a concupiscência "é colocada no centro de atenção" (MAY, 1996, p. 154), resultando numa dinâmica que foi exposta por Rollo May (1996, p. 154) usando o exemplo de um pastor que tenta dissuadir um aluno a se masturbar. Ele colocou diante dele "suas futuras relações amorosas, o casamento, o lar e o havia então exortado a manter esses ideais perante si, vencendo assim a tentação de masturbar-se" (MAY, 1996, p. 154). Contudo o objetivo não foi alcançado e May explica a razão.

O que acontece? O aluno vai para casa (...) e aí lutará contra o ímpeto de masturbar-se, pondo diante de si a imagem de seu futuro lar. Mas essa imagem é importante para ele nesse momento apenas por estar relacionada, através da exortação do ministro, à sua tentação. E assim, quanto mais ele pensar no chamado ideal, tanto mais nitidamente a ideia da masturbação surgirá em sua mente. Além disso, a exortação do ministro provavelmente incrementou seu sentimento de culpa e, conseqüentemente, ele se odeia e luta contra si próprio mais implacavelmente. A essa altura o desejo da masturbação tornou-se mais forte a todo momento fazendo surgir em sua mente a ideia, mesmo esforçando-se por vencê-la. Ao mesmo tempo sua autoestima sofreu uma queda, já que seus sentimentos de culpa aumentaram. Conclui, eventualmente, que, se é uma criatura tão depravada, pode muito bem ceder ao desejo. Criou-se um círculo vicioso, que tornou o problema do jovem muito mais grave (MAY, 1996, p. 154).

May termina sua exposição surpreso com o fato de

que a psicologia simples da tentação não seja melhor compreendida em nossos dias. É evidente, mesmo sem uma compreensão psicológica profunda, que a maioria das tentações não deve ser superada por um ataque direto e frontal. Isso apenas fortalece a tentação. E se for uma questão de desejo, como o do álcool e do sexo, quanto mais enfatizado for, mais forte se torna esse desejo. (...) Falando construtivamente, o melhor modo de eliminar a força da tentação é remover a imagem do centro da atenção (MAY, 1996, p. 154).

A decisão de renunciar à vida sexual ativa, submetendo-se a um voto, poderá levar a uma "fixação fatal no sexto mandamento" (GRÜN, 1989, p. 24) e, por conseguinte, reforçar o impulso, minar a vontade e favorecer a queda. A tentação, como May (1996, p. 154) observou, "não pode ser superada por um ataque direto e frontal, pois isso apenas fortalece a tentação". É possível que a decisão de viver a castidade chancelando-a por meio de um voto a transforme em "lei" e, de acordo com a teologia paulina, a lei, que é uma coisa boa, pode transformar-se em morte (cf. Rm 7,10). De forma ainda mais radical Paulo afirma em 2Cor 3,3 que "a letra mata" e apenas "o Espírito vivifica". Por conseguinte a vida casta apenas poderá ser vivenciada de

forma positiva, sem traumas, por aqueles que aprenderam a vivê-la sob a dimensão da graça de Deus e não da lei (cf. Rm 6,14).

#### 3.4.1.6 O celibato e as igrejas evangélicas

O conceito do celibato consagrado apesar de conhecido é subvalorizado nas igrejas evangélicas. Desde o início os reformadores assumiram uma posição contrária ao celibato. Garcia afirma que "a reforma protestante e o humanismo da época moderna (...) exaltaram o matrimônio a ponto de mal deixar espaço para justificar o celibato ou a virgindade" (1994, p. 121b). A Confissão de Augsburg, um documento chave da reforma protestante, condena o celibato e fundamenta o casamento dos religiosos.

Visto, pois, existir o mandamento de Deus, visto ser conhecido o costume da igreja, visto um celibato impuro produzir muitos escândalos, adultérios e outros crimes dignos de castigo da parte de bons magistrados, é estranhável o fato de em coisa nenhuma se exercer mais crueldade do que contra o matrimônio de sacerdotes. Deus ordenou que se honrasse o matrimônio; as leis de todos os estados bem constituídos, mesmo entre os gentios, o adornaram com as mais elevadas honras. Mas agora homens são torturados com penas capitais, até mesmo sacerdotes, contrariamente à intenção dos cânones, por nenhum outro motivo senão o casamento. Doutrina de demônios chama Paulo a que proíbe o casamento 1Tm 4 (v. 1.3). Facilmente se pode entender isso agora, quando a proibição do casamento é mantida com tais penalidades. (AUGSBURGO, 1530, art. 23).<sup>68</sup>

Persiste, até os nossos dias, no âmbito evangélico uma incompreensão em relação ao celibato e um antagonismo em relação ao celibato obrigatório que existe na Igreja católico-romana. Uma síntese representativa da posição evangélica pode

---

<sup>68</sup> O jornalista Leiner (2008), num artigo intitulado "Do celibato à Catarina" descreve e avalia o caminho de Lutero em direção ao casamento. Lutero adentrou no mosteiro em 1505, com 21 anos de idade, proferindo então os votos, incluindo o do celibato. Quando dois anos mais tarde foi ordenado sacerdote assumiu este voto sob as normas canônicas da Igreja. Posteriormente relatou que o celibato não lhe trazia maiores problemas: "Como monge não senti muita concupiscência... Nem olhava para as mulheres quando vinham se confessar. Eu não queria nem conhecer o rosto daquelas que eu ouvia". Posteriormente as suas críticas ao celibato fizeram com que muitos monges, freiras e sacerdotes, que liam seus escritos, abandonassem os conventos, o sacerdócio e casassem. Sob a influência de seus escritos doze freiras cistercienses abandonaram o mosteiro. Nove foram para Wittemberg por não terem sido acolhidas em suas famílias. Lutero se sentiu responsável por elas e as acolheu em casas da cidade, até que casassem. Entre estas ex-freiras se encontrava Catarina von Bora, com quem Lutero casou no dia 27 de junho de 1525.

ser considerada, em muitos aspectos, um artigo publicado pelo "Instituto Cristão de Pesquisa" por Eguinaldo Hélio de Souza (SOUZA, 2007). Inicialmente define o celibato.

Celibato é a ausência de atividade sexual na vida de um indivíduo. Ocorre geralmente por motivos religiosos, embora qualquer pessoa possa exercê-lo. O celibato pode (e às vezes até deve) ser exercido por apenas um período. Os solteiros devem, com certeza, praticá-lo, bem como os viúvos e separados. Mas também pode ser praticado temporariamente por motivos espirituais (1Co 7.5). Nosso enfoque, aqui, não é o estado de celibato temporário, mas sua prática permanente".

Citando a Enciclopédia Britânica, destaca que "a ligação entre o cristianismo e o judaísmo e a aceitação do Antigo Testamento pela Igreja cristã, tendia a perpetuar na Igreja primitiva a estima que os hebreus tinham por casar e ter numerosos filhos". Conclui, portanto, que a aceitação do estado celibatário como sinônimo de um estado espiritual não ocorreu como produto da pregação apostólica, mas por outras "influências de fora da cultura hebraica e do contexto bíblico" e "levaram a práticas a extremismos danosos". Em seguida destaca o fato de que o celibato é bíblico. "Há exemplos e afirmações neotestamentárias que devem ser levados em conta. Ignorá-los têm gerado pesados e amargos frutos". Discorre, a seguir sobre critérios que fazem com que a prática do celibato seja bíblica.

a) Quando é uma decisão pessoal. Jesus menciona os eunucos que nasceram assim e os que foram feitos pelos homens, todavia em relação ao reino dos céus se tornar um eunuco é fruto de "uma escolha deliberada e própria". Sublinha a afirmação citando Mateus 19,12: "Há eunucos que se fizeram eunucos por causa do reino dos céus".

b) Quando o celibatário recebeu o dom para "aceitar isto". Destaca que "além da decisão individual, o celibatário deve possuir aptidão para permanecer em tal estado. (...) Pela revelação bíblica, não basta alguém desejar ser celibatário para sê-lo. É necessária uma capacitação especial de Deus".

c) Quando o celibato leva a uma maior santificação a Deus. Souza sublinha fortemente o aspecto apostólico do celibato. "O motivo do celibato bíblico é só um: maior disponibilidade para Deus e o seu reino". O valor do celibato voluntário não está na mera abstinência sexual, mas no "resultado desta abstenção no serviço divino".

Em seguida alude razões que fazem com que a prática do celibato deixe de ser bíblica.

Embora o celibato clerical católico seja o mais conhecido, houve e há outros grupos que entendem o celibato como sendo necessário e obrigatório, pelo menos para algumas classes especiais dentro do grupo, criando uma espécie de casta de eunucos espirituais. Grupos menores, na História passada e em nossos dias, exigem o celibato como um estado automático de maior santidade e por isso o impõe como exigência para adesão ao grupo.

As razões que invalidam biblicamente o celibato são na visão do autor:

a) Quando é imposto por outros. O autor, seguindo a vertente evangélica tradicional, condena o celibato obrigatório para os ministros religiosos.

Uma coisa é incentivar o celibato. Outra é exigí-lo. Uma coisa é crer que uma vida de solteiro, voltada só para as coisas divinas, é melhor. Outra coisa é estabelecer que só possa ser dessa forma. Dizer que alguém é obrigado ao celibato se deseja ser um ministro da Igreja de Cristo é uma ordenança humana e um ensino antibíblico.

Destaca que "não existe qualquer lugar nas Escrituras que estabeleça um estado de solteiro obrigatório para quem quiser tomar sobre si o encargo da obra de Deus" e confirma que "o celibato obrigatório teve uma evolução histórica, por influências não apostólicas e não bíblicas".

b) Quando o celibatário não consegue se conter. Souza reconhece as duas vertentes do ensino de Paulo: pessoas que por contingências da natureza são dotadas de um forte impulso sexual e que, portanto, devem casar e outras que devido ao carisma conseguem viver a renúncia sexual sem grandes conflitos. Afirma que "isso quer dizer que somente alguém que é celibatário por dom e vocação deve insistir em permanecer nessa condição. Os demais estão desobrigados pela Palavra a tal esforço".

c) Quando se entende o sexo como inerentemente mau. Uma das influências mais marcantes sobre o cristianismo dos primeiros séculos em relação à sexualidade e à corporalidade, foi o gnosticismo. "O gnosticismo classificava a matéria como algo inerentemente mau, sendo produto não de um Deus bom e sábio, mas de outra entidade inferior". Souza cita Eusébio que faz comentários sobre uma seita de origem gnóstica, os "encratitas": "Aqueles que brotaram de Saturnino e de Marcião, chamados encratitas, proclamavam abstinência do casamento, deixando de lado o propósito original de Deus e censurando tacitamente quem os fez macho e fêmea para a propagação da raça humana".

Muitos líderes do século 2º tinham uma visão do casamento influenciada pelo gnosticismo. Chegavam a interpretar o casamento como uma consequência da queda de Adão e não como algo anterior a ele, o que não é certo. Ficavam com uma visão conflitante do casamento, como sendo necessário e desaconselhável ao mesmo tempo: "A hesitação dos ortodoxos casuístas sobre este interessante assunto trai a perplexidade de homens relutantes em aprovar uma instituição que eles eram compelidos a tolerar. Alguns gnósticos foram mais consistentes. Eles proibiram o uso do casamento".

d) Quando se faz a decisão pelo celibato por "proibição demoníaca". Usando a expressão "proibição demoníaca"<sup>69</sup>, referindo-se à proibição do casamento e concomitante decisão pelo celibato, Souza, seguido a confissão de Augsburgo (cf. 1530, art. 23), assume a posição, não generalizada, de muitos evangélicos radicais na sua oposição ao celibato obrigatório. Entre os evangélicos é unânime o parecer de que a obrigatoriedade do celibato para os ministros religiosos não é bíblica, nem de origem apostólica. Souza cita Paulo que afirma o direito dele e de Barnabé se fazerem acompanhar por esposa "como fazem os demais apóstolos, e os irmãos do Senhor e Cefas" (1Co 9,5). Menciona os textos de 1º Timóteo (3,1-5) e Tito (1,5-6) que inclui entre as características dos ministros o serem casados. Reconhece que "é difícil traçar uma genealogia histórica para o celibato clerical". Lembra, porém, que nas Igrejas orientais os sacerdotes podem ser casados se fizerem esta opção antes da ordenação, mas se forem ordenados como solteiros devem permanecer neste estado. "Os bispos ortodoxos orientais são tradicionalmente escolhidos entre os monges, portanto, celibatários". Conclui considerando que "a tradição católica romana desenvolveu paulatinamente a prática do celibato clerical universal, de tal modo que todos os sacerdotes da Igreja devem permanecer solteiros e castos".

e) Quando leva a desvios sexuais. Souza considera que o celibato clerical obrigatório e indistinto é uma das causas dos desvios e perversões sexuais praticados por religiosos católicos. Entende que, quando "os impulsos sexuais não são re-freados por um dom da graça de Deus, serão extravasados de uma forma ou de outra". Essa opinião é, também, generalizada no meio da sociedade, como o demonstra Arnaldo Jabor (2007) quando afirma que "a pedofilia na igreja é consequência direta do celibato. É óbvio que se a força máxima da vida é esmagada, a igreja vira uma máquina de perversões". Contudo, essas posições são reducionistas. Se, por

---

<sup>69</sup> 1Tm 4,1-3 - "O Espírito afirma expressamente que, nos últimos tempos, alguns apostatarão da fé, por obedecerem a espíritos enganadores e a ensinamentos de demônios, pela hipocrisia dos que falam mentiras e que têm cauterizada a própria consciência, que proibem o casamento".

um lado, a prática de relações sexuais por pessoas que fizeram o voto da castidade é um desvio religioso e moral, elas, sendo praticadas por pessoas adultas e com livre consentimento de ambas as partes, não podem ser consideradas como distorções da sexualidade normal. Perversões sexuais como, p.ex., a pedofilia, se manifestam independente do estado civil de quem as pratica.<sup>70</sup>

Souza conclui suas considerações afirmando o que pode ser considerado como um epítome adequado da posição evangélica: “Se alguém deseja ser celibatário, sente que tem um chamado de Deus para isto, sente-se capacitado por Deus para assumir essa posição, então que seja. Mas, definitivamente, não há qualquer grau de pecaminosidade no casamento e, especificamente, no ato sexual praticado pelo marido e a mulher. ‘Mas, se te casares, não pecas; e, se a virgem se casar, não peca’” (1Co 7,28).

Concluindo pode-se dizer que, se as críticas ao celibato obrigatório dos sacerdotes tem sua justificativa, todavia a não valorização do carisma do celibato é um empobrecimento eclesial e ministerial. Deixa à margem pessoas que, se fossem compreendidas, acolhidas e tivessem recebido o devido suporte, se tornariam uma força apostólica e missionária no universo das igrejas evangélicas.

### 3.4.2 A diaconia

A vida consagrada, como concebida neste trabalho, se fundamenta no tripé: o celibato, a diaconia e a *koinonia*. Já se considerou a razão apostólica, ministerial, como a motivação mais importante da castidade. Todavia a diaconia, entendida como serviço prestado a Deus, à comunidade, à igreja e ao mundo, é o propósito da vida consagrada considerada como um todo. Um serviço voltado de forma preferen-

---

<sup>70</sup> A Associação Americana de Psiquiatria (APA), na quarta edição do Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM IV-TR) classifica a pedofilia entre os distúrbios (“*disorders*”) mentais (AMERICAN, 2000). Diniz e Coutinho, (2009) destacam que “no vasto cardápio de vilezas que um ser humano é capaz de perpetrar contra um semelhante, o abuso sexual de meninas e meninos é dos mais abjetos – em especial quando é cometido por familiares. (...) Estima-se que, no Brasil, a cada dia, 165 crianças ou adolescentes sejam vítimas de abuso sexual. A esmagadora maioria deles, dentro de seus lares”.

cial para os pobres e marginalizados da sociedade. Um serviço em amor voltado para os "caídos à beira do caminho" (cf. Lc 10,30-35).

Neste capítulo, pretendemos analisar de forma mais abrangente o conceito bíblico-teológico da diaconia e sua vinculação ao propósito de servir que é nuclear na vida consagrada.

### 3.4.2.1 O uso dos termos no Novo Testamento

Os termos usuais para se referir ao serviço cristão são: "*diakoneo*" (verbo: servir), "*diakonia*" (substantivo: serviço) e "*diakonos*" (substantivo: servo, diácono). Estas expressões perpassam todo o Novo Testamento e são usadas de maneira diversificada mantendo, porém, sempre seu significado básico de serviço prestado a outrem. Outras duas palavras significativas, usadas no contexto do serviço, são o substantivo "*doulos*" (escravo) e o verbo "*douleuo*" (servir como um escravo).

#### 3.4.2.1.1 Servir (*diakoneo, douleuo*)

a) *Diakoneo*. O verbo *diakoneo* (servir), que ocorre 38 vezes em 32 versículos no NT, tem, tanto no grego secular como no NT, o sentido originário de "servir as mesas"<sup>71</sup> (cf. HESS, 1983, p. 449; WEISER, 1992, p. 726,7). Jesus referindo-se ao seu ministério usa o serviço à mesa para ilustrá-lo: "Pois qual é maior: quem está à mesa ou quem serve (*diakoneo*)? Porventura, não é quem está à mesa? Pois, no meio de vós, eu sou como quem serve (*diakoneo*). (Lc 22,27).

De acordo com os parâmetros usuais, aquele que está deitado à mesa e desfruta da refeição é maior que aquele que serve à mesa. Em meio aos discípulos, porém, Jesus é como aquele que serve à mesa. Não como aquele que desfruta, que faz de suas necessidades uma ordem para os outros, mas como quem age em prol das necessidades dos demais" (BRANDT, p. 16).

---

<sup>71</sup> Cf. Lc 10,40; 22,27; Jo 12,2; At 6,2



De acordo com Hess (cf. 1983, p. 448) *diakoneo* junto com seus derivados *diakonia* e *diakonos*, emprega-se principalmente para se referir à ajuda pessoal prestada a outros. Ele “fica sendo um termo que denota a ação amorosa em prol do irmão e do vizinho, que por sua vez é derivada do amor divino, e também descreve a operação da *koinonia* (comunhão). (HESS, 1983, p. 451). O termo é usado para designar inúmeros ministérios e serviços, de forma particular os serviços de ajuda, de cuidado e assistência aos necessitados. Os condenados no julgamento final, p.ex., pelo fato de não terem atendido ao Senhor, perguntarão: "Quando foi que te vimos com fome, com sede, forasteiro, nu, enfermo ou preso e não te assistimos (*diakoneo*)?" (Mt 25,44). Paulo denomina sua visita a Jerusalém, para levar ajuda aos empobrecidos cristãos, como “serviço” prestado aos santos<sup>72</sup>.

Segundo Vine (2003, p. 991) o significado do vocábulo se amplia e significa "ministrar", "auxiliar", "prestar qualquer tipo de serviço", "servir" à comunidade de forma geral<sup>73</sup>. Estes serviços são realizados através dos carismas. O apóstolo Pedro exorta os cristãos a "servirem (*diakoneo*) uns aos outros, cada um conforme o dom (*charisma*) que recebeu" (1Pe 4,10-11). Essa atitude de servir deve ser a motivação interior de todos os cristãos, principalmente daqueles que estão revestidos de autoridade. Jesus, exortando os discípulos, afirmou: “Aquele que dirige seja como o que serve (*diakoneo*)". (Lc 22,26).

Uma consideração especial deve ser feita em relação ao texto de Atos 6,1-6, que muitos consideram como a ocasião em que foi instituído pelos apóstolos o cargo de diácono dentro da comunidade. Uma crise irrompeu na nova igreja pelo fato das viúvas dos judeus helenistas estarem sendo preteridas, diante das viúvas dos judeus palestinos, na distribuição diária de ajuda. O substantivo diácono não é usado para designar os sete homens encarregados da distribuição dos mantimentos, todavia os apóstolos se referem ao "servir (*diakoneo*, verbo) às mesas" (v.2) e ao "ministério (*diakonia*, subst.) da Palavra", focando duas modalidades de serviços que são prestados pelas comunidades cristãs: o serviço assistencial, material, e o serviço espiritual da oração e da Palavra.<sup>74</sup> As comunidades de vida consagrada, de acordo

---

<sup>72</sup> Cf. Rm 15,25

<sup>73</sup> Cf. Hb 6,10;

<sup>74</sup> Stanley Jones (1964, p. 64-5) comentando o incidente o avalia de maneira negativa. Ele considera que os apóstolos “puseram uma cunha entre o material e o espiritual e dividiram o que Deus na encarnação havia juntado. Na encarnação, a palavra se tornou carne. Espiritual e material se tornaram um só, mas os discípulos fizeram a separação, que existe até hoje”. Possivelmente a crítica de Jones

com seu carisma e vocação, dedicam-se, preferencialmente, ao serviço “das mesas” ou ao serviço da oração e da palavra.

b) *Douleuo*. *Douleuo* é um verbo cujo significado geral é “servir como um escravo” (cf. STRONG, 2005, g1398). O termo ocorre 26 vezes no Novo Testamento em 23 versículos. É cognato de *doulos*, escravo. Ele é usado para se referir à escravidão literal, sociológica, política<sup>75</sup> e também em relação à escravidão às forças espirituais negativas como o pecado<sup>76</sup>. De forma positiva o termo é usado para se referir ao serviço prestado a Deus em regime de dedicação exclusiva, com a exclusão de quaisquer outros senhores. Como exemplo pode-se usar a palavra de Jesus: “Ninguém pode servir (*douleuo*) a dois senhores; porque ou há de aborrecer-se de um e amar ao outro, ou se devotará a um e desprezará ao outro. Não podeis servir (*douleuo*) a Deus e às riquezas” (Mt 6,24). Apesar do sentido original do termo percebe-se, todavia, que no uso comum da língua, seu sentido deixa de ser literal para, de forma metafórica, significar simplesmente “servir”. É neste sentido que se usa em relação ao serviço que deve ser prestado aos irmãos e à comunidade da fé<sup>77</sup>.

