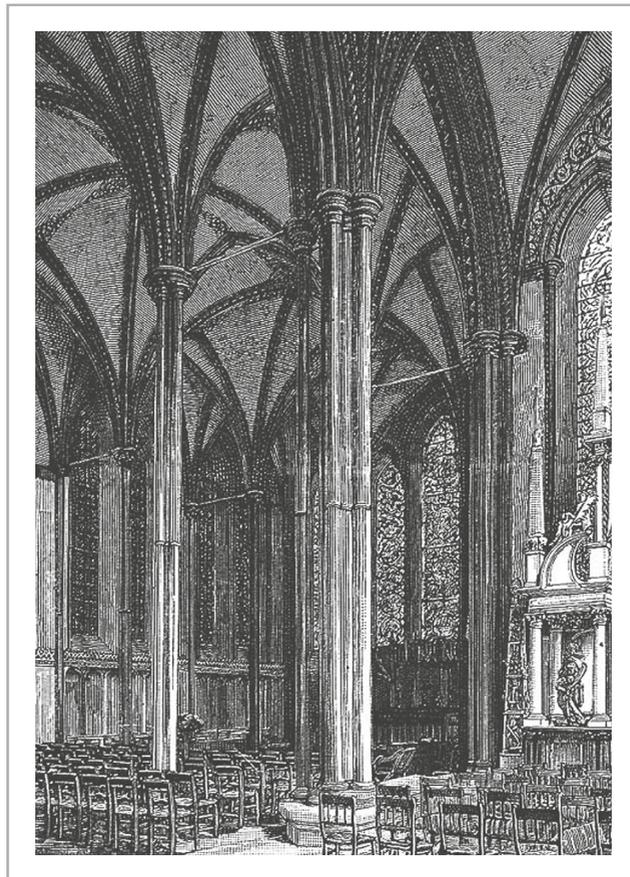


fides reformata

Volume XXIV • Número 2 • 2019



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

Diretor-Presidente José Inácio Ramos

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Diretor Mauro Fernando Meister

Fides reformata – v. 1, n. 1 (1996) – São Paulo: Editora
Mackenzie, 1996 –

Semestral.
ISSN 1517-5863

1. Teologia 2. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação
Andrew Jumper.

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.

Fides Reformata também está incluída nas seguintes bases indexadoras: CLASE (www.dgbiblio.unam.mx/clase.html), Latindex (www.latindex.unam.mx), Francis (www.inist.fr/bbd.php), Ulrich's International Periodicals Directory (www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/) e Fuente Academica da EBSCO (www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71).

Editores Gerais

Daniel Santos Júnior
Dario de Araujo Cardoso

Editor de resenhas

Filipe Costa Fontes

Redator

Alderi Souza de Matos

Editoração

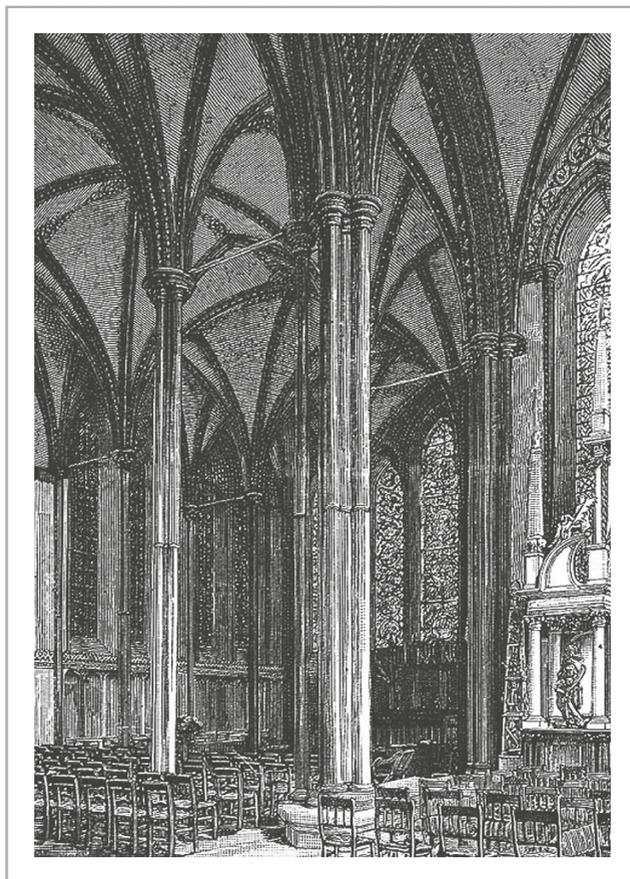
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XXIV • Número 2 • 2019