#### 3.4.2.1.2 Serviço (*Diakonia*)

O substantivo *diakonia* (serviço) é usado 34 vezes em 32 versículos. De acordo com TDNTa (1995, p. 152) o significado básico do termo é

"servir à mesa", "prover sustento físico", ou "supervisionar refeições" (Lc 10:40, At 6:1). Um significado mais amplo é "o cumprimento de um serviço de amor". Num sentido mais específico é "o cumprimento de certas obrigações", p.ex., pelos apóstolos (Rm 11,13; 2Cor 4,1), evangelistas (2Tm 4,5), ou por auxiliares como Marcos (2Tm 4,11).

Hess (1983, p. 451) igualmente destaca esse aspecto do vocábulo.

---

não é correta, pois o que de fato ocorreu, foi o atendimento das necessidades por meio da igreja, contudo realizado de forma organizada, por pessoas diversas de acordo com os carismas e vocação de cada um. "Com a formação deste organismo dos Sete, a 'diaconia' – o serviço do amor ao próximo exercido comunitariamente e de modo ordenado – ficara instaurada na estrutura fundamental da própria Igreja" (Bento XVI, 2005, n.21).

<sup>75</sup> Cf. Jo 8,33; At 7,7; Rm 9,12; 1Tm 6,2.

<sup>76</sup> Cf. Rm 6,6; 7,6.25; 16,18; Gl 4,8.9.25; Tt 3,2.

<sup>77</sup> Cf. Gl 5,13; Ef 6,7; Fl 2,22.

A comunhão da refeição em comum, que envolvia o servir à mesa, permanece básica para a compreensão de *diakonia* no NT. Temos que pensar no "partir do pão" nos lares particulares, nos *agapes* nos quais os ricos cuidavam também dos pobres (cf. 1Co 11, 17-34), e nas igrejas nos lares, como aquela na casa de Estéfanos que se dedicara à *diakonia* (1Co 16,15)".

No Novo Testamento a palavra *diakonia* é usada de multiformes maneiras, ultrapassando em muito o significado original de "serviço prestado às mesas". O seu uso é tão variado que pode ser considerado como a expressão que agrega os significados das várias manifestações de serviço da vida e da comunidade cristã. O termo *diakonia* abrange desde o serviço prestado para suprir as necessidades materiais<sup>78</sup>, até o ministério apostólico<sup>79</sup>. Paulo designa seu apostolado de *diakonia*<sup>80</sup> e é desta forma que denomina, p.ex., o ministério de Timóteo<sup>81</sup>.

Além do serviço que deve ser praticado por cada cristão, existe um carisma especial de serviço. Na carta aos Romanos, sem especificações ou esclarecimentos Paulo menciona o dom carismático da *diakonia*<sup>82</sup>, pensando, provavelmente, em serviços gerais voltados à assistência aos necessitados. Ele se refere, também, à Antiga e à Nova Aliança usando a palavra *diakonia*<sup>83</sup>, possivelmente porque por trás deste uso está a ideia de que as alianças prestam "serviços" aos que a elas aderem, com conteúdos e resultados diversos. Desta forma Paulo fala do "ministério (*diakonia*) da morte", "ministério (*diakonia*) da condenação" e "ministério (*diakonia*) do Espírito" (2Cor 3,7-9).

Concluindo, pode-se dizer que todo o trabalho realizado pelas instituições de vida consagrada é uma *diakonia* prestada a Deus, aos irmãos, à igreja e ao mundo, de multiformes maneiras e de acordo com a vocação e carisma particular de cada um.

---

<sup>78</sup> Cf. Lc 10,40; At 6,1; 11,29; Rm 15,31; 2Cor 8,4; 9,1.

<sup>79</sup> Cf. At 1,17.25

<sup>80</sup> Cf. At 20,24; 21,19; 2Cor 4,1; 6,3; Rm 11,13; 1Tm 1,12

<sup>81</sup> 2Tm 4,5.

<sup>82</sup> Rm 12,7

<sup>83</sup> Cf. 2Cor 3,7-9.

### 3.4.2.1.3 Servo (*Diakonos, Doulos*)

a) *Diakonos*. O termo mais comum para designar o sujeito que pratica a ação de servir é o substantivo *diakonos* (servo). Ele ocorre, no NT, 30 vezes em 28 versículos. "O significado primário de *diakonos* é ser um garçom que serve à mesa<sup>84</sup>" (TDNTa, 1995, p. 152). Vine (2003, p. 563) expõe que "*diakonos* denota primariamente 'criado', quer aquele que faz trabalhos servis, ou o ajudante que presta serviços voluntários, sem referência particular ao seu caráter"<sup>85</sup>. Hess (1983, p. 452) destaca a diferença que existe nos conceitos de *doulos* e *diakonos*, para aclarar o sentido do segundo termo.

A diferença entre *diakonos* e *doulos* (escravo) é importante para a compreensão de *diakonos*. *Doulos* ressalta quase exclusivamente a sujeição completa do cristão ao Senhor; *diakonos* diz respeito ao seu serviço em prol da igreja, dos seus irmãos e do seu serviço, em prol da comunhão, quer o serviço se realize ao servir à mesa, com a palavra, ou de alguma outra maneira.

Jesus é o protótipo, "o exemplar mais exato, mais perfeito, mais típico" (Houaiss, 1986) do que significa ser um servo, um *diakonos*. Contudo este substantivo é usado em relação a Cristo apenas duas vezes. Uma em Romanos 15,8 onde se afirma que "Cristo foi constituído ministro (*diakonos*) da circuncisão" e outra em Gálatas 2,17 onde Paulo nega que Cristo seja "ministro (*diakonos*) do pecado".

O termo *diakonos*, é a designação genérica usada nas Escrituras neotestamentárias para se referir aos servos de Deus e de Cristo. Jesus afirmou: "Se alguém me serve (*diakoneo*, verbo), siga-me, e, onde eu estou ali estará também o meu servo (*diakonos*). E, se alguém me servir (*diakoneo*, verbo), o Pai o honrará" (Jo 12,26). Paulo, de modo particular se intitula *diakonos*. Ele especifica que é *diakonos* da nova aliança<sup>86</sup> do evangelho<sup>87</sup>, da igreja<sup>88</sup> e, junto com seus companheiros, de Deus e de Cristo<sup>89</sup>.

---

<sup>84</sup> Cf. cf. Jo 2,5.9

<sup>85</sup> Cf. Jo 2,5.9; Mt 22,13.

<sup>86</sup> Cf. 2Cor 3,6.

<sup>87</sup> Cf. Ef 3,6-7; Col 1,23.

<sup>88</sup> Cf. Cl 1,24-25.

<sup>89</sup> Cf. 1Co 3,5; 2Co 6,4; 11,23; Ef 6,21; Cl 1,7; 1Ts 3,2; 1Tm 4,6.

Ser um *diakonos*, um servo, é característica essencial dos discípulos de Cristo, mesmo daqueles que são líderes em sua comunidade. Jesus nunca negou que entre os seus discípulos haveria aqueles que seriam líderes. Eles são chamados de "grandes"<sup>90</sup>, "maiores"<sup>91</sup>, "primeiros"<sup>92</sup>. Contudo a atitude com a qual exerceriam a liderança seria completamente diferente dos líderes do mundo. Seu objetivo não seria dominar, exercer autoridade<sup>93</sup>, mas servir: "Mas a conduta entre vós não será dessa forma. Ao contrário, quem entre vós quiser tornar-se grande, será vosso servidor (*diakonos*)" (Mc 10,43, NTIA). Jesus resumiu essa atitude quando disse em Mateus 23,11: "O maior dentre vós será vosso servo (*diakonos*)".

Essa é a atitude que deve animar todos os membros de uma congregação consagrada, especialmente os líderes. O perigo de eles tornarem-se autocráticos é real. Vanier (2006, p. 162) chamou a atenção que, nesse caso "os responsáveis recusam-se a ouvir os outros. Procuram todo tipo de provas e motivos de ordem religiosa para reforçar a convicção de que são os únicos habitados pelo Espírito Santo e em comunhão direta com Deus". Por isso observa que o fundador de uma comunidade deve aprender "a apagar-se cada vez mais, e não a defender a sua autoridade" (VANIER, 2006, p. 138).

b) *Doulos*. Outro substantivo que se refere à pessoa que serve é *doulos* (escravo). É usado 123 vezes em 116 versículos. TDNTa (1995, p. 182-4) expõe que "a palavra *doulos* tem a ver com a escravidão e denota serviço compulsório enfatizando a dependência do escravo do senhor". Entretanto a figura do escravo muda no Novo Testamento onde

a imagem típica do *doulos*, não inclui desdém ou menosprezo. É diferente, a este respeito, não só do mundo grego, mas também do judaísmo, que tende a aceitar o baixo status social, cúlrico, ético dos escravos, colocando-os totalmente sob o domínio de seus senhores, e considerar o termo "escravo" como um insulto mortal. (TDNTa, 1995, p. 184)

Entretanto, deve-se ressaltar que, aparentemente, no *usus loquendi* da igreja na época, as expressões *doulos* e *diakonos* eram quase sinônimas. Hendriksen (2004, p. 702) entende de modo semelhante ao afirmar:

---

<sup>90</sup> Cf. Mt 20,26; Mc 10,43

<sup>91</sup> Cf. Mt 23,11

<sup>92</sup> Cf. Mc 9,35

<sup>93</sup> Cf. Mt 20,25; Mc 10,42

Eu admito (...) que em alguns contextos a versão escravo é a única opção (1Co 7,21, Fm 16), mas nem sempre é verdadeiro que existe uma "grande" diferença entre "escravo" e "servo" (...). Assim, p.ex., em Lucas 7.2 o "escravo", *doulos*, do centurião é chamado "meu rapaz" (*ò pais mou* v. 7). Certamente que, quando um "escravo" se torna "querido" de seu senhor (Lc 7.2), as ideias que são comumente associadas com o conceito escravo passam para o fundo do palco, e "servo" torna-se a melhor tradução. (...) Naturalmente que permanece verdadeiro que, quando a ênfase é colocada não sobre a intimidade da comunhão e na confiança, mas no fato de que Cristo redimiu uma pessoa por seu sangue e portanto é seu dono, o termo *doulos* referindo-se ao indivíduo resgatado, é inteiramente apropriado (ex.: Rm 1,1).

A expressão *doulos* (escravo) usa-se para designar aos servos de Deus e de Cristo e é uma forma comum dos apóstolos e escritores bíblicos se referirem a si mesmos<sup>94</sup>. Um exemplo é Maria, a mãe do Senhor, que denomina-se duas vezes<sup>95</sup> "escrava" (*doule*<sup>96</sup>) do Senhor. Como Hess (1983, p. 452) observou "doulos ressalta quase exclusivamente a sujeição completa do cristão ao Senhor", enquanto "*diakonos* diz respeito ao seu serviço em prol da igreja". Contudo mesmo que uma pessoa permaneça sendo *doulos* do Senhor e seu relacionamento com Deus seja caracterizado pelo "Primado do Absoluto", há um sentido em que a expressão não se aplica mais aos discípulos do Senhor. Jesus falou em João 15,14-15 "Vós sois meus amigos, se fazeis o que eu vos mando. Já não vos chamo servos (*doulos*), porque o servo (*doulos*) não sabe o que faz o seu senhor; mas tenho-vos chamado amigos (*philos*), porque tudo quanto ouvi de meu Pai vos tenho dado a conhecer".

Quem portanto são seus amigos? "Vocês serão meus amigos, se fizerem o que eu lhes ordeno". (...) Se a obediência é um critério necessário, o que os distingue dos servos (*douloi*, 'escravos')? (...) Um potentado absoluto exige obediência de todos os seus súditos. A seus escravos, entretanto, simplesmente diz o que fazer, enquanto seus amigos são informados de seu pensamento, desfrutam de sua confiança e aprendem a obedecer com um sentimento de privilégio e com pleno entendimento do coração de seu mestre. Iguamente nessa passagem: o direito absoluto de Jesus de comandar de nenhuma forma é diminuído, mas ele se esforça para informar seus amigos de seus motivos, planos e propósitos. (CARSON, 2007, p. 523)

---

<sup>94</sup> Mesmo sem haver uma vinculação tipológica explícita no NT, é possível que os cristãos, ao se denominarem "escravos" (*doulos*) do Senhor, tivessem como pano de fundo a imagem do "escravo de amor" do AT, especialmente na versão deuteronômica: "Se, porém, ele (o escravo) te disser: Não sairei de ti; porquanto te ama, a ti e a tua casa, por estar bem contigo, então, tomarás uma soveia e lhe furarás a orelha, na porta, e será para sempre teu servo" (Dt 15,16-17; cf. Êx 21,5-6). Os cristãos são escravos de Cristo porque "gostam tanto do Senhor e da sua família e se sentem tão bem na sua casa, que não querem ir embora" (NTLH).

<sup>95</sup> Cf. Lc 1,38.48.

<sup>96</sup> *Doule*, substantivo feminino de *doulos*.

A palavra *diakonos*, que descreve quem serve espontânea e voluntariamente ao Senhor de multiformes maneiras, e a expressão *doulos*, descrevendo quem serve ao Primado do Absoluto numa consagração indivisa motivada pelo amor, se aplicam a quem optou por viver e servir vinculado a uma comunidade de vida consagrada.

#### 3.4.2.2 Jesus Cristo como servo

Todo o serviço expresso pelo grupo de palavras no Novo Testamento (*diakonia*, *diakoneo*, *douléo*, *doulos*) encontra seu fundamento e sua realização maior em Jesus Cristo. Em relação a Cristo o vocábulo *diakonos* é empregado duas vezes<sup>97</sup>. Como *doulos* (escravo) Jesus é apresentado, igualmente, duas vezes: uma de forma indireta em João 13,1-18 e outra de forma direta no hino cristológico em Filemom 2,5-11.

Em João 13,1-18 por ocasião do lava-pés Jesus assumiu a posição de um escravo fazendo o serviço que a ele cabia. A seguir expôs a lição contida no ato: "Compreendeis o que vos fiz? (...) Se eu, sendo o Senhor e o Mestre, vos lavei os pés, também vós deveis lavar os pés uns dos outros. Porque eu vos dei o exemplo, para que, como eu vos fiz, façais vós também. Em verdade, em verdade vos digo que o servo (*doulos*) não é maior do que seu senhor, nem o enviado (*apostolos*), maior do que aquele que o enviou".

Referindo-se a Jesus como *doulos* Paulo afirma em Filipenses 2,5-11 que ele, "subsistindo em forma (*morphe*) de Deus" se "esvaziou" (*kenóo*) dos atributos de sua divindade, assumindo a forma (*morphe*) de um servo (*doulos*). Na forma de um *doulos*, se tornou "semelhante aos homens", "se humilhou" e "se tornou obediente até à morte de cruz". Nesta imagem de Cristo Wendland (2003, p. 223), percebe o "paradoxo fundamental da realidade e da pessoa de Cristo": o *Christos Doulos* é o *Christos Kyrios*.

---

<sup>97</sup> Cf. Rm 15,8; Gl 2,17. Cf. acima tópico 2.4.1

Justamente pelo fato de ser *Doulos* e, como *Doulos*, obediente até a morte na cruz, ele é o Redentor, o *Kyrios* divino do mundo e de todas as esferas e poderes. No texto, o conceito *Doulos* (escravo) situa-se num duplo contraste. Primeiramente, contrasta com *morphe tou theou*, isto é, com a autoridade divina. Trata-se do contraste ao "verdadeiro" ser pré-mundano de Cristo que ele tem e vive junto de Deus. Em segundo lugar, *Doulos* é o antônimo do nome *Kyrios* que aparece na terceira estrofe do salmo cristológico em Fp 2.9-11. E é a partir dessas duas antíteses, em relação ao *Kyrios* e à *morphe tou theou*, que se precisa compreender toda a profundidade abissal, imensurável de seu ser como *Doulos*. Esse é, por assim dizer, o estado histórico-salvífico intermediário da história de Cristo: esse absoluto despojamento de si próprio, a *kenosis* de si mesmo, esvaziamento e auto-humilhação daquele que estava com Deus em forma divina e que é elevado a Senhor do cosmo. (WENDLAND, 2003, p. 223).

Como *doulos* Jesus serviu até as últimas consequências e sua diaconia encontrou sua expressão maior no fato de ter dado a sua vida pela humanidade. Ele descreveu seu ministério afirmando que "não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10,45). Brandt (2003, p. 16-17) sublinha este aspecto do servir de Jesus.

O cerne do serviço é a entrega da vida. O morrer, que para as demais pessoas acontece como algo passivo, em Jesus torna-se ação e serviço. Esse serviço gera libertação. Paga-se "resgate" pelo escravo ou prisioneiro de guerra, de sorte que é liberto. (...) É desse modo que se testemunha o servir de Jesus: servir constitui toda a sua atuação, morrer representa, para ele, servir para libertar e resgatar. É precisamente assim que os evangelhos testemunham o agir de Jesus. Seu morrer não é um fim digno de comiseração, mas a coroação de seu serviço. (...) No morrer se desvela o que desde sempre esteve subjacente à atuação de Jesus. Todas as ações assistenciais de Jesus que são relatadas no início dos evangelhos trazem em seu bojo um direcionamento para esse fim.

Todavia Jesus serviu não apenas por sua morte na cruz, mas durante toda a sua vida, pela palavra e pela ação. "Sem as ações, a palavra permaneceria oca; sem a palavra, as ações seriam mudas. (...) Palavra e ação formam uma unidade. Ambas são proclamações do reino. Através de sua pessoa, com tudo o que efetua, Jesus é a 'palavra' que Deus pronuncia para dentro do mundo" (BRANDT, 2003, p. 19). Na palavra de Jesus sobre a parábola do Bom Samaritano<sup>98</sup> e no seu desafio ao intérprete da lei: "Vai e procede tu de igual modo", podemos ler, alegoricamente, a ação de Jesus a favor dos "caídos à beira do caminho". Mesmo que detalhes dessa aplicação variem de acordo com os intérpretes, "a grande visão – de que o homem jaz alienado e sem ajuda na estrada da história e de que o próprio Deus em Jesus

---

<sup>98</sup> Cf. Lc 10,30-35



Cristo se fez seu próximo –, esta devemos reter tranquilamente como uma profunda dimensão da parábola que nos diz respeito” (RATZINGER, 2007, p. 179). Jesus adentrou na história da humanidade para socorrer e salvar os caídos, feridos e moribundos. O que ele desafiou ao intérprete da lei a fazer, ele mesmo o fez.

Pedro, em seu discurso na casa de Cornélio, resumiu a vida de Jesus quando disse: "Deus ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder, o qual andou por toda parte, fazendo o bem e curando a todos os oprimidos do diabo, porque Deus era com ele" (At 10,38). O agir de Jesus foi um contínuo "fazer o bem". Em certa ocasião um leproso sentiu o toque de sua mão amorosa e ouviu de seus lábios: "Quero – fica limpo". Noutra ocasião uma viúva desesperada pela morte de seu único filho escutou da boca do Senhor as palavras consoladoras: "Não chores", e o Senhor lhe restituiu o filho com vida. Ou então é uma adúltera atirada a seus pés que ouviu: "Nem eu tão pouco de condeno, vai e não peques mais". De outra feita as mãos de Cristo seguraram a Pedro afundando nas águas. As criancinhas subiam no seu colo para se aconchegarem em seus braços. Os pecadores eram atraídos a ele e ouviam as palavras: "Filho, os teus pecados estão perdoados".

Jesus afirmou: "No meio de vós, eu sou como quem serve" (Lc 22,27).

A expressão "serviço" não descreve, simplesmente, algo acerca de Jesus, mas é a expressão pela qual ele resume seu caminho e sua obra. Ele não apenas ensina, mas age; não apenas prega, mas cura; não apenas procura o silêncio, mas atua publicamente. O conteúdo central de sua pregação, o irrompimento do Reino de Deus, não é testificado somente pela palavra, mas é exemplificado por sua ajuda, cura e salvação. Ele não apenas é o senhor sobre os demônios, mas servidor das pessoas em necessidades. Ele se compece dos doentes e deficientes, mas também não se detém onde, aparentemente, a morte falou a última palavra. Desta forma, no testemunho bíblico, de forma diversa do pensamento platônico, as necessidades físicas dos homens são tomadas a sério. Perdão de pecados e cura do corpo são partes da ajuda holística de Jesus. (TURRE, 1991, p. 2)

A motivação e o desafio para o serviço das comunidades consagradas brotam do exemplo de vida e doação de Jesus Cristo, mas, também, de seu ensino direto. Ele ensinou pelo seu exemplo, pela sua palavra e pelos seus desafios.

a) Após lavar os pés dos discípulos ele concluiu: "Se eu, sendo o Senhor e o Mestre, vos lavei os pés, também vós deveis lavar os pés uns dos outros. Porque eu vos dei o exemplo, para que, como eu vos fiz, façais vós também" (Jo 13,14-15). Assim como Jesus vestiu o avental do escravo para servir, é vocação da igreja vestir o avental de servo e lavar os pés dos pobres, carentes necessitados. "Para a Igreja,

a caridade não é uma espécie de atividade de assistência social que se poderia mesmo deixar a outros, mas pertence à sua natureza, é expressão irrenunciável da sua própria essência" (BENTO XVI, 2005, n. 25).

b) Respondendo a pergunta do intérprete da lei acerca do maior mandamento, após contar a parábola do Bom Samaritano, lançou o desafio: "Vai e procede tu de igual modo" (Lc 10,37). Vemos por esta parábola que "a caridade cristã é, em primeiro lugar, simplesmente a resposta àquilo que, numa determinada situação, constitui a necessidade imediata: os famintos devem ser saciados, os nus vestidos, os doentes tratados para se curarem, os presos visitados, etc." (BENTO XVI, 2005, n.31a).

c) Descrevendo o juízo final em Mt 25,31-46 Jesus destacou que o critério do julgamento seria a atitude tomada diante dos "pequeninos", que o contexto deixa claro que são os que têm fome, os sedentos, os forasteiros, os nus, os enfermos, os presos. Contudo, mais do que isso, o que era feito, ou deixado de fazer aos "pequeninos" era a ele que se fazia ou se deixava de fazer.

Jesus nos diz que está oculto no rosto dos pobres, que o pobre é ele. Por isso, pela força de seu Espírito, o menor gesto de amor às pessoas menos favorecidas é um gesto de amor feito a si mesmo. É Jesus quem tem fome e sede, que é prisioneiro, estrangeiro, nu, sem teto, doente, moribundo, oprimido humilhado nessas pessoas. E viver com o pobre é viver com Jesus. E viver com Jesus é viver com o pobre (Mt 25,35-3): "Quem acolhe um desses pequeninos, me acolhe, e quem me acolhe, acolhe aquele que me enviou" (Lc 9,48) (VANIER, 200, p. 117)

d) Após a ressurreição, o Senhor desafiou a sua comunidade: "Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio" (Jo 20,21). Jesus foi enviado, de acordo com o programa messiânico que apresentou na sinagoga em Nazaré, para "evangelizar os pobres", "proclamar libertação aos cativos", "restaurar a vista aos cegos", "pôr em liberdade os oprimidos"<sup>99</sup>. O texto joanino resume a missão que Jesus confiou aos discípulos, focalizando aquilo que é a essência das opressões e dos males, o pecado: "E (...) soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo. Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos" (Jo 20,21-23). Carson apresenta várias interpretações deste texto, sendo uma delas a que afirma que

---

<sup>99</sup> Cf. Lc 4,18-19

João 20,21 faz mais que traçar vagos paralelos entre a missão de Jesus e a nossa. Jesus, deliberadamente, faz de sua missão o *modelo* da nossa. De forma que a igreja deve definir sua tarefa em termos da compreensão da tarefa de Jesus. Já que a última, manifestamente, incluía a cura de doentes, a ajuda aos necessitados e a pregação do evangelho aos pobres (Lc 4,18.19; 7,22), nossa missão não deve fazer menos que isso. A missão da igreja não deve se restringir ao evangelismo e à implantação de igrejas; ela abraça tudo que nós corretamente fazemos na imitação de Cristo. Temos de ser sal (uma função de preservação) e luz (uma função de revelação). (CARSON, 2007, p. 649).

A conferência de Lausanne de 1974 reconheceu também que as duas dimensões da diaconia, a ação social e a evangelização, são unidades inseparáveis na tarefa missiológica da igreja e, portanto, das comunidades de vida consagrada.

Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem da salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam. (LAUSANNE, 1974, n. 5)

### 3.4.2.3 A comunidade como serva

Como se percebe constantemente no NT, a ação diaconal de Jesus não é mero tema acadêmico para os autores sagrados, mas sempre um chamado e um desafio para o servir do cristão. “O elemento diaconal não constitui meramente uma função particular da Igreja ao lado de outras, de ministérios específicos da igreja ao lado de outros. Tudo o que a Igreja é e faz serve à salvação e reconciliação do mundo” (WENDLAND, 2003, p. 259). Vanier entende que a missão da comunidade cristã é dar continuidade à missão de Jesus, missão de dar vida ao mundo.

O conteúdo da mensagem de Jesus é o dom da vida. Ele veio para dá-la em abundância. Veio acabar com todos os bloqueios que impedem a vida de se proliferar. “A glória de Deus – escreveu Irineu no século II – é o ser humano vivo”. Plenamente vivo! Jesus veio anunciar a Boa-Nova aos pobres, a liberdade aos oprimidos e aos presos e dar visão aos cegos. Veio libertar, abrir novas portas e novos caminhos, perdoar, curar, unificar e salvar. Pede aos seus discípulos que deem continuidade a essa missão: dar vida, fecundidade e libertação. Nisso consiste a missão de toda comunidade cristã (VANIER, 2006, p. 108,9).

O ministério de Jesus é modelo e fundamento de todo serviço realizado em seu nome. De acordo com a teologia joanina, a diaconia é sempre um ato segundo. O ato primeiro é o amor de Deus por nós. “Nós amamos porque ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19). Jesus Cristo deu sua vida por nós e nós devemos dar nossa vida pelos irmãos<sup>100</sup>. O cristão serve porque foi servido, ama porque foi amado, ajuda porque foi ajudado, leva os fardos, porque os seus foram levados. Cristo deve ser o centro motivacional de todo o serviço. Bento XVI (2005, n. 33) falando daqueles "que realizam, a nível prático, o trabalho caritativo na Igreja", assevera que

eles não se devem inspirar nas ideologias do melhoramento do mundo, mas deixarem-se guiar pela fé que atua pelo amor (cf. Gl 5,6). Por isso, devem ser pessoas movidas antes de mais nada pelo amor de Cristo, pessoas cujo coração Cristo conquistou com o seu amor, nele despertando o amor ao próximo. O critério inspirador da sua ação deveria ser a afirmação presente na II Carta aos Coríntios: "O amor de Cristo nos constrange" (2Co 5,14). A consciência de que, n'Ele, o próprio Deus Se entregou por nós até à morte, deve induzir-nos a viver, não mais para nós mesmos, mas para Ele e, com Ele, para os outros.

Colocar qualquer pessoa ou necessidade, no centro da diaconia é criar uma distorção, não apenas teológica, mas como expõe Clodovis Boff (2007, p. 1004) em relação à teologia da libertação (TdL), também uma distorção epistemológica.

Que acontece então na prática teórica da TdL? Acontece uma "inversão" de primado epistemológico. Não é mais Deus, mas o pobre, o primeiro princípio operativo da teologia. Mas, uma inversão dessas é um erro de prioridade; por outras, é um erro de princípio e, por isso, de perspectiva. E isso é grave, para não dizer fatal. Que o pobre seja um princípio da teologia ou uma perspectiva (ótica ou enfoque) é possível, legítimo e mesmo oportuno. Mas apenas como princípio segundo, como prioridade relativa. Se assim é, a teologia que arranca daí, como é a TdL, só pode ser um "discurso de segunda ordem", que supõe em sua base uma "teologia primeira".

A diaconia das comunidades tem o seu centro nuclear na diaconia de Jesus. A vida e a morte de Jesus tornou-se para a Igreja de Cristo fonte de inspiração, motivação e desafio de serviço e ministério. A Carta Encíclica "*Deus Caritas Est*", afirma que

toda a atividade da Igreja é manifestação dum amor que procura o bem integral do homem: procura a sua evangelização (...) e procura a sua promoção nos vários âmbitos da vida e da atividade humana. Portanto, é amor o serviço que a Igreja exerce para acorrer constantemente aos sofrimentos e às neces-

---

<sup>100</sup> Cf. 1Jo 3,16

sidades, mesmo materiais, dos homens. (...) O amor do próximo, radicado no amor de Deus, é um dever antes de mais para cada um dos fiéis, mas é-o também para a comunidade eclesial inteira, e isto a todos os seus níveis: desde a comunidade local passando pela Igreja particular até à Igreja universal na sua globalidade. A Igreja também enquanto comunidade deve praticar o amor. (BENTO XVI, 2005, n. 19,20).

#### 3.4.2.4 Conclusão

A igreja de Cristo foi chamada a ser uma comunidade de servos: "Servi uns aos outros..." (1Pe 4,10). Cada cristão é dotado de, pelo menos, um carisma, que deve ser usado para o bem de todos. Contudo, as pessoas que optam pela vida consagrada, mais ainda, as comunidades formadas por estas pessoas vocacionadas, são braços da igreja para realizar o ministério de servir de uma forma que a comunidade dos fiéis, como um todo, não conseguiria realizar.

Quem opta pela vida consagrada tem a oportunidade de se voltar para o ministério de forma indivisa e total. Não tendo as preocupações e as ocupações inerentes à vida conjugal e familiar, o célibe pode se dedicar de forma integral à missão de sua vida: seguir e servir a Cristo, servindo às pessoas. "Seguir Cristo é compartilhar com ele sua missão. Cristo uniu sua comunidade íntima para depois os mandar dois a dois em missão. Não é possível separar o conceito de seguimento de Cristo do aspecto da missão com Cristo. Os dois elementos formam um conjunto inseparável" (KEARNS, 2004, p. 71).

A igreja é a mão estendida de Cristo, é a encarnação de Cristo na realidade do nosso mundo. A igreja, na pessoa de cada um de seus membros, pode encontrar o Lázaro carente às portas de sua casa. O caído à beira do caminho pode estar nas trilhas de sua vida. O faminto, o sedento, o nu, o preso, o forasteiro pode ser encontrado no seu dia a dia. Contudo as pessoas dedicadas à vida consagrada, por chamado e vocação de Deus, vivendo em sua comunidade e dentro da visão fundacional de cada uma, realizam de forma incomum a tarefa comum de testemunho diacônico de amor como igreja e em nome da igreja. Kearns (1999, p. 54) explana que

se o nosso amor e nossa *diakonia* na comunidade forem autênticos, mais cedo ou tarde, Deus levará a comunidade a sair de si mesma e profetizar esse amor diante dos de fora. Aqui entra todo o nosso serviço apostólico na Igreja e no mundo. Aqui entra o fato de que esse serviço evangélico é específico, segundo nosso carisma congregacional. (...) O povo de Deus e o mundo po-

dem enxergar o coração de Deus em nossas *diakonias*, feitas com a única motivação de amar nossos irmãos, especialmente os pobres e esquecidos que não podem nos recompensar (...) *Diakonia* é mostrar para os pobres o amor de Deus de uma forma "encarnada".

### 3.4.3 A *koinonia*

#### 3.4.3.1 Introdução

A vida consagrada, como entendida no presente trabalho, se fundamenta num tripé: a opção pelo celibato, o serviço em amor voltado ao próximo, especialmente os menos favorecidos, e a vida comunitária dentro de uma fraternidade. Optar pelo celibato, renunciar a constituir uma família, não significa viver em solidão. A comunhão íntima com outras pessoas é uma necessidade essencial para todos os seres humanos. Por conseguinte, quem optou por não casar, quem dedicou sua vida de forma indivisa ao serviço a Deus e ao próximo, deveria viver numa comunidade fraterna, onde suas necessidades de envolvimento pessoal, comunhão e amizade pudessem ser preenchidas e, a partir desta comunidade, viver seu chamado e vocação. "A estrutura comunitária oferece oportunidade excelente para cultivar dia a dia o dom da amizade" (GARCÍA, 1994, p. 129b).

Poucas coisas desestruturam tanto um ser humano quanto a solidão. Vanier (2006, p. 30) apontou para o fato de que

a necessidade de comunhão com o outro é o que há de mais fundamental no ser humano, é a origem de todas as outras necessidades e desejos. Se essa sede de pertença e de comunhão não for saciada, a angústia e os sentimentos de culpa, depressão, fúria, ódio de si própria e dos outros tomarão conta da pessoa.

Existem vários tipos de solidão: a solidão do casal de velhos cujos filhos já foram embora de casa; a solidão de quem tem que passar sozinho, numa pensão, uma noite de Natal; a solidão do adulto solteiro a quem nunca ninguém espera em casa; a solidão de uma pessoa no meio do deserto e a solidão de quem não tem amigos no meio da multidão. Há também a solidão dos pastores e padres que se relacionam com muitas pessoas, falam com muitas pessoas, mas, frequentemente, se sentem sozinhos, isolados, solitários. E, certamente, existe a solidão de membros

de comunidades de vida consagrada que, mesmo convivendo num grupo fraterno, sentem-se sós. Todos precisam romper com a solidão, ninguém deve se isolar dos demais, pois "nenhum homem é uma ilha" (DONNE, 2010). "Todos precisamos nos relacionar, nos expressar. Necessitamos, ao mesmo tempo, conhecer os outros e ser conhecidos por eles. A comunicação permite e consolida a vida social, inclusive garante a sobrevivência dos indivíduos". (CAMPOS, 1994, p. 204a).

Nas reuniões da igreja, como instituição, o aspecto da comunhão muitas vezes está prejudicado. A pessoa é apenas um visitante, participante de uma celebração. Muitas paróquias buscam soluções criando grupos pequenos de comunhão fraterno e serviço. As comunidades de vida consagrada, para os que nelas adentram, devem ser uma resposta a estes anseios de pertencer, de acolhimento, de amar, ser amado, de valorizar e se sentir significativo.

#### 3.4.3.2 O conceito bíblico de *koinonia*

O amor que supre as necessidades das pessoas supre também as necessidades de relacionamento, participação e amizade. O amor se expressa na comunhão, é um fator de importância essencial para os membros das comunidades de vida consagrada.

A expressão bíblica comumente usada para expressar essa vida de relacionamento e comunhão é "*koinonia*". De acordo com Strong (2005, g2842) ela significa fraternidade, associação, comunidade, comunhão, participação conjunta, relação. O TDNTa (1995, p. 449) expõe que a palavra tem o sentido de "compartilhar algo", "dar participação em algo" e tem o sentido absoluto de "comunhão". Kearns (cf. 1999, p. 48-52) amplifica o conceito de *koinonia* quando afirma que a expressão significa (a) "a busca da fraternidade e da amizade evangélica entre coirmãos"; (b) "uma comunidade de apoio mútuo, na vivência e na fidelidade de nossa consagração religiosa"; (c) "a comunidade que se reúne para celebrar a gratuidade do amor de Deus". Tillard expõe que

o termo *koinonia*, que em grego expressa associação, o projeto comum, a posse conjunta, significa, em linguagem cristã, a participação de todos em um valor radicalmente indivisível que vem do Espírito de Deus. Nessa participa-

ção funda-se a comunidade particular daqueles que na fé e no sacramento acolhem a Cristo. Não se trata, pois, de simples colocação em comum mais ou menos generosa e desinteressada da amizade, dos dons pessoais, dos bens. A fonte encontra-se no dom gratuito do *ágape* de Deus (TILLARD, 1974, *apud* ASIAÍN, 1994, p. 191b).

No livro de Atos em 2,42, 44 (“Perseveravam na doutrina dos apóstolos e na comunhão (*koinonia*), no partir do pão e nas orações (...) Todos os que creram estavam juntos e tinham tudo em comum”) o termo *koinonia* é usado pela primeira vez no NT. Ele descreve um dos aspectos principais da transbordante vida cristã da primeira igreja: a união de coração, de vida e de bens na qual os discípulos “perseveravam”. Em Atos 4,32 a frase “da multidão dos que creram era um o coração e a alma. Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum”, é testemunho dessa comunhão existente na primeira igreja e modelo para os cristãos de todas as épocas, mormente para os que vivem a *koinonia* numa comunidade de vida fraterna.

Para as pessoas consagradas, feitas “um só coração e uma só alma” (At 4,32) por este amor derramado nos corações pelo Espírito Santo, torna-se uma exigência interior o colocar tudo em comum: bens materiais e experiências espirituais, talentos e inspirações, como também ideais apostólicos e serviço caritativo: “Na vida comunitária, a energia do Espírito que existe numa pessoa, passa contemporaneamente a todos. Nela, não só se usufrui do dom próprio, mas este é multiplicado quando se participa aos outros, e goza-se tanto do fruto do dom alheio como do próprio” (S. Basílio). (VITA, 1996, n. 42)

Por conseguinte “o mistério da igreja é mistério de comunhão. (...) (que) manifesta-se na vida fraterna dos cristãos, que se unem em comunidade. Estas comunidades são de gêneros diversos, mas em todas elas quer-se manifestar a *koinonia*, a união, a fraternidade, a comum-união”. (ASIAÍN, 1994, p. 191b).

Percorrendo os textos do Novo Testamento, encontramos figuras e símbolos que descrevem perfeitamente essa realidade profunda da Igreja como lugar de comunhão e participação. Expressões como “casa de Deus” (1Tm 3,15), “templo de Deus” (2Co 6,16), “edificação de Deus” (1Co 3,9), “família de Deus” (Ef 2,19) mostram claramente a natureza íntima da Igreja e sua índole de povo destinado à comunhão e à participação. (...) Fica, assim, evidente que a Igreja (...) é acima de tudo a *communio fidelium*, isto é, um povo que reunido em torno de “uma só fé” (Ef 4,5) vive no tempo e no espaço a comunhão concreta dos bens divinos e humanos (OLIVEIRA, 2000, p. 63-64).



Nos escritos joaninos o termo *koinonia* é usado apenas na primeira carta<sup>101</sup>. Os textos são relevantes, pois apresentam de forma conjugada as duas dimensões da comunhão: a vertical e a horizontal, a comunhão com Deus e com os irmãos. O autor sublinha o fato de que a comunhão, dentro da comunidade, apenas é possível praticando-se o que denomina de “andar na luz”. Mesmo que o termo *koinonia* seja usado de forma comedida, a ideia da comunhão era de importância capital para a comunidade joanina. O mandamento de “amar uns aos outros” (cf. Jo 13,34; 15,12) implica numa vida de comunhão e união. A imagem da igreja como o Bom Pastor à frente de um rebanho de ovelhas (cf. Jo 10), e como videira formada pelo tronco e pelos ramos (cf. Jo 15) trazem a ideia do coletivo. Brown afirma:

Como é evidente nas epístolas, os cristãos joaninos têm uma tendência a se considerarem como uma comunhão (*koinonia*: 1Jo 1,3). Há um forte senso de família dentro desta comunidade, e o tratamento mútuo de "irmão" (e naturalmente de "irmã") é comum porque os membros da comunidade são todos filhos de Deus. A expressão "amar um ao outro" é o maior dos mandamentos (Jo 13,34;15,12), e este amor traz paz e alegria àqueles que compartilham da mesma visão de Jesus (Jo 15,11;14,27). (BROWN, 1983, p. 62,3).

Pelo fato dessa vida de comunhão e de amor mútuo ser resposta à oração do Senhor pela unidade de sua igreja e testemunho diante do mundo da realidade do evangelho (cf. Jo 17,21), o autor de 1Jo constata, chocado, que os "separatistas", deixando a comunidade ("eles saíram de nosso meio", 1Jo 2,9), romperam a comunhão e pecaram contra o amor passando a odiar os irmãos. Sua atitude mostra que estão nas trevas e, apesar de alegarem um superior conhecimento dos mistérios de Deus são cegos e não sabem para onde vão. Apenas quem ama seu irmão está na luz (cf. 1Jo 2,10).

Se a comunhão é realidade comum para todos os cristãos, contudo, “os religiosos pertencem ao grupo de crentes que se propõe expressar mais intensamente e de forma mais contínua e perfectível a *koinonia* que constitui o fundamento mesmo da igreja de Deus” (TILLARD, 1974, *apud* ASIAÍN, 1994, p. 193a). Neste trabalho, por conseguinte, a expressão *koinonia* designa de forma genérica a vida de comu-

---

<sup>101</sup> "O que temos visto e ouvido anunciamos também a vós outros, para que vós, igualmente, mantenhais comunhão (*koinonia*) conosco. Ora, a nossa comunhão (*koinonia*) é com o Pai e com seu Filho, Jesus Cristo" (1Jo 1,3); "Se dissermos que mantemos comunhão (*koinonia*) com ele e andarmos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade" (1Jo 1,6; "Se dissermos que mantemos comunhão (*koinonia*) com ele e andarmos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade" (1Jo 1,6); "Se, porém, andarmos na luz, como ele está na luz, mantemos comunhão (*koinonia*) uns com os outros" (1Jo 1,7).

nhão entre os cristãos e, de forma mais acurada, a comunhão que deve existir entre os membros das comunidades de vida consagrada.

#### 3.4.3.3 A necessidade da vida comunitária

a) A vida de comunhão e relacionamento fraternal é necessária, pois faz parte das ordens da criação. Foi Deus quem afirmou a Adão, mesmo vivendo numa situação idílica: "Não é bom que o homem esteja só, far-lhe-ei uma auxiliadora". Deus rompeu o isolamento de Adão, dando-lhe uma esposa. Foi Deus quem criou a primeira comunidade criando o primeiro casal, a primeira família. A família permanece sendo a célula mater da sociedade e a comunidade nuclear básica da humanidade. O casamento e a constituição da família são os caminhos normais para os seres humanos, contudo, aqueles que por vocação e por causa do reino de Deus renúnciam ao casamento e à constituição de uma família, não renúnciam à sua humanidade e às suas necessidades básicas de seres humanos, sendo uma delas a necessidade de viver em relacionamento, em comunhão com outros seres humanos. Devido a isto os célibes por amor ao reino devem, por amor às pessoas e a si mesmos, viver numa comunidade de comunhão fraternal.

b) A *koinonia* é necessária para as pessoas que optaram pela consagração exclusiva ao reino, pois elas continuam sendo pessoas necessitadas de fortalecimento e encorajamento. A Bíblia afirma que o ser humano é pó (cf. Sl 103,14) e mesmo os cristãos não deixam de ser "vasos de barro" frágeis e quebradiços (cf. 2Co 4,7). A sua saúde pode ficar abalada, suas emoções podem ruir para dentro da depressão, a sua fé pode vacilar, seus pés podem tropeçar. Isso torna cada cristão necessitado de amigos e irmãos ao seu lado que os possam ajudar e fortalecer. Raymond Ortlund (1980, p. 60) disse:

Não sei a seu respeito, mas eu preciso desesperadamente de matadores de gigantes ao meu redor. Tenho uma tendência inata para o medo; preciso de homens destemidos e santos. (...) Temos de ficar do lado do fio cortante, meu amigo, ou então haverá pecado suficiente em cada um de nós, para que dentro de pouco tempo todos sejamos apenas "zeros". Essa é a razão pela qual um ou dois amigos piedosos é essencial. Eles devem ser o bastante corajosos para exortar-nos e censurar-nos, assim como para nos encorajar.

No livro de Eclesiastes (4,9-12, NTLH) o sábio fala acerca da importância dessa vida de comunhão:

É melhor haver dois do que um porque duas pessoas trabalham juntas e podem ganhar muito mais. Se uma delas cai, a outra a ajuda a se levantar. Mas se alguém está sozinho e cai, fica em má situação porque não tem ninguém que o ajude a se levantar. Se faz frio, dois podem dormir juntos e se esquentar; mas um sozinho, como é que vai se esquentar? Dois homens podem resistir a um ataque que derrotaria um deles se estivesse sozinho. Uma corda de 3 cordões é difícil de se arrebentar.