Igreja Presbiteriana do Brasil
Junta de Educação Teológica
Instituto Presbiteriano Mackenzie



CONSELHO EDITORIAL

Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
Heber Carlos de Campos
Heber Carlos de Campos Júnior
Jedeias de Almeida Duarte
João Paulo Thomaz de Aquino
Mauro Fernando Meister
Valdeci da Silva Santos

A revista *Fides Reformata* é uma publicação semestral do
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Os pontos de vista expressos nesta revista refletem os juízos pessoais dos autores, não representando necessariamente a posição do Conselho Editorial. Os direitos de publicação desta revista são do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

Permite-se reprodução desde que citada a fonte e o autor.

Pede-se permuta.

*We request exchange. On demande l'échange. Wir erbitten Austausch.
Se solicita canje. Si chiede lo scambio.*

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 40/44 – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8644
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

ENDEREÇO PARA PERMUTA

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Rua da Consolação, 896
Prédio 2 – Biblioteca Central
São Paulo – SP – 01302-907
Tel.: (11) 2114-8302
E-mail: biblio.per@mackenzie.com.br

EDITORIAL

O Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper tem a alegria de apresentar mais uma edição da revista *Fides Reformata*. Damos assim continuidade à missão de oferecer à igreja brasileira artigos e resenhas de alta qualidade e comprometidos com a teologia e a piedade reformadas. Esta edição possui sete artigos e duas resenhas, escritos por professores do CPAJ e outros colaboradores. Sejam bem-vindos.

O primeiro artigo, “Para pregar apologeticamente: reflexões introdutórias sobre a relação entre pregação e apologética”, do Dr. Filipe Costa Fontes, é fruto de seu trabalho em sala de aula em parceria com o Prof. Tarcízio Carvalho. No artigo, são apresentadas as contribuições que a apologética pressuposiciona-lista pode oferecer ao pregador e oferecidas orientações sobre como este pode aproximar-se proveitosamente do tema.

O artigo “Do envolvimento cristão com as tecnologias digitais: uma perspectiva reformada”, do doutorando Jean Francesco A. L. Gomes, discute os desafios quanto ao uso das modernas tecnologias digitais à luz da doutrina da vida comum desenvolvida pelos puritanos ingleses. Por meio dele somos estimulados a promover um uso adequado e edificante dessas tecnologias.

Dr. Chun Kwang Chung escreve o artigo “Ide ou indo? Igrejas missionais e o uso do particípio na Grande Comissão de Mateus 28.19”. Nesse texto, a discussão gramatical sobre a forma da tradução é retomada em favor do uso do imperativo e são comparadas as implicações missiológicas das duas formas de tradução. Atenção especial é dada à conjunção entre a mobilidade missionária e o discipulado.

Em “O conceito de Estado na cosmovisão reformada: aspectos introdutórios e implicações sociopolíticas”, o Dr. Emerson de Arruda descreve o modo como a cosmovisão reformada encara o Estado e faz relações com a produção do neocalvinismo americano sobre o tema. Também oferece uma reflexão sobre as implicações sociopolíticas dessa abordagem ao Estado.

A história da igreja se faz presente no artigo “Dona Maria Antônia e seus contemporâneos: o impacto do presbiterianismo na São Paulo oitocentista”. Nele, o Dr. Alderi Souza de Matos apresenta os esforços e frutos do trabalho dos missionários presbiterianos junto a elementos das classes mais elevadas da sociedade paulistana. São mostrados os benefícios estratégicos de incluir todas as classes sociais no trabalho de evangelização.

A interpretação de textos bíblicos e suas implicações para a igreja também são abordadas no artigo “A liderança judaico-helenista de Atos capítulo 6”, do Dr. Jair de Almeida. A interpretação tradicional é de que os sete homens eleitos do texto são diáconos. A proposta é que eles foram constituídos como uma liderança judaico-helenista que tinha funções mais amplas do que as atribuídas aos diáconos.