O texto afirma que "é melhor serem dois do que um". Esta palavra se aplica a todos os relacionamentos humanos e, portanto, aos relacionamentos dentro de uma comunidade de vida consagrada. Por que é "melhor serem dois do que um? O texto dá várias respostas. (i) Duas pessoas juntas podem ganhar mais do que uma. Podem repartir suas vidas e ministérios e assim frutificar com mais facilidade. Podem cooperar uma com a outra. O todo é maior que a soma das suas partes. (ii) Se alguém cair há quem a levante. Todos podem cair na depressão e no desânimo e necessitar quem os ajude a se levantar. Ninguém está isento do perigo de cair no pecado e, por isso, a carta aos Hebreus recomenda: "Exortai-vos mutuamente ("uns aos outros") cada dia, durante o tempo que se chama Hoje, a fim de que nenhum de vós seja endurecido pelo engano do pecado" (Hb 3,13). (iii) Se estiver com frio um pode aquecer o outro. Um "coração ardente" (cf. Lc 24,32) é o ideal para todos os cristãos, mas o "frio" os pode envolver, o frio do medo, das preocupações, da dúvida e da incredulidade, o frio do desânimo. Num relacionamento de comunhão e amizade o "frio" pode ser compartilhado e uma pessoa pode ser um instrumento para aquecer o coração de outra com fé e confiança. Quando Davi estava enfrentando o medo de Saul, Jônatas foi encontrar-se com ele "e Ihe fortaleceu a confiança em Deus" (1Sm 23,16).

Num grupo fraternal é possível receber o tão necessário encorajamento. Charles Swindoll (1992, p. 105) disse:

O encorajamento é espantoso. Pense nisto: Ele tem a capacidade de levantar os ombros de um homem ou de uma mulher. De acender um sorriso no rosto de uma criança desanimada. De trazer fogo novo para as brasas apagadas de um sonho que se vai apagando. De realmente mudar o curso do dia... da semana... ou da vida de outro ser humano.

c) A *koinonia* é necessária pelo crescimento que a experiência da convivência e da aceitação mútua trazem. "Uma comunidade é composta de pessoas ligadas

umas às outras, cada qual com uma mistura de bem e mal, de trevas e de luz, de amor e de ódio" (VANIER, 2006, p. 62). Aceitar e conviver uns com os outros nem sempre é fácil, mas deve-se aceitar os irmãos e irmãs com suas virtudes e capacidades e com suas fraquezas e fragilidades. Às vezes é mais fácil sofrer com os que sofrem do que se alegrar com pessoas que são elogiadas, honradas, aplaudidas, condecoradas. O sucesso dos outros pode provocar ciúmes, invejas, sentimentos de inferioridade e uma visão dolorosa das próprias limitações. Há um velho ditado irlandês que destaca a dificuldade de conviver com pessoas reais: "Viver lá em cima com os santos que amamos, ah!, é a maior de todas as glórias. Mas viver aqui embaixo com os santos que conhecemos, ah!, essa é outra história" (POWELL, 1997, p. 35). Vanier (2006, p. 43) também captou esta dificuldade da vivência em comunidade.

Mas, ao mesmo tempo que tiram suas máscaras e se tornam vulneráveis, descobrem que a comunidade é terrível, pois é um lugar de relacionamentos, em que revelaremos nossa afetividade ferida e descobriremos quanto pode ser difícil conviver com as pessoas, e com algumas em especial. É bem mais fácil viver com livros, objetos, televisão, cachorros ou gatos. É bem mais fácil viver sozinho e fazer coisas para os outros só quando temos vontade!

A vida solitária, sem o aprendizado e crescimento que vem da convivência, pode levar a distorções. O ser humano pode ficar voltado apenas para si mesmo, girar ao redor de si mesmo, buscar as coisas para si mesmo. A expressão, atribuída a Agostinho (2010), "*incurvatus in se*", descreve essa realidade ontológica e atitude existencial de forma bastante precisa. Daí a necessidade de quem optou pela vida célibe de ter numa irmandade a experiência enriquecedora de conviver e aceitar as pessoas assim como elas são, pessoas com "seus miosótis e suas urtigas". Esta expressão remonta a Marina Colasanti (1986, p. 83) se referindo ao relacionamento romântico entre pessoas.

Na embriaguez verbal dos primeiros tempos, começamos mostrando somente o que temos de mais bonito. Oferecemos ao outro os miosótis da nossa alma. Mas logo percebemos que só isso não nos basta. Se ele os conhecer todos, ainda assim nos sentiremos desconhecidos, e permaneceremos em extremo perigo. Pois atrás dos miosótis crescem urtigas espinhentas, e é através delas que queremos ser amados. Amar as minhas belezas qualquer um pode, é fácil demais. Mas para amar os meus defeitos é necessária uma pessoa especial, aquela a quem eu também amarei.

Aprender a amar as pessoas com seus miosótis e suas urtigas é experiência *sine qua non* do crescimento e amadurecimento da pessoa humana, e esta possibi-

lidade se oferece, tanto na comunidade do casamento, quanto numa comunidade de vida consagrada.

d) Para que um grupo de comunhão fraternal seja realmente efetivo e vital há necessidade de abertura, comunicação, compartilhamento, transparência. Powell (1987, p. 43-44) afirmou:

É certo que um relacionamento só será bom na medida em que for boa sua comunicação. Se eu e você podemos nos dizer honestamente quem somos, ou seja o que pensamos, julgamos, sentimos, valorizamos, amamos, respeitamos, estimamos, odiamos, tememos, desejamos, esperamos, acreditamos e nos comprometemos com, só então cada um pode crescer, só então cada um de nós pode realmente ser o que é, dizer o que realmente pensa, expressar o que realmente sente, falar daquilo que realmente ama. Esse é o verdadeiro sentido da autenticidade como pessoa - quando o meu exterior reflete verdadeiramente o meu interior. Significa que posso ser honesto na minha comunicação com os outros. E só posso conseguir isso se você me ajudar. A não ser que você me ajude, não consigo crescer, ou ser feliz. ou tornar-me inteiramente vivo.

Jesus praticou essa abertura, ele compartilhou seu sentimento e sua emoção com os seus amigos (cf. Mc 14,33-34). Essa abertura deve ser praticada entre marido e mulher, homem e seu amigo, entre as pessoas de um grupo de comunhão e entre as pessoas de uma comunidade. Um grupo de vida fraterna pode proporcionar essa oportunidade.

e) A *koinonia* é importante pelo crescimento que o serviço mútuo proporciona. De acordo com Kearns (1999, p. 37) "o primeiro momento desse amor e serviço acontece 'para dentro' da própria comunidade. Não nos podemos enganar sobre essa realidade evangélica. Os destinatários primários de nosso amor e de nosso serviço são os coirmãos que Deus colocou em nossa vida". Portanto, um grupo de vida comunitária é um lugar onde se aprende a ser servo. Onde se aprende a lavar os pés uns dos outros, a servir com amor, a levar a carga uns dos outros. Mas "o segundo momento desse serviço é 'para fora' da comunidade religiosa. (...) A comunidade não pode cair na grande tentação de se fechar em si mesma (...) Quem se fecha em si mesmo deixa de ser sinal profético do amor trinitário" (KEARNS, 1999, p. 37).

#### 3.4.3.4 Elementos essenciais da vida comunitária

O documento *Vita Consecrata* (1996, n. 41) afirma que “a Igreja é essencialmente um mistério de comunhão” e para que as congregações de vida consagrada possam viver plenamente esse “mistério” alguns elementos são essenciais de acordo com autores como Vanier (2006) e Kearns (1999). Discorrer sobre estes elementos significa selecionar alguns entre várias possibilidades. Nesta dissertação serão considerados seis itens.

a) A visão e a missão. Uma comunidade, via de regra, surge como resultado da fusão de duas vertentes: “por um lado, a iniciativa de Deus que por seu Espírito suscita um fundador, homem carismático ao qual concede a capacidade de perceber uma necessidade no mundo e dá a convicção de que ele pode trabalhar para remediá-la, e ele intui que Deus quer que o faça” (ASAÍN, 1994, p. 199ab). A comunidade é fruto da visão de um líder que, vendo uma necessidade, recebe a missão de dar uma resposta a ela. Visão é uma maneira de enxergar uma necessidade e o que deve e pode ser feito. Visão é uma imagem, uma fotografia do futuro. Visão é olhar além do momento presente e ver aquilo que poderá vir a ser.

Jesus Cristo é o maior exemplo, pois no fim de sua vida, mesmo diante da cruz, a certeza da missão cumprida, da obra realizada, foi o seu profundo sentimento de realização. Ele pode dizer pouco antes de morrer: “Pai, eu te glorifiquei na terra consumando a obra que me confiaste para fazer” (Jo 17,4). Ele teve a consciência de que houve uma obra a ser realizada e que esta obra fora realizada e que a missão de sua vida fora cumprida.

Na história antiga temos o exemplo de Neemias (cf. Ne caps 1-2). Ele vivia no palácio de Artaxerxes, o imperador da Pérsia, mas um dia aconteceu algo que revolucionou sua vida. Seu irmão, Hanani, tendo vindo de Israel lhe relatou a situação dramática da cidade de Jerusalém e de seus habitantes. Os muros de Jerusalém estavam derribados, as portas da cidade queimadas, o povo em desprezo. Esta visão lhe causou um profundo impacto. Ele se assentou e chorou, lamentou por alguns dias, orou e jejuou. Durante este tempo a visão foi se consolidando. Não apenas viu a necessidade, mas o que podia ser feito. Ele viu a cidade com os muros reconstruídos, as portas colocadas no lugar, sua soberania assegurada, sua honra

restituída. Ele viu que poderia ser o instrumento de Deus para realizar esta obra de restauração. Esta visão se tornou a missão de sua vida.

Na história moderna temos o exemplo de Martin Luther King (1963) que, num de seus mais famosos discursos, falou de seu sonho, da visão que o levou a lutar pela igualdade dos direitos raciais nos Estados Unidos.

Tenho um sonho que um dia nas montanhas vermelhas da Geórgia os filhos de antigos escravos e os filhos de antigos proprietários de escravos poderão sentar-se à mesa da fraternidade. Tenho um sonho que um dia o estado do Mississippi, um estado deserto, sufocado pelo calor da injustiça e da opressão, será transformado num oásis de liberdade e justiça. Tenho um sonho que meus quatro pequenos filhos viverão um dia numa nação onde não serão julgados pela cor da sua pele, mas pela qualidade do seu caráter. Tenho um sonho, hoje. Tenho um sonho que um dia o estado de Alabama, (...) seja transformado numa condição onde pequenos rapazes negros, e raparigas negras, possam dar-se as mãos com outros pequenos rapazes brancos, e raparigas brancas, caminhando juntos, lado a lado, como irmãos e irmãs. Tenho um sonho, hoje. (...) Quando permitirmos que a liberdade ressoe, quando a deixarmos ressoar de cada vila e cada aldeia, de cada estado e de cada cidade seremos capazes de apressar o dia em que todos os filhos de Deus, negros e brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, poderão dar-se as mãos e cantar as palavras da antiga canção negra: "Liberdade finalmente! Liberdade finalmente! Louvado seja Deus, Todo Poderoso, estamos livres, finalmente!"

Os fundadores das comunidades de vida religiosa foram movidos por uma visão que se transformou na missão de suas vidas. Anselm Grün (cf. 2009, p. 201) expõe que "na tradição de todos os povos, pessoas não casadas viveram em comunidade e formaram comunidades que dessem uma resposta adequada às necessidades de sua época". Como exemplo cita o movimento monástico dos séculos III e IV, e as "comunidades beneditinas que influenciaram o Ocidente. Ou as comunidades franciscanas que deram sua resposta evangélica ao feudalismo nascente". Igualmente menciona que em nossos dias "comunidades emergentes dão sua resposta a questões candentes de nosso tempo" e cita como exemplo a congregação fundada por Madre Teresa de Calcutá ou a comunidade de Taizé "fundada por Irmão Roger, que visa ao trabalho com jovens para infundir-lhes esperança neste mundo".

b) O chamado. Quando Jesus falou aos discípulos: "Não fostes vós que me escolhestes a mim; pelo contrário, eu vos escolhi a vós outros e vos designei para que vades e deis fruto" (Jo 15,16), ele deixou claro que é sua a iniciativa do chamado e a nós cabe responder a ele. A nossa resposta é sempre um ato segundo. O ato primeiro é o convite da graça e do amor de Deus desafiando as pessoas a adentra-

rem no seguimento de Cristo e, por conseguinte, numa vida de comunhão e serviço dentro da comunidade cristã. Kearns (1999, p. 68) comenta que

é importante notar que é sempre Cristo que toma a iniciativa no chamado. Somente Cristo pode chamar e convidar alguém para segui-lo (Mc 3,13; Jo 15,16). O chamado, portanto, depende somente da vontade de Cristo e não dos dons, talentos ou santidade pessoal do convidado. (...) Essa reflexão coloca-nos diante da realidade de nossa própria pobreza espiritual. Tira de nosso coração qualquer pretensão de merecer esse convite. Jesus é quem me chama. Meu chamado é um dom de Deus. É um chamado vocacional. É um chamado baseado no amor pessoal de Cristo à minha pessoa. E é um dom definitivo e irrevogável (2Tm 2,13).

A convicção do chamado é necessária não apenas para adentrar na comunidade, mas para permanecer nela, como Vanier (2006, p. 63) observou: "Se entramos na comunidade por escolha pessoal, só permaneceremos nela se nos conscientizarmos de que foi Deus quem nos chamou. Só assim encontraremos a força interior para superar os tempos de crise".

c) A espiritualidade. De acordo com o evangelho de Marcos, Jesus escolheu os seus discípulos "para estarem com ele e para os enviar a pregar e a exercer a autoridade de expelir demônios" (Mc 3,14-15). A fonte e a força dos discípulos, para todo serviço de ensino e libertação, se encontrava na comunhão pessoal com Jesus Cristo, no "estar com ele". O Salmo 1,1-3<sup>102</sup> e o texto paralelo de Jeremias 17,7<sup>103</sup> usam a metáfora da árvore plantada junto às águas para ilustrar a fonte da vitalidade espiritual e ministerial de uma pessoa. Somente quem mergulha suas raízes nas fontes da graça de Deus poderá ter suas "folhas verdes" e mesmo em tempos áridos, continuar a dar frutos. A espiritualidade é essencial para qualquer cristão, e também o é para as comunidades a fim de manterem a visão originária e o dinamismo do ministério. Sem espiritualidade a diaconia se transforma em ativismo e a força vital seca. "Deus é a fonte da qual todos somos chamados a beber. Essa mesma fonte deve brotar, através de nós, para aqueles que têm sede: 'Como o Pai me amou, eu também vos amo... Meu mandamento é que vos ameis uns aos outros'" (VANIÉR, 2006, p. 116).

---

<sup>102</sup> "Bem-aventurado o homem que tem o seu prazer na lei do Senhor, e na sua lei medita de dia e de noite. Ele é como árvore plantada junto a corrente de águas, que, no devido tempo, dá o seu fruto, e cuja folhagem não murcha; e tudo quanto ele faz será bem sucedido" (Sl 1,1-3)

<sup>103</sup> "Bendito o homem que confia no Senhor e cuja esperança é o Senhor. Porque ele é como a árvore plantada junto às águas, que estende as suas raízes para o ribeiro e não receia quando vem o calor, mas a sua folha fica verde; e, no ano de sequeidão, não se perturba, nem deixa de dar fruto" (Jr 17,7)



É na espiritualidade que uma pessoa encontra os recursos para suprir as necessidades de outros<sup>104</sup>. Kearns destaca o perigo do ativismo sem espiritualidade:

Há ativismo demais em nossa vida e deixamos de lado o processo de intimidade e de afetividade com Cristo. Esse ativismo precisa ser revisto e confrontado, porque muitos religiosos se sentem vazios, sem vida e desanimados. A finalidade da oração de contemplação é conhecer por experiência a pessoa do Rabi e, por Cristo, conhecer e experimentar o amor, a misericórdia e a missão do Pai. "Quem me viu, viu o Pai" (10 14,8-14; Jo 12,45). Viver com o Mestre não é um conhecimento superficial do Mestre. Cristo convida o consagrado para chegar até um conhecimento de sua pessoa que gera intimidade (KEARNS, 1999, p. 70).

Esse "processo de intimidade e de afetividade com Cristo" ocorre nos momentos de oração a sós e nas horas de celebrações litúrgicas da comunidade. Todavia, a espiritualidade vai além de momentos inspirativos e devocionais, pois é expressão do que pode ser chamado de "andar na presença de Deus". Lämpfle (1983, p. 68) afirmou que

a vida inteira do homem passa-se na presença de Deus. Por isso o homem pode sempre estar em oração, mesmo quando - para usar uma formulação paradoxal - ele não está rezando no sentido corrente. Muitos santos, que preponderantemente se dedicaram ao serviço dos outros, viveram exemplarmente essa consciência da presença de Deus. Assim: por exemplo, Dom Bosco, que trabalhava no campo da educação, reinterpretou, com satisfação, a velha regra beneditina e, a partir do seu "ora e trabalha", ele cunhou o mote: "trabalho é oração". Pode-se evidentemente interpretar mal esse "slogan", se por detrás dele não está a fé na contínua onipresença de Deus. Durante toda a sua vida, Dom Bosco valorizou esse andar na presença de Deus como uma possibilidade muito importante de oração. "Se vivemos, é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor" (Rm 14,8).

A espiritualidade tem sempre uma vertente comunitária. É uma incoerência um "santo" que se isola de seus irmãos para viver sua vida de comunhão com Deus na solidão. Por isso o documento da Congregação para os institutos de vida consagrada e as sociedades de vida apostólica (INSTITUTOS, 2002, n. 29) destaca a espiritualidade no contexto da comunhão comunitária.

Mas o que é a espiritualidade da comunhão? João Paulo II, com palavras incisivas, (...) ensina: "Espiritualidade da comunhão significa em primeiro lugar

---

<sup>104</sup> Esta lição pode ser extraída da experiência de Agar, serva de Abraão (cf. Gn 21,19). Ela estava no deserto, com seu odre vazio e seu filho morrendo de sede sem que nada pudesse fazer. Então, afirma o texto bíblico, Deus lhe abriu os olhos e ela viu um poço de água "e, indo a ele, encheu de água o odre, e deu de beber ao rapaz". Apenas na comunhão com Deus podemos "encher os nossos odres" e sermos fontes de vida e libertação para outros.

ter o olhar do coração voltado para o mistério da Trindade, que habita em nós e cuja luz há de ser percebida também no rosto dos irmãos que estão ao nosso redor". E ainda: "Espiritualidade da comunhão significa também a capacidade de sentir o irmão de fé na unidade profunda do Corpo místico, isto é, como "um que faz parte de mim"...". (...) Espiritualidade da comunhão é ainda a capacidade de ver antes de mais nada o que há de positivo no outro, para acolhê-lo e valorizá-lo como dom de Deus, é saber criar espaço para o irmão, levando os fardos uns dos outros.

d) A renovação. A realidade e contingência da vida humana podem levar ao esmaecimento da visão original e da missão que levou à fundação da comunidade. O sábio faz uma observação pertinente quando afirma que "se você deixar o machado perder o corte e não o afia terá de trabalhar muito mais" (Ec 10,10, NTLH). O machado pode perder o corte, os servos de Deus também e as comunidades de vida consagrada, igualmente. Vanier afirma que

ao nascer, há sempre na comunidade um elemento profético. Ela é a matriz de um novo modo de vida em relação aos outros modos de agir. Ou, então, a comunidade nasce para preencher uma lacuna particular na sociedade e na Igreja. Com o tempo, esse elemento profético tende a desaparecer, levando os membros da comunidade a correr o risco de não olhar mais o presente, ou para o futuro, mas só para o passado, preocupados em "conservar" o espírito ou a tradição. (VANIÉR, 2006, p. 180).

Algumas pessoas dizem que a comunidade começa no mistério e termina na administração. Começa com grande entusiasmo, com um amor pronto a vencer todas as dificuldades, com vontade de arriscar-se e com uma fé inabalável na Providência, mas acaba sem entusiasmo, dominada pela burocracia, com preocupações materiais, com uma conta no banco e com medo de correr riscos (VANIÉR, 2006, p. 131).

Um exemplo clássico dessa perda de visão se encontra numa parábola de Theodore O. Wedel (1953, p. 24, *apud* CLINEBELL, 1987, p. 13-14).

Numa perigosa costa, onde naufrágios são frequentes, havia, certa vez, um tosco, pequeno posto de salvamento. O prédio não passava de uma cabana, e havia um só barco salva-vidas. Mesmo assim, os membros, poucos e dedicados, mantinham uma vigilância constante sobre o mar e, sem pensar em si mesmos, saíam dia e noite, procurando incansavelmente pelos perdidos. Muitas vidas foram salvas por esse maravilhoso pequeno posto, de modo que acabou ficando famoso. Algumas das pessoas que haviam sido salvas, além de várias outras residentes nos arredores, queriam associar-se ao posto e contribuir com seu tempo, dinheiro e esforço para manter o trabalho de salvamento. Novos barcos foram comprados e novas tripulações treinadas. O pequeno posto de salvamento cresceu.

Alguns membros do posto de salvamento estavam descontentes com o fato de o prédio ser tão tosco e tão parcamente equipado. Achavam que um lugar mais confortável deveria servir de primeiro refúgio aos naufragos salvos. Assim, substituíram as macas de emergência por camas e puseram uma mobília melhor no prédio, que foi aumentado. Agora, o posto de salvamento tornou-se um popular lugar de reunião para seus membros. Deram-lhe uma bela decoração e o mobiliaram com requinte, pois o usavam como urna espécie de clube. Agora, era menor o número de membros ainda interessados em sair ao

mar em missões de salvamento. Assim, tripulações de barcos salva-vidas foram contratadas para fazer esse trabalho. O motivo predominante na decoração do clube ainda era o salvamento de vidas, e havia um barco salva-vidas litúrgico na sala em que eram celebradas as cerimônias de admissão ao clube. Por essa época, um grande navio naufragou ao largo da costa, e as tripulações contratadas trouxeram barcadas de pessoas com frio, molhadas e semi-afogadas. Elas estavam sujas e doentes, e algumas delas eram de pele preta ou amarela. O belo e novo clube estava em caos. Por isso, o comitê responsável pela propriedade imediatamente mandou construir um banheiro do lado de fora do clube, onde as vítimas de naufrágios pudessem se limpar antes de entrar.