A artigo em inglês da edição foi escrito pelo doutorando Isaias D'Oleo Ochoa, com o título "John Calvin's two-fold notion of faith and the possibility of faith formation: The emerging Genevan church's understanding of faith and its relation to pastoral care". Nesse ensaio, a compreensão de cuidado pastoral é ampliada através da análise do duplo conceito de fé proposto por João Calvino. O artigo também oferece uma visão histórica do modo como o cuidado pastoral é praticado nas igrejas reformadas de tradição americana-holandesa.

A edição também traz duas resenhas escritas por alunos do CPAJ. Willam Gerson de Freitas apresenta o livro *Educação em Casa, na Igreja e na Escola*, de Filipe Fontes. O livro *Hermenêutica: Fundamentos, Linguística e Testamentos*, organizado por Tiago Albuquerque, é apresentado por Davi Cáceres.

Pedimos a Deus que, por meio dessa revista, abençoe sua igreja com conhecimento e com visão ministerial, para que a obra do evangelho se fortaleça e progrida em nosso país. Boa leitura a todos.

Dr. Dario de Araujo Cardoso
Professor Assistente de Teologia Pastoral
Editor

SUMÁRIO

ARTIGOS

PARA PREGAR APOLOGETICAMENTE: REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE PREGAÇÃO E APOLOGÉTICA <i>Filipe Costa Fontes</i>	9
DO ENVOLVIMENTO CRISTÃO COM AS TECNOLOGIAS DIGITAIS: UMA PERSPECTIVA REFORMADA <i>Jean Francesco A. L. Gomes</i>	27
IDE OU INDO? IGREJAS MISSIONAIS E O USO DO PARTICÍPIO NA GRANDE COMISSÃO DE MATEUS 28.19 <i>Chun Kwang Chung</i>	51
O CONCEITO DE ESTADO NA COSMOVISÃO REFORMADA: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS E IMPLICAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS <i>Emerson de Arruda</i>	61
DONA MARIA ANTÔNIA E SEUS CONTEMPORÂNEOS: O IMPACTO DO PRESBITERIANISMO NA SÃO PAULO OITOCENTISTA <i>Alderí Souza de Matos</i>	81
A LIDERANÇA JUDAICO-HELENISTA DE ATOS CAPÍTULO 6 <i>Jair de Almeida Junior</i>	97
JOHN CALVIN'S TWO-FOLD NOTION OF FAITH AND THE POSSIBILITY OF FAITH FORMATION: THE EMERGING GENEVAN CHURCH'S UNDERSTANDING OF FAITH AND ITS RELATION TO PASTORAL CARE <i>Isaias D'Oleo Ochoa</i>	109
RESENHAS	
EDUCAÇÃO EM CASA, NA IGREJA E NA ESCOLA: UMA PERSPECTIVA CRISTÁ (FILIPE FONTES) <i>Willam Gerson de Freitas</i>	139
HERMENÊUTICA: FUNDAMENTOS, LINGUÍSTICA E TESTAMENTOS (TIAGO ALBUQUERQUE) <i>Davi F. M. Caceres</i>	145

PARA PREGAR APOLOGETICAMENTE: REFLEXÕES INTRODUTÓRIAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE PREGAÇÃO E APOLOGÉTICA

*Filipe Costa Fontes**

RESUMO

Considerando que interações interdisciplinares podem ser muito enriquecedoras, este artigo procura discutir a relação entre pregação e apologética. Valendo-se de uma tradição específica – o pressuposicionalismo – ele argumenta que a apologética pode oferecer significativas contribuições ao pregador, principalmente no que diz respeito ao entendimento de como o ouvinte exerce determinação sobre a elaboração e entrega do sermão. Como texto introdutório, procura explicar o que é pregar apologeticamente e apontar os principais campos em torno dos quais o pregador deve orbitar ao assumir esse desafio.

PALAVRAS-CHAVE

Pregação; Apologética; Pressuposicionalismo; Contextualização.