Na reunião seguinte, houve uma cisão entre os membros do clube. A maioria dos membros queria suspender as atividades de salvamento por serem desagradáveis e atrapalharem a vida social normal do clube. Alguns membros insistiram em que o salvamento de vidas era seu propósito primário e chamaram a atenção para o fato de que eles ainda eram chamados "posto de salvamento". Mas por fim estes membros foram derrotados na votação. Foi-lhes dito que, se queriam salvar as vidas de todos os vários tipos de pessoas que naufragassem naquelas águas, eles poderiam iniciar seu próprio posto de salvamento mais abaixo naquela mesma costa. E foi o que fizeram.

Com o passar dos anos, o novo posto de salvamento passou pelas mesmas transformações ocorridas no antigo. Acabou tornando-se um clube, e mais um posto de salvamento foi fundado. A história continuou a repetir-se, de modo que, quando se visita aquela costa hoje em dia, encontram-se vários clubes exclusivos ao longo da praia. Naufrágios são frequentes naquelas águas, mas a maioria das pessoas morre afogada!

### Comentando o texto Clinebell afirma que

nessa admirável parábola, Theodore Wedel descreve o constante perigo com o qual a igreja se defronta: a irrelevância. (...) A parábola ressalta o fato de que a única relevância que realmente importa é a relevância para as necessidades profundas das pessoas – relevância para os lugares de suas vidas em que elas sofrem e esperam, praguejam e oram, têm fome de sentido e sede de relacionamentos significativos. (CLINEBELL, 1987, p. 13-14).

Vanier também comenta o perigo da perda da relevância das comunidades e das ordens religiosas.

As comunidades nascem, florescem. Depois, muitas vezes, conhecem uma espécie de desfalecimento e morrem. Basta observar a história das comunidades e das ordens religiosas: o entusiasmo, o ardor, a generosidade do início desaparecem, pouco a pouco "se acomodam", a mediocridade infiltra-se e o regulamento e a lei tomam o lugar do espírito. As comunidades medíocres não atraem mais e desaparecem (VANIÉR, 2006, p. 178).

Diante do perigo de "perder o fio" afirma o texto de sabedoria: "Como o ferro com o ferro se afia, assim o homem ao seu amigo" (Pv 27,17). "Amigos" são as pessoas que, com voz profética, tentam trazer de volta a igreja, as pessoas e as comunidades à sua visão e tarefa originárias.

e) O perdão. “As pessoas não são ‘asépticamente perfeitas’. (...) Têm qualidades e defeitos, crises e estados de equilíbrio e serenidade, decadências e atitudes de afirmação” (CAMPO, 1994, p. 201ab). Kearns (1999, p. 40) disse que “uma comunidade religiosa é um ‘bando de imperfeitos tentando viver o perfeito’”. Por conseguinte a convivência em qualquer comunidade, desde a vida em família até a vida em uma congregação de vida consagrada, tem o potencial de gerar atritos e conflitos. Mesmo na comunidade dos discípulos

a realização da fraternidade não deve ter sido fácil, dada a variada procedência de seus componentes (antigos pescadores, zelotas, publicanos) e a pobreza humana dos mesmos. Os evangelhos deixam frequentemente transparecer a existência de rancores (cf. Mc 9,33; 10,35), de ofensas e necessidade de perdão. (BLANCO, 1994, p. 184a).

Devido a isso a espiritualidade e renovação espirituais dependem de forma basilar do perdão: da capacidade de pedir perdão e de perdoar. Sem a experiência do perdão mútuo, as mágoas, os ressentimentos, as amarguras se acumulam, prejudicam os relacionamentos, comprometem a *koinonia*, danificam a vitalidade, bloqueiam o potencial de pessoas, famílias e comunidades<sup>105</sup>.

Por essa razão a Bíblia dá uma grande ênfase ao fato de que temos que perdoar: perdoar como Deus perdoa, perdoar quando temos motivo de queixa contra outrem, perdoar como Jesus nos perdoou, perdoar se quisermos ser perdoados, perdoar setenta vezes sete, perdoar sete vezes ao dia. C. S. Lewis (1997, p. 120) disse que “todos consideram o perdão uma ideia maravilhosa – até o momento em que têm algo a perdoar”, e todos têm algo a perdoar por várias razões. Quando pessoas vivem umas com as outras surgem atritos, rixas, desavenças. No casamento e nas comunidades de consagrados, pessoas se machucam e são machucadas. “A comunidade perfeita não existe e nunca vai existir, porque os membros por si são imperfeitos e sua imperfeição, e até pecado, cedo ou tarde, tem de aparecer. Essa realidade causa fricção, tensão, dor, incoerência e desilusão entre os membros de

---

<sup>105</sup> Esta experiência conduz ao que Powell chamou de “a vida dos 10%”. “A tristeza básica de nossa família humana é que muito poucos dentre nós se aproximam da realização completa do seu potencial. Concordo com a estimativa dos pesquisadores de que a pessoa comum realiza somente 10% de seu potencial. Ela vê somente 10% da beleza do mundo à sua volta. Ouve somente 10% da música e da poesia do universo. Sente somente 1/10 do perfume do mundo, e saboreia apenas 1/10 da delícia de estar viva. Ela está aberta apenas a 10% de suas emoções, à ternura, à surpresa e à admiração. Sua mente abraça somente uma fração dos pensamentos, reflexões e compreensão de que é capaz. Seu coração bate somente com 10% de amor. Ela morrerá sem ter jamais vivido ou amado de verdade”. (POWELL, 1988, p. 11)

uma comunidade”. (KEARNS, 1999, p. 40). Uns aos outros se ferem pelas palavras proferidas e pelo silêncio da indiferença, por atitudes e por críticas. Amigos inconvenientes podem ser deixados de lado, mas nas estruturas de uma comunidade as pessoas com quem se convive não podem ser escolhidas, elas são dadas.

Quando as atitudes de pessoas ferem e machucam surge o desejo de que mudem. Contudo há situações que não mudam, há pessoas que não mudam. Neste caso ou os problemas de relacionamento são superados pelo espírito de perdão e reconciliação, ou a alternativa é viver eternamente ferido e magoado. A metáfora do texto de Dt 28,13, “O Senhor te porá por cabeça e não por cauda” pode ter uma aplicação espiritualizada<sup>106</sup>. A “cauda” é sempre controlada, sempre reage. A “cabeça” controla, comanda, decide. Se uma pessoa sempre reage amuada, com ressentimento, amargura, raiva, vingança, ela é “cauda” controlada por pessoas e situações que determinam suas reações. São pessoas reativas. “Cabeças” são pessoas que decidiram que outros com suas atitudes não irão controlar a maneira como reagem. São pessoas proativas. Perdoar é uma maneira de ser “cabeça” e não “cauda”.

Boff (1979, p. 115) comentou que “não tem o direito de pedir o perdão a Deus quem não quer dar o perdão a seus irmãos”<sup>107</sup>. O perdão é instrumento de restauração e renovação. A comunidade cristã e comunidade religiosa são testemunhas desta realidade de amor e reconciliação que vem de Deus e se derrama para os irmãos e irmãs.

O perdão de Deus restabelece a comunhão vertical para o alto; o perdão daqueles que nos têm ofendido conserta a comunhão horizontal para os lados. O mundo reconciliado começa a aflorar, o Reino inaugura e os homens principiam a viver sob o arco-íris da misericórdia divina. Tudo isto está presente quando rezamos: “perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido” (BOFF, 1979, p. 116).

f) A liderança. Toda comunidade tem necessidade dos aspectos estruturais e organizacionais. Dentro da estrutura de uma comunidade se destaca a importância do fundador ou do líder sucessor. O líder é aquele “que une, (é o) referencial, o coordenador, aquele que encoraja as pessoas em suas responsabilidades e vela pela

---

<sup>106</sup> A aplicação espiritualizada neste caso é válida, pois as palavras “cauda” e “cabeça” já são usadas de forma metafórica no texto.

<sup>107</sup> Cf. Mt 6,14-15

perpetuação do espírito e da unidade harmoniosa do conjunto" (VANIER, 2006, p. 137)<sup>108</sup>.

O superior é a *pessoa que faz pensar*. É, portanto, quem interpela, quem conduz à reflexão com base no evangelho, é quem anima o grupo comunitário a partir do próprio grupo; é quem tem a função de guiar, mostrar e recordar a identidade das pessoas e da comunidade na sua qualidade de religiosos (PUJOL, 1994, p. 209a).

Um líder jamais deve perder a visão de que é um servo incumbido de uma tarefa por aquele que disse: "Eu não vim para ser servido, mas para servir e dar a minha vida" (Mc 10,45). "O maior perigo para alguém que tem autoridade é manipular as pessoas e dirigi-las para seus próprios objetivos e sua necessidade de poder" (VANIER, 2006, p. 245). Líderes de comunidades católicas e de igrejas evangélicas podem assumir uma atitude de autoridade absolutista. Há comunidades onde "os responsáveis recusam-se a ouvir os outros. Procuram todo tipo de provas e motivos de ordem religiosa para reforçar a convicção de que são os únicos habitados pelo Espírito Santo e em comunicação direta com Deus" (VANIER, 2006, p. 162). Ricardo Gondim (*apud* CÉSAR, 2009, p. 72) afirma que

nenhum ideal pode ser maior que a vida humana, criada à imagem de Deus. Ela precisa ser respeitada e dignificada. A igreja que passa por cima de pessoas para implantar um reino não pode estar sob a liderança daquele que, temporariamente, abriu mão de um reino para resgatar pessoas.

#### 3.4.3.4 Conclusão

A comunhão, a convivência fraterna e amiga com outras pessoas, é necessidade fundamental para todos os seres humanos. Esta necessidade é maximizada para as pessoas que decidem adentrar numa comunidade de vida consagrada celibatária. Não vivenciando os laços familiares oriundos do casamento, necessitam viver de forma real e intensa os laços da fé em Jesus Cristo e do amor fraternal. Lu-

---

<sup>108</sup> Algumas das qualidades necessárias para um líder podem ser observadas em Neemias. (a) Um líder deve ter uma visão clara da realidade (cf. Ne 1,3.4; 2,12-15). (b) O líder deve ser capaz de apresentar propostas claras diante de uma determinada situação (cf. Ne 2,17). (c) Um líder deve ser uma pessoa de fé (Nee 2,17-18). (d) O líder deve ser capaz de estimular e animar os outros para que lancem mãos à obra. (e) O líder deve ir à frente assumindo responsabilidades (cf. Ne 5,10. 14).

cas descreve a *koinonia* na igreja de Jerusalém de forma idealizada: “Da multidão dos que creram era um o coração e a alma. Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum” (At 4,32). Se na igreja local, na paróquia, este é um alvo a ser constantemente buscado, dentro dos limites de uma comunidade “um coração e alma” deveria ser uma realidade concreta. A comunidade, considerando as suas estruturas e normas, deve proporcionar a oportunidade do encontro, do desenvolvimento da amizade, das oportunidades para compartilhar, adorar, celebrar e festejar.

Os irmãos e irmãs com mais dificuldade para relacionamentos, mais fechados e ensimesmados, às vezes com tendências depressivas, devem ser acolhidos, amados, apoiados e envolvidos em amor. O apóstolo Paulo usou o exemplo de Jesus Cristo para incentivar o acolhimento mútuo: “Acolhei-vos uns aos outros, como também Cristo nos acolheu para a glória de Deus” (Rm 15,7). No julgamento final o Senhor dirá: “Era forasteiro, e me hospedastes” (Mt 25,35). Muitas vezes o “forasteiro”, o “estrangeiro”, o “estranho” é o irmão ou a irmã, dentro dos contornos da igreja e da comunidade de vida consagrada e que deve ser “hospedado” no coração e na amizade dos demais.

Dessa forma a comunidade, vivendo a realidade da *koinonia* poderá ser, num mundo de desagregação, divisões e separações, uma testemunha da realidade do amor de Deus e de Jesus Cristo como o Salvador enviado pelo Pai. Foi para isso que o Senhor orou: “Que todos sejam um (...) para que o mundo creia” (Jo 17,21).

## 4. A IRMANDADE EVANGÉLICA BETÂNIA COMO EXEMPLO DA VIDA CONSA-GRADA NO CONTEXTO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS

### 4.1 INTRODUÇÃO

A vida consagrada, como apresentada nesta dissertação, tem como um exemplo no Brasil a Irmandade Evangélica Betânia<sup>109</sup>. Ela é uma entidade cristã evangélica voltada para a prática da diaconia de variadas maneiras. Mesmo sendo constituída por várias categorias de membros, a vida consagrada fundamentada no tripé do celibato, diaconia e *koinonia*, é vivenciada pelas Irmãs Diaconisas.

Inicialmente se fará um levantamento histórico da Irmandade, especialmente em relação à origem do movimento das Diaconisas, o desenvolvimento da Irmandade no Brasil desde a chegada das primeiras Irmãs até os nossos dias. Será dado destaque à mudança de paradigmas ocorrida no Brasil em relação ao modelo original alemão. Em seguida será feita uma apresentação institucional da Irmandade, mostrando de forma sucinta a sua estrutura organizacional, suas definições básicas, seus ministérios e suas Unidades de Serviço.

### 4.2 O HISTÓRICO DA IRMANDADE EVANGÉLICA BETÂNIA

#### 4.2.1 As Casas Matrizes de Kaiserswerth

A história da Irmandade Evangélica Betânia começa com a obra de diaconato feminino iniciada pelo Pr. Theodor Fliedner (21.01.1800 – 4.10.1864), fundador da instituição de Irmãs Diaconisas em Kaiserswerth, Alemanha, na segunda metade do

---

<sup>109</sup> Existem no Brasil, pelo menos, duas outras instituições de vida consagrada feminina: (a) A Casa Matriz de Diaconisas (<http://www.diaconisas.com.br>) em São Leopoldo, RS, vinculada à IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) e (b) Irmandade Evangélica de Maria, com sede em Darmstadt, na Alemanha (<http://www.canaan.org.br/>)



séc. XIX. Sobre a sua lápide pode-se ler as seguintes palavras: "Dr. Theodor Fliedner, pela graça de Deus renovador do ministério apostólico das diaconisas" (BRAKEMEIER, 1998, p. 13).



**Theodor Fliedner**

Esta obra foi o início da

história da diaconia baseada em Casas Matrizes. (...) Fundada em 1836 por Theodor e Friederike Fliedner, para atender as prementes necessidades sociais da era da industrialização, de modo particular o trabalho com presidiários, a educação e a formação de crianças, e o cuidado com doentes e idosos, foi a primeira Casa Matriz a nível mundial (KAISERSWERTH, 2010).

Fliedner foi uma pessoa que conheceu pessoalmente a dor e o sofrimento, pois dos onze filhos de seu primeiro casamento, oito morreram na infância (cf. FLIEDNER, Wikipedia, 2010). Possuía uma grande visão e um profundo senso de responsabilidade para com os necessitados e realizou um profícuo trabalho procurando minimizar as necessidades das pessoas carentes.

Uma das obras diaconais mais marcantes realizadas por ele foi no âmbito das prisões. Numa viagem de 14 meses para a Inglaterra, ficou impressionado com a obra realizada por Elizabeth Fry (1795-1861) nas prisões britânicas. Retornando para a Alemanha escreveu:

Com admiração e gratidão, por me ter sido concedido ver todas essas grandes maravilhas de amor, provindas da fé evangélica, voltei para casa em agosto de 1824, contudo também com profunda vergonha pelo fato de que nós, homens na Alemanha, permitimos que mulheres nos superassem de tal forma no trabalho caritativo cristão, e que até hoje nos dedicamos tão pouco às prisões (BRAKEMEIER, 1998, p. 14).

Sensibilizado pelas condições precárias das prisões na Alemanha, fundou em 1826 uma instituição para melhorar as condições de vida dos presos e para facilitar a sua ressocialização (cf. FLIEDNER, Wikipedia, 2010). Em 1833 criou um asilo para ex-presidiárias que foi mantido por ele através dos anos apesar das dificuldades e poucos êxitos. Após 16 anos de trabalho com as ex-presidiárias escreveu que apenas "a quarta parte de nossas assistidas (...) voltou a uma vida exteriormente honrosa" (cf. BRAKEMEIER, 1998, p. 15).

As crianças foram outra grande preocupação de Fliedner e sua esposa. Para melhorar as condições educacionais de crianças e adolescentes e, ao mesmo tempo, prevenir sua marginalização, fundou em 1835 uma escola de tricô para crianças pobres que foi, posteriormente, transformada em Escola para Crianças Pequenas (pré-escola). No ano seguinte iniciou uma escola para a formação de professoras para as crianças (cf. FLIEDNER, Wikipedia, 2010). Brakemeier (1998, p. 17) afirma que "uma das grandes novidades para a época foi a liderança da mulher nestas escolas, pois o magistério era, até então, considerado uma profissão masculina".

Fliedner, porém, convencia-se mais e mais de que as pessoas indicadas para educar crianças eram as mulheres. O trabalho de formação de professoras cresceu muito. "Nos primeiros 10 anos formaram-se em Kaiserswerth 260 professoras" (BRAKEMEIER, 1998, p. 17). Este curso, inspirado no exemplo de escolas católicas, foi seguido de outro voltado para a formação de professoras do ensino fundamental. Posteriormente criou um curso para mulheres que atuavam em orfanatos e outro para professoras particulares. Dessa forma, pelo seu empenho, o campo de ação das mulheres na área do ensino ampliou-se grandemente (cf. BRAKEMEIER, 1998, p. 18).

A paixão de Fliedner por minorar o sofrimento das pessoas fez com que se voltasse para os enfermos e as condições catastróficas dos hospitais da época. Ele escreveu que "os pobres doentes já eram a nossa preocupação há muito tempo. Quantas vezes os vi abandonados, fisicamente mal cuidados, espiritualmente completamente esquecidos, definhando nos seus quartos insalubres, como folhas no outono! Pois quantas cidades, mesmo aquelas de população mais numerosa, estavam sem hospital", (BRAKEMEIER, 1998, p. 18). Os que trabalhavam nos hospitais eram mais guardas que enfermeiros e os doentes, em grande parte, estavam entregues a si mesmos (cf. FLIEDNER, Wikipedia, 2010). Esta situação o motivou a criar em 1836 uma "Instituição de formação para enfermeiras evangélicas" e esta institui-

ção foi o início e a data da fundação do trabalho de Diaconisas em Kaiserswerth (cf. TURRE, 1991, p. 23).

Quando diaconisas foram convidadas a trabalhar em igrejas e paróquias, abriu-se um novo campo de trabalho. Fliedner considerava as diaconisas como "mães da comunidade", isto é, como mulheres que apresentavam e comprovavam o amor cristão junto aos membros abandonados e fracos que careciam do amor e cuidado maternos (cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 22).

As irmãs diaconisas atuavam também em inúmeros lugares, atendendo a diversas situações inusitadas. Por ocasião de uma epidemia de tifo no norte da Silésia, que levou vários pais de família à morte deixando crianças órfãs, Fliedner imediatamente ofereceu cinco diaconisas para ajudar no atendimento e desenvolveu o plano de criar um orfanato. Por ocasião de uma revolução, Fliedner ofereceu ao rei seis diaconisas para o atendimento de soldados feridos. (cf. Brakemeier, 1998, p. 21,22). Em 1856 organizou um internato para meninas em Jerusalém denominado *Talihta Kumi* (FLIEDNER, Wikipedia, 2010). Em 1860 organizou um orfanato em Beirute, no Líbano, quando ouviu que a revolta dos drusos deixara muitos órfãos. Este orfanato em 1862 já "contava com 130 meninas de nacionalidade árabe, grega, maronita e drusa e de confissão protestante, muçulmana e judia. O ensino em quatro classes era dado em alemão e árabe" (BRAKEMEIER, 1998, p. 117). "Em 1886, ano do jubileu de ouro da instituição, o número de irmãs havia crescido para 715, das quais 615 eram Diaconisas consagradas. Dos 202 campos de trabalho, 8 se encontravam no exterior. Das Irmãs, 59 estavam trabalhando em hospitais e 50 em comunidades; 22 em albergues e casas para doentes irrecuperáveis, 51 em orfanatos e escolas, 8 em abrigos para empregadas domésticas e 12 em outras instituições" (BRAKEMEIER, 2002, p. 21,22; BRAKEMEIER, 1998, p. 22).

Vários fatores inspiraram Fliedner a reconhecer o potencial feminino e o levaram a organizar o trabalho de diaconisas voltadas para atender os doentes e necessitados: a palavra de Jesus: "Estive doente e não me visitastes", o exemplo de Elisabeth Fry e, também, "o exemplo de vida das Irmãs de Caridade (as Irmãs das congregações de Vicente de Paula e Carlos Borromeu) (cf. BRAKEMEIER, 1998, p. 29). O número de diaconisas ligadas à obra iniciada por Fliedner em Kaiserswerth cresceu grandemente, apesar de numerosas desistências.

Segundo Brakemeier (1998, p. 34-38), numa época em que se considerava que o lugar da mulher era dentro de casa, "Fliedner entrou no vazio funcional das

mulheres solteiras. Oferecendo-lhes um trabalho útil, lhes deu um sentido para viver (cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 30). Ele lhes proporcionou "uma profissão remunerada, o que significava a possibilidade de sobreviver com dignidade". Possibilitou a elas uma formação profissional, rompendo os preconceitos da época em relação à formação e ao trabalho das mulheres, de modo que tivessem "a oportunidade de desenvolver e aplicar seus dons com maior liberdade" (BRAKEMEIER, 2002, p. 34). Um exemplo dessa atitude de Fliedner em relação à mulher solteira foi o traje que as diaconisas usavam. Era o traje contextualizado das mulheres burguesas casadas da época e, deste modo, pela sua apresentação, a mulher solteira tinha a liberdade de se mover e atuar em público. Este traje, porém, se institucionalizou e, com algumas modificações, é usado, anacronicamente, até hoje, como hábito, pelas irmãs diaconisas na Alemanha.