INTRODUÇÃO

Quando, em 2015, o professor Tarcízio José de Freitas Carvalho e eu incluímos no calendário do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper uma disciplina que se propunha a um diálogo entre pregação e apologética – disciplina já existente no programa de Teologia Filosófica e anteriormente ministrada pelo Dr. Wadislau Martins Gomes – eu imaginava que

* Mestre e doutor em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; mestre em Teologia Filosófica pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper; licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção; graduado em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Professor assistente de Teologia Filosófica no CPAJ.

teríamos uns dois ou três alunos. Lembro-me de ter conversado algumas vezes com Tarcízio sobre essa minha expectativa, suspeito que compartilhada por ele, e de ter levantado razões que pudessem justificar a esperada baixa adesão à disciplina. Uma delas, a de que boa parte dos teólogos brasileiros, por razões históricas, identifica a apologética quase que imediatamente com o combate a seitas e heresias.¹ Teríamos, porventura, um número expressivo de pessoas interessadas em participar de uma disciplina cujo objetivo principal – pelo menos em minha interpretação do senso comum – fosse discutir como combater, do púlpito, um grupo religioso *x* ou *y*?

Eu estava enganado! A disciplina foi muito procurada; uma das mais procuradas do calendário do CPAJ naquele ano. E quando eu soube disso, dias antes do período de ministração do módulo, experimentei nova preocupação. Eu ainda estava bastante convicto de meu entendimento sobre a compreensão geral de apologética em nosso país. Na verdade, ainda estou. E a ideia de que o grande grupo de alunos estivesse esperando exatamente o que não queríamos fazer – discutir sobre como combater, do púlpito, grupo religioso *x* ou *y* – tornou-se bastante incômoda para mim. No momento de reunir o produto de nosso estudo individual e elaborar a versão final da disciplina *Pregação e Apologética Reformada*, compartilhei com Tarcízio esse incômodo, e chegamos à conclusão da necessidade de uma introdução didática à disciplina. Foi assim que nasceu a versão original deste texto.²

Três esclarecimentos preliminares devem ser feitos sobre o seu conteúdo. O primeiro é que o texto não é uma receita pragmática do tipo “*dez passos para alguma coisa...*” sobre como pregar apologeticamente. Ele considera algumas habilitações necessárias para a *pregação apologética*. Mas não faz isso como se elas fossem habilidades mecânicas, que podem ser adquiridas de uma vez por todas, sem necessitarem de qualquer desenvolvimento posterior.³ Ao considerar essas habilitações, o objetivo do texto nem é tanto ensinar como adquiri-las, mas situar o leitor nos campos e questões centrais da reflexão teológica em torno dos quais orbita a relação entre pregação e apologética, e em torno dos quais, por consequência, deverá orbitar também aquele que aceitar o desafio de *pregar apologeticamente*. O segundo é que, embora a relação entre pregação e apologética seja uma via de mão dupla, o que significa que

¹ O modo como compreendemos a apologética ficará claro na primeira seção deste artigo, quando da definição de *pregação apologética*.

² Este artigo, apresentado agora em versão levemente ampliada, foi publicado originalmente no livro *Coram Deo: A vida perante Deus* (Editora Monergismo, 2017).

³ A preferência pelo termo “habilitação” ao invés de “habilidade” tem como objetivo reforçar a convicção de que a pregação apologética exige mais do que aprendizado conceitual mecânico; ela exige convívio constante com determinadas áreas do conhecimento teológico e alguns de seus conceitos principais.

a apologética pode valer-se da pregação tanto quanto a pregação se vale da apologética, o texto tem mais em vista esta última via. Sua preocupação maior é mostrar como o sermão pode beneficiar-se das discussões e do conhecimento produzido pela apologética. O terceiro e último esclarecimento é que, embora a pregação possa ser um evento particular, o que acontece na evangelização ou no aconselhamento, por exemplo, o texto tem mais em mente a pregação pública. Isso não significa que determinados assuntos tratados por ele não possam ser úteis ao evangelista ou ao conselheiro bíblico. Significa somente que ele é dirigido, mais diretamente, ao pregador.

O caminho que escolhi trilhar no texto é bem simples. Começo definindo *pregação apologética*. Em seguida, a partir de uma abordagem triperspectivista⁴ da pregação, procuro apresentar algumas habilitações exigidas por ela. À medida que realizo essa apresentação, procuro sugerir quais são as principais questões do conhecimento teológico envolvidas na relação entre pregação e apologética, e, conseqüentemente, no desafio de *pregar apologeticamente*. Meu objetivo é que este texto sirva como estímulo ao ingresso no universo ainda pouco explorado da relação entre pregação e apologética, gerando discussões e desenvolvimentos posteriores.⁵

1. PREGAÇÃO APOLOGÉTICA: UMA DEFINIÇÃO

O que entendo por *pregação apologética* pode ser melhor compreendido se considerado o fato de que assumo uma postura apologética específica, comumente denominada de *apologética pressuposicionalista*. O pressuposicionalismo,⁶ como também é chamada essa postura, difere da apologética clássica ou tradicional, basicamente, em duas questões: a do *ponto de contato* e a da *tarefa da apologética*, propriamente dita.

Ponto de contato é o modo como os estudiosos denominam o lugar de real encontro entre o cristão e o não cristão no debate apologético. Segundo

⁴ Triperspectivismo é o nome da proposta metodológica de John Frame. Para maiores informações, ver a seção 3 deste artigo.

⁵ A relação entre pregação e apologética foi explorada pelo Dr. Wadislau Martins Gomes em um artigo publicado em 2005 na revista *Fides Reformata*, que apresenta dentre os seus objetivos “considerar a necessidade de um retorno dos púlpitos à prática de uma epistemologia bíblica e de sua conseqüente apologética cristã”. GOMES, W. M. “Psicologização do púlpito e relevância na pregação”. *Fides Reformata*, X-1 (jan.-jun. 2005): 11-29, p. 13.

⁶ Originalmente, o termo pressuposicionalismo define um tipo de aproximação ou perspectiva filosófica, de natureza epistemológica, e apenas por implicação uma postura apologética. Por essa razão é necessário esclarecer que a postura que assumo aqui sob o termo “pressuposicionalismo” é a abordagem apologética que tem como principal expoente o teólogo norte-americano Cornelius Van Til, seguido de nomes como Willian Edgar e Scott Oliphint, por exemplo. Alguns desses expoentes, como Oliphint, têm preferido chamar essa postura apologética de apologética aliancista ou pactual (covenantal apologetics). Ver OLIPHINT, S. *Covenantal Apologetics: Principles and Practice in Defense of Our Faith*. Wheaton, IL: Crossway, 2013.

o teólogo e apologeta Cornelius Van Til, a discussão sobre o ponto de contato inclui questionamentos como:

Existe algo acerca do qual cristãos e incrédulos concordam? Existe alguma área conhecida de ambos que possa ser usada como ponto de partida para conduzir àquilo que é conhecido pelos crentes, mas desconhecido pelos incrédulos? E, será que existe um método comum de conhecimento desta “área conhecida” que possa simplesmente ser aplicado àquilo que o incrédulo não conhece, a fim de convencê-lo de sua existência e veracidade?⁷

A apologética clássica/tradicional afirma que o ponto de contato se encontra, ou nos fatos/evidências, caso da *apologética evidencialista*, ou na própria razão, caso da *apologética racionalista*. A apologética pressuposicional, por sua vez, nega que o ponto de contato esteja nas evidências ou na razão, e defende que ele somente pode ser encontrado na revelação de Deus, mais especificamente, no testemunho que Deus dá de si mesmo na subjetividade de todo ser humano.⁸ Em termos teológicos, a concepção pressuposicionalista do ponto de contato está intimamente relacionada ao que o reformador João Calvino chamou de *semen religionis*⁹ ou *sensus divinitatis*.¹⁰ Essa é a primeira questão em que a apologética pressuposicionalista difere da apologética clássica.

A segunda tem a ver com a *tarefa da apologética*. Partindo do pressuposto de que o único ponto de contato é a revelação que Deus dá de si mesmo na

⁷ VAN TIL, C. *Apologética Cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 67.