Característica da obra de Fliedner foi a criação das Casas Matrizes. A instituição que, inicialmente, servia para a formação de professoras, se transformou em Casa Matriz (Casa Mãe) para as irmãs diaconisas onde poderiam viver em comunhão fraterna. No regimento interno da Casa Matriz, no § 27 se afirma que "As diaconisas da instituição formam uma família nas quais como irmãs, vinculadas pelos laços do amor, estão unidas para aquele um grande objetivo pelo qual se encontram aqui" (BRAKEMEIER, 2002, p. 45).

Essas casas matrizes tinham um traço monástico. Fliedner tinha diante de seus olhos o exemplo das Irmãs de Caridade católicas e o excelente trabalho que realizavam e assumiu, para as diaconisas, aspectos de seu *modus vivendi*. Fliedner não exigiu um voto de castidade, pobreza e obediência das irmãs, mas com o correr do tempo os "conselhos evangélicos" foram considerados cada vez mais como virtudes que favoreciam o trabalho das mesmas (cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 57)

- A vida das irmãs era rigidamente regulamentada em mínimos detalhes por meio de um regimento interno. Numa primeira proposta para o regimento interno escreveu:

Assim como toda a associação de pessoas para um objetivo comum, que pretende agradar ao Senhor e desfrutar de suas preciosas bênçãos, deve manter ordem em seu meio, por ser Deus um Deus da ordem – conforme 1 Coríntios 14,33.40 – assim também deve reinar esta ordem na instituição das diaconisas (BRAKEMEIER, 1998, p. 42)

- O celibato era condição para integrar o corpo de diaconisas de Kaiserswerth. Fliedner, porém, queria possibilitar, "se fosse a vontade de Deus" o ca-

samento das irmãs, por isso enfatizou um compromisso de cinco anos durante os quais as irmãs deveriam abdicar de relacionamentos que pudessem conduzir ao matrimônio. Porém, "com a tendência de considerar o estado de diaconisa como vitalício, o celibato o foi igualmente" (BRAKEMEIER, 1998, p. 71).

- "As diaconisas nunca tiveram a pobreza como ideal, mas a simplicidade, pois o serviço não precisa de recompensa por ser realizado por amor e gratidão a Jesus" (BRAKEMEIER, 1998, p. 72).

- A obediência à liderança, concentrada no Diretor (*Hausvater*) e na Diretora (*Hausmutter*), característica do "estilo hierárquico" (cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 39) da instituição, foi muito enfatizada por Fliedner. Foi neste aspecto que o modelo de vida religiosa das Irmãs Diaconisas de Kaiserswerth mais se aproximou do modelo monástico. Foi, também, o aspecto mais criticado da obra de Fliedner (cf. BRAKEMEIER, 2002, p. 58).

#### 4.2.2. A Associação Alemã de Comunidades e Diaconia (AACD)

Vários movimentos de diaconia feminina surgiram na Alemanha no final do séc. XIX e início do séc. XX. Eram juridicamente independentes de Kaiserswerth, mas seguiam o modelo instituído por Fliedner, com ênfases diversas. Um desses movimentos foi organizado pelo pastor Carl Ferdinand Blazejewski (17.1.1862 – 24.5.1900) e deu origem à Associação Alemã de Comunidades e Diaconia (AACM)<sup>110</sup>. Este ramo do movimento de diaconia feminina é a origem direta da Irmandade Evangélica Betânia.

---

<sup>110</sup> "Associação Alemã de Comunidades e Diaconia" (AACM) é o nome traduzido de "*Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband*" (DGD) (<http://www.dgd.org>). Esta associação, com sede em Marburgo, na Alemanha, junto com outras assemelhadas, tem sua origem no movimento pietista que remonta a Philipp Jakob Spener (1635–1705) e August Hermann Francke (1663–1727). É um movimento de evangelização e aprofundamento espiritual realizado dentro das igrejas ligadas ao Estado, luteranas e reformadas, porém não subordinadas às suas lideranças. Esse trabalho, dependendo das posições de cada paróquia, é realizado de forma harmônica ou conflitante com os pastores locais. Os seus participantes continuam membros da igreja oficial e suas reuniões seguem horários diversos dos da igreja. Abdicam, também, da realização de qualquer ato litúrgico como a celebração da Santa Ceia, batismos, casamentos, sepultamentos, deixando essa tarefa para os pastores das Igrejas. A AACD além do trabalho de diaconisas tem, também, um seminário para a formação de missionários. Vários missionários foram enviados para o Brasil e de seu trabalho surgiu a "Associação das Igrejas de Cristianismo Decidido (AICD), porém não como uma comunidade ligada à igreja luterana, mas como uma



**Carl Ferdinand Blazejewski**

Nessa época havia na Alemanha uma grande influência do movimento de santidade de cunho metodista, com origem anglo-americana. A Casa Matriz fundada por Blazejewski e as que dela derivaram, diferiam em parte das Casas de Kaiserswerth, pois, influenciadas por este movimento, tinham sua ênfase maior na evangelização, contudo sem negligenciar a diaconia (cf. DGD, 2010-b).

O Pr. Blazejewski escreveu, quando estudante, a um amigo, ao ter que deixar a universidade por razões financeiras: "Um azarado como eu nunca dará nada na vida". Contudo, com grande esforço pessoal, conseguiu concluir seus estudos e assumir um cargo pastoral. Todavia em seu interior havia um grande vazio. Segundo sua afirmação, lhe faltava um "ponto de cristalização". Este ponto ele encontrou numa experiência pessoal com Jesus Cristo. Sua transformação interior transformou sua pregação. Seus cultos começam a atrair muitas pessoas que, igualmente, eram levadas a uma experiência mais profunda com Deus. Entre estas pessoas se encontravam quatro moças que manifestaram o desejo de servir a Deus com a totalidade de suas vidas. Blazejewski, com sua esposa, as recebeu em sua casa e, com elas, no dia 20 de outubro de 1899, deu início a uma Casa Matriz de Irmãs Diaconisas que foi, igualmente, o início da AACD. Seis meses depois, acometido por curta e aguda enfermidade, recusando qualquer auxílio médico por razões de fé, faleceu com a idade de 38 anos. (cf. HAUN *in* ZDUNEK, 1963, p. 7).

---

igreja independente. Um exemplo de um trabalho realizado no Brasil dentro da Igreja Luterana é a obra da "Missão Evangélica União Cristã" (MEUC) (<http://www.meuc.org.br/>). Foi iniciado por meio de missionários enviados ao Brasil, também na década de 30, não pela AACD, mas por outra instituição, o "*Gnadauer Verband*" (<http://www.gnadauer.de/cms>).

Este trabalho continuou sob a liderança do Pr. Theophil Krawielitzki (22.6.1866 - 22.03.1942) na pequena cidade de Vandsburg. Nesta cidade havia uma crescente comunidade metodista que, com sua ênfase na santidade, estava atraindo em grande número membros da igreja luterana. Ao ser enviado para lá como pastor, Krawielitzki recebeu a incumbência de deter esse movimento considerado sectário. Com este propósito começou a frequentar as reuniões de estudo bíblico e, como resultado, em novembro de 1895 teve uma experiência religiosa que transformou sua vida, seu ministério e sua pregação. Com isso as pessoas começaram a deixar a igreja metodista, retornando à igreja de origem, pois, agora, podiam encontrar ali as mesmas ênfases espirituais. A viúva de Blazejeweski, com oito irmãs diaconisas, mudou-se para a residência do Pr. Theophil Krawielitzki, em novembro de 1900, que teve que ser adaptada para receber o grande número de pessoas. Mais tarde construiu-se uma Casa Matriz para abrigar as diaconisas (cf. DGD, 2010-b).

Após a mudança para Vandsburg o número de irmãs cresceu rapidamente. Em três anos eram 60 e em cinco, 120. Com o correr dos anos, sob a liderança de Krawielitzki, o número de diaconisas chegou em 1930, a cerca de quatro mil. Desde 1945 existem na Alemanha seis Casas Matrizes às quais se acrescentam as Casas na Holanda, EUA, Ruanda, na África, Kobe, no Japão e em Curitiba, no Brasil (cf. DGD, 2010-b).

Nas Casas Matrizes da AACD a vida das irmãs foi pautada, por muitos anos, pelo estilo de vida rigoroso instituído por Fliedner. Contudo, na atualidade, houve uma liberalização deste *modus vivendi*, adequando-o à realidade. Todavia, na essência os princípios de Fliedner continuam sendo seguidos em todas as Casas Matrizes ligadas à AACD, com a exceção da Casa Matriz em Curitiba, onde ocorreu uma mudança de paradigmas significativa em relação a alguns desses aspectos. Na autoapresentação que as diaconisas das Casas Matrizes alemãs fazem (cf. DIACONISAS, 2010), destacam as seguintes características de seu estilo de vida:

- Vida simples. Afirmam que não podem falar de pobreza, pois têm tudo o que necessitam. Todavia renunciam a muitas coisas que poderiam ter procurando, deste modo, serem testemunhas num mundo marcado pelo materialismo consumista. Por meio dessa renúncia, seu olhar fica livre para enxergar a riqueza que Jesus Cristo oferece.
- O celibato. Reconhecem que, pelo Novo Testamento, o casamento e o celibato têm o mesmo valor. Todavia o celibato aponta para o Reino de Deus que

virá, onde as pessoas não se casarão, pois a comunhão com Deus as preencherá plenamente. O celibato é expressão de seu amor a Deus e a possibilidade de colocar toda a sua vida à disposição de Jesus Cristo, dedicando seu amor prioritariamente às pessoas desamparadas, não amadas, oprimidas e doentes.

- Obediência. Falam da obediência como a decisão diária de depender da vontade de Deus. Pelo propósito de serem obedientes a Jesus Cristo, podem aceitar tarefas, como vontade de Deus, que lhes são conferidas, após oração e conversa mútua, pela Direção da Casa Matriz.

- Comunhão. Expõem que viver em comunidade significa apoiar, encorajar e corrigir umas às outras. Numa época de isolamento e insegurança recebem, na comunhão fraternal, apoio, abrigo e renovação de suas forças. Como a vida em *koinonia* só poderá ser bem sucedida se cada irmã assumir a sua parcela de responsabilidade para concretizá-la, a vida comunitária inclui o fato de que pertencer à Irmandade é algo vitalício.

- Hábito. Alegam que o hábito é sinal exterior da sua unidade interior e testemunho de Jesus Cristo como seu Senhor. O traje as compromete a viver vidas dignas e é um atrativo para pessoas que procuram ajuda e, às vezes, é uma provocação que possibilita conversas acerca da fé.

- Casa Matriz. Explicam que a Casa Matriz é mais do que um lugar onde moram. É um lugar onde vivem a comunhão fraternal; onde recebem orientação e aconselhamento espiritual para seus conflitos; onde podem celebrar e festejar; onde podem encontrar ajuda e apoio para os tempos de enfermidade e para a velhice.

### **4.2.3. A obra das irmãs diaconisas no Brasil**

#### **4.2.3.1 Início da Irmandade no Brasil**

No início da década de 30 o Pr. Scherer, de São João do Montenegro/RS solicitou para a Direção da AACD, em Marburgo, Alemanha, o envio de diaconisas para trabalharem em um hospital que estava sendo construído na cidade. Outro fator ocorreu em fevereiro de 1934 quando Pr. Dr. Adam ofereceu à AACD um imóvel que



possuía na cidade de General Osório/RS, atual Ibirubá, para servir como base para um trabalho de diaconisas no Brasil. Pela conjunção de circunstâncias a decisão do Pr. Theophil Krawielitzki foi favorável e assim, no dia 6 de maio de 1934, duas irmãs partiram para o Brasil (cf. SCHMIDT, 1991, p. 82,83).



**As primeiras Irmãs Diaconisas que vieram ao Brasil**

O trabalho das irmãs em General Osório teve grande aceitação e seu ministério envolvia particularmente crianças, jovens e doentes. Com a entrada do Brasil na guerra, em 1941, o trabalho das irmãs em General Osório chegou ao seu término pelo fato do Rio Grande do Sul ser um estado fronteiro e elas, como alemãs, não poderem lá residir (cf. SCHMIDT, 1991, p. 86; KUMM, 2008). Entrementes, em 26 de junho de 1935 foram enviadas quatro outras irmãs para trabalharem agora nas cidades de Ponta Grossa e Curitiba no Estado do Paraná. A elas seguiram, em abril de 1936, outras três irmãs. Nestas localidades elas se envolveram, de forma preponderante, em trabalhos de assistência diaconal (cf. SCHMIDT, 1991, p. 87).

#### 4.2.3.2 A Casa Matriz brasileira

A organização e a cobertura jurídica das diaconisas e de seu trabalho foi uma questão difícil desde o começo. Inicialmente as irmãs trabalhavam em associações de mulheres, trabalhos femininos, ligados à Igreja Luterana. Posteriormente foi criada uma “Associação de Diaconia para Assistência Caritativa”, fundada em 1938 à qual as Irmãs se integraram (cf. SCHMIDT, 1991, p. 91). Logo após o fim da guerra o trabalho dos missionários da AACD levou à fundação da “Associação das Igrejas de Cristianismo Decidido” (AICD) e em 1949 as diaconisas passaram a fazer parte do rol de obreiros desta denominação. Contudo esse caminho foi apenas uma solução provisória (cf. KUMM, 2008). O número de irmãs vindas de diversas Casas Matrizes da Alemanha e o ingresso de várias brasileiras tornaram mais premente a criação de uma Casa Matriz própria no Brasil. O Diretor da AACD, Pr. Emanuel Scholz, numa visita ao Brasil ficou convencido desta necessidade e no dia 5.11.1980 a liderança da AACD, na Alemanha, tomou a decisão de organizar a sua 9ª Casa Matriz, em Curitiba (cf. SCHMIDT, 1991, p. 104). Ao mesmo tempo as irmãs diaconisas se organizaram numa entidade jurídica própria e se desligaram da AICD. A construção da Casa própria, financiada pelas Casas Matrizes alemãs, ocorreu em 1984.

#### 4.2.3.3 Marcos históricos

Os marcos históricos e cronológicos relacionados abaixo foram coletados de uma palestra proferida pela Irmã Gabriele Kumm (cf. KUMM, 2008).

- 1934 - Início da obra em General Osório/RS, atual Ibirubá.
- 1949 - As irmãs passaram a fazer parte do rol de obreiros da recém-fundada “Associação das Igrejas de Cristianismo Decidido” (AICD).
- 1980 - Fundação da Irmandade Evangélica Betânia, organizada como a 9ª Casa Matriz da AACD, em Curitiba/PR. Neste ano a Irmandade sai da estrutura jurídica da AICD.
- 1984 - Construção da Casa Matriz para abrigar as diaconisas.

- 1986 - Irmã Gabriele Kumm assume a liderança da Irmandade na qual permanece até os dias atuais.
- 1985 - Início de uma escola de prendas domésticas para moças que foi fechada em 1995.
- 1986 - Início do Jardim de Infância no imóvel onde se situa a Casa Matriz.
- 1988 - É criada a Escola Fundamental no imóvel sede da Irmandade.
- 1989/90 - Construção do Hotel Estância Betânia num imóvel em Colombo/PR, com ajuda de uma Casa Matriz alemã, com o objetivo de se criar um lugar de hospedagem e um centro de ajuda espiritual e terapêutica. O propósito terapêutico não se concretizou e o Hotel foi mantido como fonte de recursos para o trabalho social da Irmandade. Além da hospedagem, passou a oferecer um curso de capacitação profissional em hotelaria para pessoas de baixa renda.
- 1990 - Mudança do estatuto da Irmandade como resultado da reflexão sobre diaconia no contexto brasileiro. A Irmandade abre suas portas para pessoas casadas e solteiras. Os novos membros, denominados de "cooperadores" pertencem a várias igrejas evangélicas.
- 1997 - Iniciado o trabalho do Centro de Educação Infantil Betânia (creche e contraturno escolar) no Centro Industrial Mauá, área de grande carência social, no município de Colombo/PR na região da grande Curitiba, em convênio com a Prefeitura de Colombo.
- 2000 - Revisão do Estatuto e reformulação do Regimento Interno.
- 2004 - O trabalho diaconal realizado pela Irmandade passa a ser visto na forma de múltiplos ministérios. Os departamentos são considerados como unidades nos quais os membros atuam por meio dos ministérios. A diretoria atua no nível estratégico e as lideranças dos ministérios no planejamento e execução.
- 2004 - A IEB dá entrada ao processo para conseguir o certificado de filantropia, objetivo alcançado em março de 2007.
- 2005/06 - Ministração dos cursos de "*Myers-Briggs Type Indicator*" (MBTI). Quase todos os membros passam por este curso visando maior autoconhecimento e o uso construtivo das diferenças com o propósito de aumentar a sinergia e dinâmica entre os membros e seus ministérios.

- 2005 - Lançamento do livreto "Diaconia", com as bases teológicas para a tarefa da IEB, por ocasião do jubileu de 25 anos da Irmandade.
- 2005 - Criação da nova estrutura funcional da Irmandade.
- 2006 - Mudança da Razão Social da Irmandade.

#### 4.2.3.4 Dados numéricos

Os marcos numéricos referentes ao número de diaconisas, relacionados abaixo, foram coletados de uma palestra proferida pela Irmã Gabriele Kumm (cf. KUMM, 2008) e de dados apresentados por Norbert Schmidt (SCHMIDT, 1991, p. 82-106).

- 1934 a 1938 12 diaconisas vieram ao Brasil da Alemanha.
- 1950 a 1980 18 diaconisas vieram ao Brasil da Alemanha.
- 1953 a 1980 16 diaconisas brasileiras ingressaram.
- Até 1980 14 diaconisas alemãs voltaram para a Alemanha ou faleceram aqui.
- 1980 29 diaconisas, sendo 15 alemãs e 14 brasileiras.
- 1980 a 2000 3 diaconisas vieram da Alemanha.
- 1980 a 2000 3 diaconisas brasileiras ingressaram.
- 1980 a 2000 9 diaconisas alemãs voltaram para a Alemanha, 2 faleceram, 2 saíram da Irmandade.
- 1980 a 2000 13 diaconisas brasileiras saíram da Irmandade, 1 faleceu
- 2000 14 diaconisas, sendo 5 alemãs e 9 brasileiras
- 2000 a 2008 1 diaconisa brasileira ingressou e 1 saiu da Irmandade.
- 2008 14 diaconisas, sendo 5 alemãs e 9 brasileiras
- 2010 13 diaconisas, sendo 5 alemãs e 8 brasileiras, 2 faleceram

#### 4.2.3.5 Ministérios realizados pelas Irmãs

No decorrer dos anos as Irmãs Diaconisas trabalharam em várias frentes como:

- Hospitais em General Osório/RS, Passo Fundo/RS, Brusque/SC, Londrina/PR, Joiville/SC, Lar Lapeano de Saúde em Lapa/PR, Hospital Psiquiátrico na colônia menonita de Fernheim no Chaco Paraguai.
- Em comunidades, inicialmente nas igrejas luteranas e depois nas igrejas de Cristianismo Decidido, tanto em Curitiba, quanto em cidades do interior.
- Em instituições como Lar Rogate de retiros, orfanatos, Hotel Estância Betânia, Aldeia Escolar, Creche Betânia.
- Em frentes missionárias como o trabalho com moradores das ilhas da baía de Camamú na Bahia.

#### 4.2.3.6 Mudança de paradigmas

O Diretor da Casa Matriz nos EUA, G. Schmauss, fazendo uma observação do ministério das Diaconisas naquele país alegou que "é impossível fazer diaconisas de americanas" (SCHMIDT, 1991, p. 102). Norbert Schmidt (1991, p. 103) comentando afirma que teria sido mais correto afirmar que era impossível fazer de americanas diaconisas de acordo com o modelo das Casas Matrizes alemãs (cf. SCHMIDT, 1991, p. 103). Apesar da liderança na Alemanha ter decidido, na sua Assembleia Geral de 1980, que a Casa Matriz no Brasil deveria se adaptar à cultura brasileira, ela, por muitos anos, seguiu o mesmo modelo das alemãs. A Irmã Gabriele observou: "O conceito de diaconia através de Casas Matrizes não sofreu modificações importantes mesmo depois de décadas no Brasil" (KUMM, 2008). Todavia a visão da necessidade de uma aculturação do movimento de diaconisas no Brasil estava germinando. A Irmã Gabriele Kumm, diretora da Irmandade no Brasil desde 1986, diante de uma conferência do "Grupo Internacional de Diaconia Missionária", em 1988, apresentou uma palestra sob o título: "Pode um trabalho de diaconia, ba-

seado em Casas Matrizes, ter sucesso no Brasil?", onde procura mostrar caminhos pelos quais se poderia constituir uma Casa Matriz genuinamente brasileira. Afirmou: "A forma brasileira da Irmandade Betânia não pode ser apenas um eco do passado aplicado à atualidade. A grandiosa dádiva da obra orientadora do Espírito Santo não pode ser enfatizada demais" (SCHMIDT, 1998, p. 105,6).



**Irmãs no Brasil com o hábito tradicional**

Novos ventos de mudança e contextualização cultural começaram a se fazer sentir na Irmandade nos anos de 1987 a 1993. A Irmandade Evangélica Betânia sob a liderança de sua superiora, Irmã Gabriele Kumm e com o apoio das irmãs Diaconisas alemãs e brasileiras e com o respaldo dos missionários alemães Walter Hery e Walter Kelm, ousaram quebrar alguns paradigmas em relação ao modelo germânico. Estas mudanças aconteceram dentro de um processo que passou por várias etapas (cf. KUMM, 2010),

- Reflexão sobre a história pessoal de cada diaconisa, alemã ou brasileira;
- Reflexão sobre a origem e o essencial do movimento originado por Fliedner na Alemanha;

- Reflexão sobre a história do movimento de congregações católicas no Brasil;
- Reflexão sobre a história das igrejas evangélicas no Brasil;
- Reflexão sobre a base bíblica da diaconia, principalmente no Novo Testamento e na consideração do ministério de Jesus Cristo;
- Reflexão sobre a participação e responsabilidade de cada diaconisa na sua história pessoal e na história da Irmandade;
- Reflexão sobre a condição de “mulher” das diaconisas, de forma a terem uma atitude bem resolvida acerca de sua feminilidade e não, unicamente, em função de seu trabalho.

Estas reflexões geraram “uma identidade própria, que permitiu a possibilidade de abrir a Irmandade para outros cristãos que, mesmo com estilo de vida diferente, compartilhavam da mesma visão de serviço a Deus” (KUMM, 2010). Como resultado, mudanças ocorreram especialmente em algumas áreas:

- A Irmandade deixou de ser constituída apenas por um núcleo de Irmãs Diaconisas auxiliadas por outras pessoas. O cerne da Irmandade passou a ser constituído igualmente pelas irmãs e por obreiros, homes e mulheres, solteiros e casados.
- O hábito tradicional foi abandonado e as Irmãs passaram a se trajar com roupas comuns.
- O compromisso do celibato deixou de ser vitalício e passou a ser um compromisso assumido pela Irmã por um período de três anos, todavia, renovável indefinidamente.
- O Regimento Interno foi elaborado com a participação de todas as diaconisas e não mais imposto pela liderança.
- Se uma diaconisa não puder mais continuar nesta categoria poderá se tornar uma obreira da Irmandade, ao contrário do regime anterior onde seu vínculo com a instituição era rompido em definitivo.

Contudo, os princípios relativos à vida simples, à obediência, à vida de comunhão fraterna e à importância da Casa Matriz como sede e núcleo agregador da Irmandade, continuam válidos e mantidos.

A mudança unilateral desses princípios pela Casa Matriz brasileira, como seria de se esperar, causou problemas na Alemanha. Algumas vezes a liderança da



AACD esteve no Brasil tratando do assunto, no entanto seu objetivo não foi impor o retorno ao modelo tradicional, mas se informar *in loco* sobre o que estava ocorrendo. Com o correr do tempo as mudanças ocorridas no Brasil foram aceitas pelas Casas Matrizes alemãs, não havendo, hoje, mais nenhum problema de comunhão e convivência por esta razão.



**Irmãs no Brasil atualmente sem o uso do hábito**

#### 4.3 INFORMAÇÕES INSTITUCIONAIS

As informações institucionais foram colhidas dos estatutos, do regimento interno e dos sites da Irmandade Evangélica Betânia e de suas Unidades de Serviço.

A Irmandade, como entidade jurídica, foi constituída em 25 de novembro de 1980 na cidade de Curitiba, no Estado do Paraná e está situada à Avenida Monteiro Tourinho, 1335. Juridicamente é uma associação de caráter civil, religioso, benefi-



cente e filantrópico. Não tem fins lucrativos, não distribui lucros ou dividendos a seus associados ou a quem quer que seja. Os cargos da Diretoria são honoríficos e nenhuma remuneração é paga pelo exercício dos mesmos.

#### **4.3.1 Conceitos básicos**

Alguns conceitos básicos servem à Irmandade Evangélica Betânia no propósito de manter sua visão ministerial, direcionar seu labor diaconal e conservar seu foco institucional (cf. REGIMENTO. cap. V):

- Declaração de identidade da Irmandade: "A Irmandade Evangélica Betânia é uma obra missionária interdenominacional à qual pertencem Diacônisas, Obreiros e Cooperadores que servem a Deus por gratidão com o objetivo de viver uma vida de comunhão fraternal e conduzir pessoas para uma nova vida em Cristo através da diaconia".
- Texto chave da Irmandade: "Servi ao Senhor com alegria!" (Salmo 100,2).
- Lema da Irmandade: "Amor por princípio, diaconia por vocação!"
- Visão da Irmandade: "Ser uma instituição de excelência em diaconia!"
- Missão da Irmandade: "Servir ao homem integral movido pelo amor de Deus!"

#### **4.3.2 Ministérios**

A Irmandade Evangélica Betânia realiza sua vocação diaconal através de sete "ministérios", que estruturam e direcionam seu serviço diaconal e assistencial. Estão relacionados abaixo em ordem alfabética com suas respectivas declarações de propósito (cf. SEDE, 2010).

- Artes e Cultura: "Utilizar formas de expressão artística para dinamizar ações e eventos da Irmandade Evangélica Betânia";

- Administração: "Captar e otimizar recursos materiais, financeiros e humanos";
- Assistência Social: "Apoiar e orientar as pessoas para superarem a crise";
- Cooperação e Envolvimento: "Estabelecer relações com organizações e pessoas para a realização da Visão e Missão da IEB";
- Educação: "Capacitar para viver de forma digna e responsável";
- Hospitalidade: "Acolher o hóspede e proporcionar o seu bem-estar";
- Pastoral e Missões: "Evangelizar e orientar nos caminhos de Deus"

### 4.3.3 Unidades de serviço

Esses "ministérios" são realizados de multiformes maneiras, principalmente através de suas "unidades de serviço" nos municípios de Curitiba/PR e Colombo/PR. As "unidades de serviço" são as seguintes:

- Pousada Betânia (cf. POUSSADA, 2010). A sede da Irmandade, situada à Av. Monteiro Tourinho, 1335, em Curitiba/PR, é a Casa Matriz das Irmãs Diaconisas e, como tal, é "o centro de vida comunitária cristã da Irmandade". A Sede serve, ao mesmo tempo, como local para hospedagem, pequenos encontros e retiros, e como tal é denominada de "Pousada Betânia".
- Escola Aldeia Betânia (cf. SITE, 2010). A Escola funciona com período matinal e integral. No curso de educação infantil, atende cerca de 185 crianças de 02 anos a 05 anos, e no ensino fundamental, do 1º ao 5º ano, cerca de 284 crianças de 06 a 10 anos. Do total de seus rendimentos cerca de 27% são destinados, por meio de bolsas de estudos totais e parciais, ao atendimento de alunos carentes. A Escola, além do ensino normal, tem a especialidade de prestar atendimento de inclusão para crianças portadoras do transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH) e para portadoras de deficiências.
- No município de Colombo/PR, na região metropolitana de Curitiba, a Irmandade mantém a Unidade de Serviço denominada de "Estância Betâ-

nia" (cf. HOTEL, 2010), um hotel com o propósito de, por meio de sua renda, manter os trabalhos sociais da Irmandade, mormente o "Centro de Educação e Inclusão Social Betânia". A Estância Betânia oferece, em parceria com a Prefeitura do município, gratuitamente, cursos básicos de capacitação profissional em hotelaria para pessoas de baixa renda visando auxiliar a inserção das mesmas no mercado de trabalho.

- No município de Colombo/PR, em parceria com a Prefeitura, a Irmandade mantém o "Centro de Educação e Inclusão Social Betânia" (cf. SITE, 2010) no Centro Industrial Mauá, uma favela com alto índice de criminalidade, em processo de urbanização, conhecida popularmente como "Vila Zumbi dos Palmares". O "Centro de Educação" iniciou suas atividades em 11.10.1997 com o nome de "Creche Betânia" atendendo a cerca de 60 crianças de 06 meses a 06 anos. Atualmente são atendidas na Educação Infantil 230 crianças de 06 meses a 06 anos e no Projeto Arca de Noé (contraturno com a Escola Pública) 150 crianças de 07 a 12 anos. Além do atendimento às crianças, a Irmandade procura prestar um serviço de apoio às famílias das mesmas.

Além do trabalho realizado nas "unidades de serviço" a Irmandade atua por meio de uma Irmã Diaconisa que trabalha como enfermeira em um hospital psiquiátrico na cidade de Filadélfia, no Chaco Paraguai, e outra Irmã numa obra missionária assistencial entre os moradores das ilhas da baía de Camamú, no estado da Bahia.

#### **4.3.4 Os membros da Irmandade Evangélica Betânia**

Os membros da Irmandade fazem parte da mesma nas categorias de cooperadores(as), obreiros(as) e diaconisas (cf. REGIMENTO. cap. VI).

a) Os(as) cooperadores(as) são pessoas que sentem o chamado de Deus de servir sob a égide da Irmandade. Esta categoria é a porta de entrada e serve como um período de experiência para uma pessoa tornar-se obreiro(a) ou diaconisa. Os cooperadores(as) têm assento e voz nas Assembleias Gerais, todavia não podem votar nem serem votados para os cargos da Diretoria.

b) Os(as) obreiros(as) são pessoas solteiras ou casadas, homens e mulheres que sentem o chamado de Deus para servirem ao próximo por meio da Irmandade. Junto com as diaconisas formam a Assembleia Geral e podem votar e serem votados para os cargos da Diretoria.

c) As Irmãs Diaconisas são mulheres cristãs, com a convicção de terem sido chamadas por Deus para a vida consagrada como religiosas dentro da Irmandade. Podem ser solteiras, viúvas e descasadas, todavia não podem ter dependentes sob sua responsabilidade. Assumem o compromisso de não casar por um período de três anos com o objetivo de estarem mais livres para servir. Praticam o desapego aos bens materiais e devem ter a disposição para viver em comunidade. Sua vocação para o celibato pode tornar-se vitalícia. As Diaconisas junto com os obreiros(as), constituem a Assembleia Geral da Irmandade, podendo votar e serem votadas para qualquer cargo da Diretoria. De acordo com o Regimento Interno (cap. VI, 3.2), para tornar-se Diaconisa, a candidata assume conscientemente, entre outras, as seguintes atribuições e compromissos:

- Reconhecer a Irmandade como sua família espiritual e sua instância missionária;
- Dedicar-se plenamente à vida comunitária e à diaconia;
- Comprometer-se a não se envolver com um parceiro, devido à sua vocação para a vida célibe fundamentada em 1Co 7,32, pelo período de três anos que, entretanto, poderá ser renovado indefinidamente;
- Exercer o seu ministério diaconal-missionário em tempo integral conforme acordado com a Irmandade;
- Dentro do espírito da diaconia, concordar com a realização de tarefas que nem sempre correspondam aos seus interesses e desejos;
- Buscar uma comunhão real com todos os membros da Irmandade por meio de um relacionamento pessoal fraterno e amigo;
- Por meio de uma vida de comunhão com Deus, ser um instrumento de aprofundamento da espiritualidade dentro da Irmandade;
- Assumir o compromisso de ser zelosa pela Irmandade Evangélica Betânia cuidando de sua imagem pública e de sua solidez institucional;
- Investir no seu próprio crescimento integral;

- Promover a diaconia bíblica para que mais cristãos se dediquem a essa missão para o louvor de Deus.

d) Fazem, também, parte da Irmandade, os seus funcionários, sendo que muitos cooperadores(as) e obreiros(as) são igualmente funcionários da instituição.

Atualmente, em outubro de 2010, a Irmandade é composta pelo seguinte número de membros:

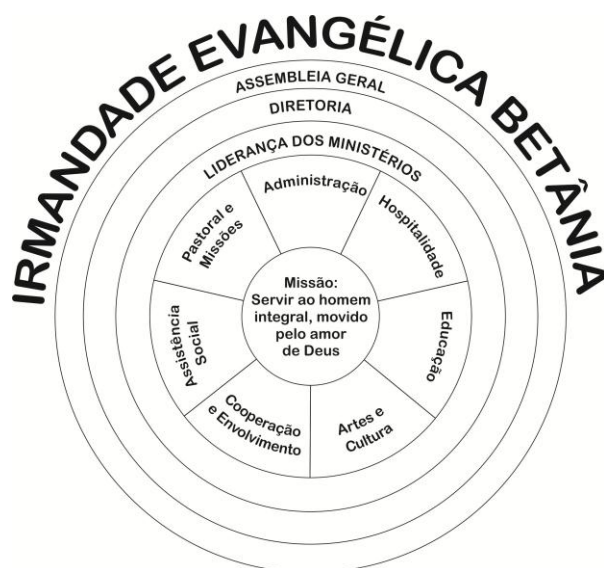
- Funcionários: 170
- Cooperadores(as): 19
- Obreiros(as): 16
- Diaconisas vinculadas a uma Casa Matriz alemã: 05
- Diaconisas vinculadas unicamente à Irmandade Evangélica Betânia: 07
- Diaconisas aposentadas: 03

#### **4.3.5 Administração da Irmandade Evangélica Betânia**

A maior instância da Irmandade Evangélica Betânia é a Assembleia Geral que se reúne anualmente. Fazem parte da mesma os cooperadores(as), com direito a assento e voz nas Assembleias, e os obreiros(as) e as Irmãs Diaconisas, com direito a votar e serem votados para qualquer cargo da Diretoria. Administra ainda a Irmandade a Diretoria, da qual podem fazer parte qualquer uma das diaconisas e obreiros (as) e, também, um Conselho Formado pelos líderes das Unidades de serviço.

#### **4.3.6 A estrutura funcional da Irmandade Evangélica Betânia**

A estrutura funcional da Irmandade Evangélica Betânia pode ser visualizada na figura a seguir, percebendo-se, na mesma, a assembleia geral, a diretoria jurídica, a liderança dos ministérios e os vários ministérios pelos quais a Irmandade realiza sua tarefa.



**Estrutura funcional da Irmandade Evangélica Betânia**

#### **4.3.7 A vida fraternal na Irmandade Evangélica Betânia**

A Irmandade Evangélica Betânia se constitui numa família de pessoas que tem o objetivo de viver fraternalmente sua vida em comum. A Casa Matriz, situada em Curitiba/PR, é o centro da vida das Irmãs. Como lar das Irmãs, se constitui num local onde podem ter a experiência de uma vida em família. É, também, a residência daquelas que exercem suas atividades nas proximidades. As Irmãs vivem de um caixa comum e, para as que moram em outras localidades, a Irmandade assume, através do "Fundo de Assistência Mútua", a moradia e alimentação.

Pelo fato das Irmãs não se desligarem de suas famílias de origem, manterem seus vínculos com suas igrejas locais e pertencerem à família da Irmandade, suas necessidades de relacionamentos estão supridas, em boa medida. Sempre que uma Irmã passar por alguma necessidade e precisar de ajuda e orientação, poderá obtê-la na Irmandade a nível pessoal por meio do aconselhamento pastoral e psicológico.

Uma vez por semana há uma reunião de estudo bíblico e oração para a qual todos os membros da Irmandade estão convidados. Realizam-se também encontros mensais, com um almoço comunitário, visando a comunhão, a informação e o crescimento institucional. Duas vezes ao ano, realiza-se um retiro de final de semana, com o propósito de reflexão devocional, prestação de relatórios e comunhão. Todas

as Irmãs, mesmo aquelas que têm ministérios distantes, procuram, na medida do possível, participar destes retiros bianuais. Por meio destes encontros as Irmãs e demais membros da Irmandade procuram manter a visão do seu chamado, buscam o crescimento pessoal e institucional e se abrem para uma renovação espiritual constante.

#### 4.4 CONCLUSÃO DA REFLEXÃO SOBRE A IRMANDADE EVANGÉLICA BETÂNIA

A Irmandade, desde o início de suas atividades no Brasil, realizou uma longa caminhada na qual procurou se manter fiel aos seus princípios fundamentais. Como conteúdo essencial da vida consagrada a Irmandade considera a consagração indivisa a Jesus Cristo, a possibilidade de mulheres servirem a Deus como diaconisas aceitando a opção da vida celibatária, a prontidão de viver em comunhão fraternal dentro de uma congregação religiosa; a anuência a uma vida marcada pela simplicidade, a consideração da diaconia como sua vocação optando, de forma preferencial, por servir aos menos privilegiados.

A Irmandade Evangélica Betânia se constitui num exemplo e modelo de vida consagrada religiosa num contexto evangélico e serve como um referencial de serviço diaconal e, ao mesmo tempo, como uma opção de vida e ministério para mulheres solteiras vocacionadas. É, igualmente, um desafio para as igrejas evangélicas repensarem o celibato como vocação divina para determinadas pessoas, a importância da diaconia e a possibilidade de se criar congregações de vida religiosa para mulheres solteiras vocacionadas.

## 5. CONCLUSÃO

O título desta dissertação, "A vida consagrada na perspectiva do celibato, diaconia e vida comunitária como um desafio para as igrejas evangélicas", colocou dois pontos focais: a vida consagrada e as igrejas evangélicas.

Na dissertação foi feita uma análise teológica da vida consagrada, constatando-se que seus princípios fundamentais são bíblicos e aplicáveis para todas as épocas, inclusive os dias atuais. Ela, em todas as suas nuances, encontra em Jesus Cristo sua expressão maior. Ele viveu a vida consagrada de forma plena e radical que foi caracterizada pela consagração irrestrita e indivisa a Deus. Foi marcada pelo olhar inamovível no objetivo de sua vida, na sua missão, na obra que veio realizar (cf. Jo 17,4). Este propósito o levou à renúncia do caminho humano natural de se unir, pelo vínculo conjugal, a um cônjuge. Pelo fato de ter abraçado a humanidade inteira em seu amor e ter sua família mais íntima no seu grupo de discípulos (cf. Mc 3,32-35), não podia abraçar de forma íntima e singular uma mulher como sua esposa. Como Deus, no AT, teve o povo de Israel como sua esposa (cf. Is 62, 4-5; Os 2,19-20), assim Cristo tem na igreja, a sua (cf. Ef 5,31-32).

O propósito da vinda de Jesus ao mundo foi servir (cf. Mt 20,28; Mc 10,45) e serviu, movido pelo amor, a ponto de "dar sua vida por nós" (cf. 1Jo 3,16). Na última noite com seus discípulos não se assentou num trono, com um cetro na mão, para dominar, mas se ajoelhou, cingido com um avental, para lavar os seus pés. Como Servo tornou-se modelo de serviço para a igreja e para as comunidades de vida consagrada.

A *koinonia*, a vida de comunhão fraternal, foi determinada por Jesus pelo seu exemplo e pelo seu ensino. Ele não foi um anacoreta, mas alguém profundamente envolvido com pessoas. Tinha o grupo de seus discípulos com quem repartia sua vida, seus ensinamentos, suas dores e angústias. Na tradição joanina não se concebe um cristão isolado, sozinho e solitário. A igreja, para a comunidade do Discípulo amado, é um rebanho conduzido por um único Pastor (cf. Jo 10,14-16), é uma videira formada por um tronco no qual estão enxertados inúmeros ramos (cf. Jo 15,5). A comunhão fraternal instituída por Jesus tem muitas formas de expressão e para as pessoas que optando pela vida célibe renunciam ao casamento, se manifesta na vida comunal dentro de uma congregação religiosa.



Além do exemplo de Jesus Cristo, a vida consagrada, no seu aspecto fulcral de amor e serviço, foi embasada nos textos da comunidade joanina. Os conceitos do celibato, da diaconia e da *koinonia* foram, igualmente, ponderados em tópicos próprios.

A Irmandade Evangélica Betânia, neste trabalho, foi apresentada como um exemplo válido de vida consagrada, de empenho diaconal e como opção de vida e ministério para mulheres solteiras vocacionadas a uma vida de dedicação integral ao Reino de Deus.

Como resultado constatou-se que a vida consagrada baseada no tríplice fundamento do celibato, diaconia e *koinonia* é uma opção de vida e ministério válido, bíblico, profícuo e que corresponde à vontade de Deus, encontrando variadas expressões na igreja de Cristo. Na igreja católica a vida consagrada religiosa sempre foi praticada, contudo, o mesmo não se pode dizer das igrejas herdeiras da reforma. Como uma reação anticatólica por um lado e por uma supervalorização do casamento por outro, a vida consagrada foi negligenciada no correr da história. Na Alemanha na virada dos séculos XIX para o século XX houve uma ressurgência dessa visão pelos movimentos de diaconia feminina. Todavia no Brasil essa visão é quase desconhecida. A situação da pessoa solteira, especialmente da mulher, é considerada anacrônica. O casamento é sublinhado como o caminho normal para todas as pessoas, o que está correto, porém, existe um débito em relação à percepção bíblica de que há um carisma do celibato e que pessoas são chamadas para viver uma consagração indivisa a Deus e ao próximo dentro de uma congregação religiosa.

O desafio que se coloca é tornar a vida consagrada, com sua componente mais controversa que é o celibato, conhecida, reconhecida e praticada pelas igrejas evangélicas. O enfrentamento desse desafio poderá se dar através do ensino e divulgação dessa opção de vida e ministério, de modo que as lideranças se abram para essa dimensão de vida ministerial, e que pessoas solteiras vocacionadas, reconhecendo que são dotadas deste carisma, possam vivenciá-lo plenamente. Uma nova compreensão da vida consagrada, nos moldes apresentados neste trabalho, poderia levar as igrejas e denominações evangélicas a oferecerem oportunidades para que pessoas, homens e mulheres, tenham o ensejo de enriquecer, com seu dom e chamado, a Igreja de Cristo e o mundo.

Apesar de ter sido contemplada a vida consagrada e o celibato principalmente em relação às mulheres, os mesmos conceitos e as mesmas perspectivas se apli-

cam e servem como um desafio para os homens. Na Europa, no âmbito evangélico, existem algumas comunidades de vida consagrada masculina que podem servir de inspiração e modelo. Entre essas se contam as seguintes:

- Christusbruderschaft Falkenstein (Alemanha)  
<http://www.christusbruderschaft-falkenstein.de/>
- Christusträger Bruderschaft (Alemanha)  
<http://www.christustraeger-bruderschaft.org/>
- A comunidade ecumênica de Taizé (França)  
<http://www.taize.fr/>

A Irmandade Evangélica Betânia por ser um exemplo atual, concreto e frutífero de vida consagrada, poderá dar uma contribuição significativa em tornar essa visão mais conhecida e apreciada nos meios evangélicos por meio de uma divulgação sábia de seu ministério. Ao mesmo tempo estará semeando essa visão ao conceder a mulheres solteiras, realmente vocacionadas, a oportunidade de integrar seus quadros e adentrar em seu ministério.

Concluindo, esperamos que esta dissertação também contribua para que a vida consagrada deixe de ser um desafio para as igrejas evangélicas e se torne um ministério conhecido, reconhecido, apreciado e praticado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. *Incurvatus in se*. Wikipedia. Disponível em <[http://de.wikipedia.org/wiki/Incurvatus\\_in\\_se](http://de.wikipedia.org/wiki/Incurvatus_in_se)>. Acesso em: 19/6/2010
- American Psychiatric Association. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM IV-TR)**, 2000. Disponível em <<http://goo.gl/ga9Wa>>, <<http://goo.gl/cpQl>>. Acesso em: 14.12.2010
- APARÍCIO, Angel. **Castidade: aspectos bíblicos**. in RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (org). Dicionário teológico da vida consagrada. São Paulo: Paulus, 1994
- AUGSBURGO, confissão de. 1530. Disponível em <<http://goo.gl/3JFc>>. Acesso em 9/5/2010
- BALLARINI, P. Teodorico (dir. geral). **Introdução à Bíblia** (Vol. V/1). Petrópolis: Editora Vozes, 1974.
- BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard (ed). **Exegetisches Wörterbuch zum Neuem Testament**. 3 vol. 2. ed. Stuttgart, Alemanha: Kohlhammer, 1992
- BAPTISTA, Walter dos Santos. **O plano divino para a consagração**. Disponível em <<http://goo.gl/SEnJy>>. Acesso em: 9.10.2010
- BARBAGLIO, Giuseppe. As cartas de Paulo, I. São Paulo: Loyola, 1989. Disponível em <<http://goo.gl/rSpR>>. Acesso em: 19.10.2010
- BARCLAY, William. **Briefe an die Korinther**. Wuppertal, Alemanha: Aussat Verlag, 1973
- BAUMGARTEN, Jörg. **kairos**. In BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard (ed). **Exegetisches Wörterbuch zum Neuem Testament**. v. 2. 2.ed. Stuttgart, Alemanha: Kohlhammer, 1992
- BENTO XVI. **Carta encíclica Deus caritas est**. 2005. Disponível em <<http://goo.gl/GQl3>>. Acesso em: 29.4.2008
- \_\_\_\_\_. Bento XVI apresenta Simeão o Novo Teólogo. 2009. Disponível em <<http://www.zenit.org/article-22682?l=portuguese>>. Acesso em: 16.12.2010.
- BERGANT, Diane. KARRIS Robert J. (org). **Comentário Bíblico**. v. 2. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- BÍBLIA. **Almeida Revista e Atualizada**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil. Ed. Eletrônica, Bíblia Online 3.0, Módulo Básico Expandido.
- \_\_\_\_\_. **Bíblia de Estudo Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH)**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil , 2005.

\_\_\_\_\_. **Bíblia de Jerusalém**, Nova Edição Revista e Ampliada. São Paulo: Edições Paulinas, 2002.

\_\_\_\_\_. SCHÖKEL, Luís Alonso. **Bíblia do Peregrino**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. Grego-Português. **Novo Testamento Interlinear analítico Grego-Português**. Texto majoritário com aparato crítico. Paulo Sérgio Gomes; Odair Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2008

\_\_\_\_\_. Grego-Português. **Novo Testamento Interlinear Grego-Português**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004

\_\_\_\_\_. **Tradução Ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BLANCO, Severiano. Comunidade. **Fundamento bíblico**. In RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (org). Dicionário teológico da vida consagrada. São Paulo: Paulus, 1994

**BLAZEJEWSKI**, Carl Ferdinand. Disponível em <<http://goo.gl/F9u0>>. Acesso em: 28/8/2010-a

**BLAZEJEWSKI**, Carl Ferdinand. **KIRCHENLEXIKON**. Disponível em <[http://www.kirchenlexikon.de/b/blazejewski\\_k\\_f.shtml](http://www.kirchenlexikon.de/b/blazejewski_k_f.shtml)>. Acesso em: 1/9/2010-b

BONHOEFFER, Dietrich. De la Vie Communautaire. Foi vivante, n. 83, p. 75-76. *apud* VANIER, Jean. **Comunidade, lugar do perdão e da festa**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

BOOF, Clodovis. **Teologia da libertação e volta ao fundamento**. Revista Teológica Brasileira (REB), Petrópolis/RJ v. 67, n. 268, p. 1001-22, out. 2007.

BOOF, Leonardo. **O Pai-Nosso: a oração da libertação integral**. Petrópolis: Vozes, 1979.

BOOR, Werner de. **Cartas aos Coríntios**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2004.

\_\_\_\_\_. **Carta de Tiago, Pedro, João e Judas**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2008

BORTOLINI, José; BAZAGLIA, Paulo. **Como ler as cartas de João**. Quem ama nasceu de Deus e conhece a Deus. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_. **Como ler o evangelho de João**. O caminho da vida. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1994.

BRAKEMEIER, Ruthild. **O surgimento de um modelo de diaconato feminino, sua implantação no Brasil e perspectiva para o futuro**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo/RS, 1998

\_\_\_\_\_, **Die Mutterhausdiakonie und ihr weg in die Zukunft**. Kassel, Alemanha: Kaiserwerther Verband, 2002.

BRANDT, Wilhelm. **O serviço de Jesus**. In NORDSTOKKE, Kjell (org.). A diaconia em perspectiva bíblica e histórica. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

BROWN, Raymond Edward. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulinas, 1983.

BRUCE, Frederick Fyvie; DAVIDSON, Francis. Os livros da sabedoria do Velho Testamento. In DAVIDSON, Francis. **O novo comentário da Bíblia**. 3. ed. São Paulo: Edições Vida Nova. 1995.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

\_\_\_\_\_. In **Theological dictionary of the New Testament** (abridge in one volume). Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1995

CAMPOS, Fernando. **Comunidade. Aspectos psicológicos**. In RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (org). Dicionário teológico da vida consagrada. São Paulo: Paulus, 1994

CARSON, D. A. **A exegese e suas falácias**. Perigos na interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1992.

\_\_\_\_\_. **O comentário de João**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

CELIBATO. Wikipedia. Disponível em <<http://goo.gl/PRQoP>>. Acesso em: 16/4/2010a

CENCINI, Amedeo. **Virgindade e celibato hoje**. São Paulo: Paulinas, 2009.

**CENTRO** de Educação e Inclusão Social. Disponível em <[www.irmandadebetania.com.br/ceisb](http://www.irmandadebetania.com.br/ceisb)>. Acesso em: 27/07/2010

CÉSAR, Marília de Camargo. **Feridos em nome de Deus**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

CHAMPLIN, Russel Norman. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. vol. 1. Guaratinguetá, São Paulo: Sociedade Religiosa A Voz Bíblica s/d.

\_\_\_\_\_. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. vol. 3. Guaratinguetá, São Paulo: Sociedade Religiosa A Voz Bíblica, s/d.

\_\_\_\_\_. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. vol. 6. Guaratinguetá, São Paulo: Sociedade Religiosa A Voz Bíblica, s/d.

CNBB, documentos da. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da igreja no Brasil, 2008-2010**. São Paulo: Paulinas, 2008.

COLASANTI, Marina. **E por falar em amor**. 17. ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1986.

CRONOLOGIA DO DGD. **Tabellarischer überblick**. Disponível em <[http://www.dgd.org/ueber\\_uns-geschichte-ueberblick.html](http://www.dgd.org/ueber_uns-geschichte-ueberblick.html)>. Acesso em: 28/8/2010

DEVILLE, Raymond; GRELOT, Pierre. **Reino**. In LÉON-DUFOUR, Xavier (pub). Vocabulário de teologia bíblica. 4. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987

DGD, **Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband**. Disponível em <<http://goo.gl/GORX>>. Acesso em: 18/6/2011

DGD. **Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband**. Disponível em <<http://www.eh-tabor.de/t3/229.html>>. Acesso em: 28/8/2010-b

**DIACONISAS**, o outro estilo de vida. Disponível em <[http://www.dgd.org/ueber\\_uns-diakonissen.html](http://www.dgd.org/ueber_uns-diakonissen.html)> Acesso em: 27/8/2010

DINIZ, Laura; COUTINHO, Leonardo. **Violadas e feridas, dentro de casa**. Revista Veja, ed. 2105, 25 julho 2009. Disponível em <<http://goo.gl/s0ZGE>>. Acesso em: 14.12.2010

DONNE, John. **Nenhum homem é uma ilha**. Disponível em <<http://goo.gl/Pbz0a>>. Acesso em: 16/6/2010

DUNN, D. G. James. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2009.

**ESCOLA** Aldeia Betânia. Disponível em <[www.aldeiabetania.com.br](http://www.aldeiabetania.com.br)>. Acesso em: 27/07/2010

ESTATUTO. **Irmandade Evangélica Betânia**. Registrado no Cartório de Títulos e Documentos, 2º Ofício, nº 3250, Livro A-2

FERREIRA, João Cesário Leonel (org.). **Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial / Paulinas, 2009.

FLIEDNER, Theodor. Disponível em <[http://de.wikipedia.org/wiki/Theodor\\_Fliedner](http://de.wikipedia.org/wiki/Theodor_Fliedner)>. Acesso em: 30.8.2010

FLIEDNER, Theodor. **Entstehungsgeschichte der ersten Liebesanstalten zu Kaiserswerth**. Wie sie der Diakonissenvater Dr. Theodor Fliedner anno 1856 selbst aufgezeichnet hat, p. 5, *apud* BRAKEMEIER, 1998.

GANDHI. Antiche come le montagne. Milano. 1980. *apud* BOLLA, E.C. La castita sconosciuta. Discorsi controcorrente su uno "scandalo" antico. Torino, 1993, 52. *apud* CENCINI, Amedeo. **Virgindade e celibato hoje**. São Paulo: Paulinas, 2009.

GARCÍA, José Cristo Rey. **Castidade. Reflexão teológica.** In RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (org). Dicionário teológico da vida consagrada. São Paulo: Paulus, 1994

GRÜN, Anselm; SCHWARTZ, Andrea. **Chamados a viver o evangelho: a espiritualidade dos conselhos evangélicos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_, Anselm. **Ehelos, des Lebens wegen.** Münsterschwarzach, Alemanha: Vier Türme Verlag, 1989.

GÜNTHER, Walter.; LINK, Hans-Georg. **Amor.** In BROWN, Colin (ed). O Novo Dicionário Internacional de teologia do Novo Testamento. vol. 1. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981

HAUN, Arno In ZDUNEK, Kurt. **Aus mir Pechvogel wird doch nichts.** Alemanha, Marburg: Francke Buchhandlung, 1963.

HAUSMAN, Noëlle. **Vida consagrada.** In LACOSTE. Jean-Yves (org). Dicionário crítico de teologia. São Paulo: Paulinas, 2004.

HAWTORNE, Gerald F. In HAWTHORNE, Gerald F.; MARTINS, Ralph P.; REID, Daniel G. (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova; Edições Loyola, 2008.

HENDRIKSEN, William. **O evangelho de João.** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

HESS, Klaus. **Servir, Diácono, Adoração.** In BROWN, Colin (ed.). Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. v. IV. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1983.

HÖRSTER, Gerhard. **Introdução e síntese do Novo Testamento.** Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1996.

**HOTEL** Estância Betânia. Disponível em <[www.estanciabetania.com.br](http://www.estanciabetania.com.br)>. Acesso em: 27/07/2010

HOUAISS. **Dicionário Eletrônico.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

INSTITUTOS de vida consagrada e as Sociedades de vida apostólica. **Partir de Cristo. Um renovado compromisso da vida consagrada no terceiro milênio.** Documento da Congregação para os Institutos de vida consagrada e as Sociedades de vida apostólica: 2002. Disponível em <<http://goo.gl/OsH0>>. Acesso em: 3/3/2010

**IRMANDADE** Evangélica Betânia. Disponível em <<http://www.irmandadebetania.com.br>>. Acesso em: 27/07/2010

JABOR, Arnaldo. **A pedofilia na igreja** (24.3.2007). Disponível em <<http://www.arnaldojabor.blogspot.com.br>>. Acesso em: 8.7.2010

JONES, Stanley. **Jesus é Senhor**. São Paulo: Junta Gerais de Educação Cristã e Missões e Evangelização, 1964.

KAISERSWERTH, disponível em <<http://goo.gl/kFSV>>. Acesso em: 27/8/2010.

KEARNS, Lourenço. **Teologia da vida consagrada**. 7. ed. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1999.

\_\_\_\_\_, Lourenço. **A teologia do voto de castidade**. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2004.

KING, Martin Luther. **Eu tenho um sonho** (28/08/1963). Disponível em <<http://goo.gl/Zhmu>>. Acesso em: 23/6/2010.

KITTEL, G., FRIEDRICH, G., BROMILEY, G. W. **Theological dictionary of the New Testament**. Abridged in one volume by BROMILEY Geoffrey W.. Grand Rapids, Mich.: William B. Erdmans Publishing Company, 1995

KUMM, Gabriele. **A caminhada da Irmandade Evangélica Betânia desde 1934 para o contexto atual e futuro**. Curitiba, 2008. Palestra realizada na sede da Irmandade Evangélica Betânia em 13 de abril de 2008.

\_\_\_\_\_, **Mudança de paradigmas na Irmandade Evangélica Betânia**. Curitiba. 2010. Informações históricas, não publicadas, prestadas por escrito pela Irmã Gabriele Kumm em 9 de setembro de 2010.

KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

LADD. Eldon George. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Agnos, 2004.

LÄPPLE, Alfred. **Poder de novo rezar**. São Paulo: Paulinas, 1983.

LAUSANNE Movement. **Pacto de Lausanne**. Lausanne, Suíça: The Lausanne Movement, 1974. Disponível em <<http://www.lausanne.org/pt/covenant>>. Acesso em: 2/6/2010

LEWIS, C. S. **Mero cristianismo**. São Paulo: Quadrante, 1997.

LUMEN GENTIUM, **Constituição dogmática sobre a Igreja** (1964). Disponível em <<http://goo.gl/Hbl9>>. Acesso em: 3/3/2010

MARSHALL, I. Howard. **Teologia do Novo Testamento**: diversos testemunhos um só evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MAY, Rollo, **A arte do aconselhamento psicológico**. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.



MEDELLIN, Conclusões de. **II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano** (1968). 1968. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1968

MESTERS, Carlos. **Frei Carlos Mesters “entrevista” o Apóstolo Paulo**. 2009. Disponível em <<http://www.oarcanjo.net/site/index.php/reflexao/frei-carlos-mesters-entrevista-o-apostolo-paulo/>>; <<http://www.oarcanjo.net/site/index.php/reflexao/3007/>>; <<http://www.oarcanjo.net/site/index.php/reflexao/frei-carlos-mesters-entrevista-o-apostolo-paulo-final/>>. Acesso em: 18.12.2010.

MONDIN, Battista. **Curso de filosofia**, v. 1. ed. 9. São Paulo: Paulus, 1982

NEVES, Joaquim Carreira das. **Escritos de João**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. **Teologia da vocação, temas fundamentais**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ORTLUND, Raymond C. **Senhor, faça de minha vida um milagre**. São Paulo: Mundo Cristão, 1980.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus: aproximação histórica**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PANIMOLLE, S. A. Se uno non "odia" la moglie e i figli, non può essere mio discepolo (Lc 14,26): PSV, 12 (1985), 143-165: B. Prete, Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini, Paideia, Brescia, 1979. *apud* APARÍCIO, Angel. In RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (org). **Dicionário teológico da vida consagrada**. São Paulo: Paulus, 1994

PAULO VI. **Carta encíclica Sacerdotalis Caelibatus**. 1967. Disponível em <<http://goo.gl/RBYe>>. Acesso em: 9/5/2010

PEREIRA, William Cesar Castilho (org); autores CHITOLINA, Adalto Luiz... (*et al.*). **Análise institucional na vida religiosa consagrada**. Belo Horizonte: Publicações CRB, 2005.

PERFECTAE CARITATIS. **Decreto sobre a conveniente renovação da vida religiosa. Concílio Vaticano II**. Disponível em <<http://goo.gl/CIMC>>. Acesso em: 6/3/2010

PONTIFÍCIA Comissão Bíblica. **Interpretação da Bíblia na Igreja**. Roma: Pontifícia Comissão Bíblica, 1993. Disponível em <<http://goo.gl/sQiK>>. Acesso em: 3.3.2009

**POUSADA** Betânia. <[www.pousadabetaniacuritiba.com.br](http://www.pousadabetaniacuritiba.com.br)>. Acesso em: 27/07/2010

POWELL, John. **As estações do coração**. São Paulo: Loyola, 1997

\_\_\_\_\_, John. **Por que tenho medo de lhe dizer quem sou?** 4. ed. Belo Horizonte: Editora Crescer, 1987.

\_\_\_\_\_, John. **O segredo do amor eterno**. 2. ed. Belo Horizonte: Crescer, 1988.

PUEBLA, Documento de. **Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano**. (1979). Disponível em <<http://www.cricbrasil.org/download.htm>>. Acesso em: 13/10/2010

PUJOL, Jaime. **Castidade**. Aplicação pedagógica. In RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (org). Dicionário teológico da vida consagrada. São Paulo: Paulus, 1994

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**. Primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

REGIMENTO Interno. **Irmandade Evangélica Betânia**. Registrado no Cartório de Títulos e Documentos, 2º Ofício, nº 3250. Livro A-2

REINO de Deus. Disponível em [http://pt.wikipedia.org/wiki/Reino\\_de\\_Deus#cite\\_ref-5](http://pt.wikipedia.org/wiki/Reino_de_Deus#cite_ref-5). Acesso em 8.3.2011.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave linguística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 1985.

\_\_\_\_\_, Fritz. **O evangelho de Mateus**. Curitiba/PR: Editora Evangélica Esperança, 1998

ROLOFF, J. **Hilasmós**. In BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard (ed). Exegetisches Wörterbuch zum Neuem Testament. 2. ed. 2 vol. Stuttgart, Alemanha: Kohlhammer, 1992

RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristãs**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

SAND, Alexander. **Sarx, sarkox. Fleisch**. In BALZ, Horst & SCHNEIDER, Gerhard (ed). Exegetisches Wörterbuch zum Neuem Testament. 2. ed. vol. 3. Stuttgart, Alemanha: Kohlhammer, 1992

SANTO DOMINGO. Documento de. **Conclusões da IV Conferência Geral do Episcopado Latino-americano** (1992). Disponível em <<http://goo.gl/lewX3>>. Acesso em: 14.12.2010

SCHAEFFER, Francis A. **A igreja no ano 2001**. Goiânia, GO: Casa Editora APLIC, 1970.

SCHLATTER, Adolf. **Die Briefe und die Offenbarung des Johannes**. Stuttgart, Alemanha: Calver Verlag, 1964.

SCHMIDT. Norbert. **Von der Evangelisation zur Kirchengründung**. Die Geschichte der Marburger Brasilienmission. Marburg an der Lahn, Alemanha: Francke, 1991. 389p.

SCHMITZ, Ernst Dieter. **Conhecimento**. In BROWN, Colin (ed). O Novo Dicionário Internacional de teologia do Novo Testamento. v. 1. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981.

SIMEÃO, o novo teólogo. Hinos, II, 19-27: Sch 156, 178-179. *Apud VITA*, 1996, n. 36

SOUZA, Eguinaldo Hélio. **Celibato bíblico x celibato humano**. Instituto Cristão de Pesquisas. Disponível em <<http://www.icp.com.br/86materia1.asp>>. Acesso em: 8.5.2010

STAUDINGER, Ferdinand. **Carne**. In BAUER, Johannes Baptist (ed.). Dicionário Bíblico-Teológico. São Paulo: Loyola, 2000.

STOTT, John. **Contracultura cristã**. São Paulo: ABU Editora. 1981.

\_\_\_\_\_. **Romanos**. São Paulo: ABU Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. **As epístolas de João**. Introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1982

STRONG, J. **Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong**. Recurso disponível no sistema digital Libronix. Sociedade Bíblica do Brasil. 2005

SWINDOLL, Charles. **Dê-me ânimo**. Deerfield, Florida: Editora Vida, 1992.

TILLARD, J. M. R. El proyecto de vida de los religiosos, PCI, Madri, 1974, 254. *apud* ASIAÍN, Miguel Anguel. Comunidade. Reflexão teológica. In RODRÍGUEZ, Angel Aparício; CASAS, Joan Canals (org). **Dicionário teológico da vida consagrada**. São Paulo: Paulus, 1994

TURRE, Reinhard. **Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie**. Neukirchen, Alemanha: Neukirchener Verlag, 1991.

ULTIMATO, Revista. **Não há esperança para o celibato opcional**. ed. 277. Julho-agosto 2002. Disponível em <<http://goo.gl/GpDUE>>. Acesso em: 14.12.2010

VANIER, Jean. **Comunidade, lugar do perdão e da festa**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

VEJA-ONLINE. **Evangélicos**. Fontes: World Christian Database. Disponível em <<http://goo.gl/IYOq>>. Acesso em: 14.8.2010

VIDA CONSAGRADA, A importância da. Disponível em <<http://blog.cancaonova.com/vocacional/category/a-voz-da-igreja>>. Acesso em: 12.4.2010.

VINE, William Edwin. **Dicionário Vine**. O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2003.

*VITA Consecrata*. **Exortação apostólica pós-sinodal. JOÃO PAULO II** (1996). Disponível em <<http://goo.gl/LoYYU>>. Acesso em: 9/12/2010

VOTO de castidade em tempo de pós-modernidade. Disponível em <<http://goo.gl/PQbT>>. Acesso em: 30.4.2010

WEDEL, Theodore O. **Evangelism - the mission of the church to those outside her life**, In *The Ecumenical Review*, out, 1953, p. 24. *apud* CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento**. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo, RS: Sinodal, 1987

WENLAND, Heinz-Dietrich. **Christos Diakonos, Christos Doulos**. Fundamentação teológica da diaconia. In NORDSTOKKE, Kjell (org.). *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica*. São Leopoldo,RS: Sinodal, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Igreja servidora e o ministério diaconal**. In NORDSTOKKE, Kjell (org.). *A diaconia em perspectiva bíblica e histórica*. São Leopoldo,RS: Sinodal, 2003.

WEISER, Alfons. **Diakoneo, diakonia, diakonos**. In *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 2. ed. v.1. Stuttgart; Berlin; Köln / Alemanha: Kohlhammer, 1992

ZDUNEK, Kurt. **Aus mir Pechvogel wird doch nichts**. Alemanha, Marburg an der Lahn: Francke Buchhandlung, 1963.

ZÖLIBAT. Wikipedia. Disponível em <<http://de.wikipedia.org/wiki/Zölibat>>. Acesso em: 24.5.2009