⁸ A razão pela qual a apologética pressuposicional rejeita a ideia de um ponto de contato nas evidências ou na razão é sua consciência radical dos efeitos da queda no mundo e na racionalidade humana. Questionando a apologética clássica encarnada em perspectivas teológicas, Van Til afirma: “O único conceito de ponto de contato capaz de escapar ao dilema da ignorância absoluta ou onisciência absoluta é o conceito totalmente bíblico. O grande defeito da visão católico-romana e da visão arminiana é, como já observado, que elas atribuem à mente do homem a autossuficiência ou a supremacia. O romanismo e o arminianismo fazem isto em suas visões do homem, tal como é expresso em suas obras em teologia sistemática. É, portanto, consistente para eles, não desafiar as pressuposições de supremacia feitas pelos incrédulos. Mas a teologia reformada, conforme trabalhada por Calvino e alguns de seus intérpretes recentes, tais como Hodge, Warfield, Kuyper e Bavinck, sustenta que a mente do homem é derivativa e, desta forma, encontra-se, naturalmente, em contato com a revelação de Deus. Ela não está cercada por nada exceto a revelação. Ela é inerentemente revelacional. Não pode ser naturalmente cônica de si mesma, sem que seja cônica de sua condição de criatura. Para o homem, a autoconsciência pressupõe a consciência de Deus”. VAN TIL, C. *Apologética cristã*, p. 89-90.

⁹ “Assim como a experiência revela que em todos está incutida uma semente da religião inspirada por Deus, dificilmente se encontrará um entre cem que não a fomenta em seu coração”. CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. 2 vols. São Paulo: UNESP, 2007, I.IV.1, p. 47.

¹⁰ “Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade, da qual, renovando com frequência a memória, instila de tempos em tempos novas gotas, para que, quando todos sem exceção entenderem que há um Deus e são sua obra, sejam condenados por seu próprio testemunho, por não o cultuarem e não consagrarem a própria vida à vontade d’Ele”. CALVINO, *A Instituição da Religião Cristã*, I.III.1, p. 43.

subjetividade de todo ser humano, o que significa, por implicação, que todo ser humano conhece a Deus, seja em adoração ou apostasia, o pressuposicionalismo sustenta que a principal tarefa da apologética é desafiar a resposta que o não cristão oferece ao conhecimento de Deus: a incredulidade, e seu efeito consequente: a idolatria.¹¹ Na apologética pressuposicionalista, os objetivos da apologética clássica – a defesa do cristianismo e da fé cristã de acusações hostis (mais comum no período patrístico) e a demonstração da racionalidade da fé cristã (mais comum no medievo e na modernidade) – assumem caráter secundário, passando a servir a essa tarefa principal.

A partir da opção pela apologética pressuposicionalista, e levando em conta esses dois distintivos dela, definimos *pregação apologética* como a exposição do texto bíblico que se vale de uma abordagem que pressupõe a realidade do conhecimento de Deus por parte do ouvinte, e procura desafiá-lo, no coração, acusando a sua tentativa de supressão desse conhecimento na idolatria, confrontando-o com a inconsistência de tal empreendimento e apresentando a consistência do caminho apontado pelo evangelho.

Ao contrário do que se poderia imaginar inicialmente, o que denominamos *pregação apologética* não é uma modalidade de pregação, um tipo de pregação direcionado exclusivamente aos não cristãos, como aquilo que se costuma chamar de “sermão evangelístico”, por exemplo. Até porque a tensão entre o conhecimento de Deus e a dinâmica da idolatria não é uma experiência exclusiva dos não cristãos. Ela também é uma experiência dos cristãos, com a diferença de que estes não podem mais ser escravizados finalmente a um ídolo, como aqueles. Quando falamos da *apologética* relacionada à pregação, temos em mente uma perspectiva da pregação. Falamos da pregação como *apologética* no mesmo sentido em que poderíamos falar dela como *pedagógica*, por entendermos que, assim como toda pregação deve ensinar algo, deve também desafiar o ouvinte a crer e a se comprometer com o que ela ensina, confrontando-o com as motivações religiosas que o impedem de fazê-lo e persuadindo-o das razões para tanto. Nesse particular, seguimos John Frame, para quem

Pregação é apologética porque objetiva a persuasão. Apologética é pregação por que apresenta o evangelho para a conversão e a santificação. Entretanto, as duas atividades têm diferentes perspectivas ou ênfases. A apologética enfatiza o aspecto da persuasão racional, enquanto a pregação enfatiza a busca de mudanças piedosas na vida das pessoas. Contudo, se a persuasão racional é uma persuasão do coração, então significa a mesma coisa que mudança piedosa.¹²

¹¹ A relação entre incredulidade e idolatria será explicitada mais à frente, quando forem considerados os principais aspectos da antropologia assumida por minha perspectiva apologética, no item 3.2.

¹² FRAME, J. M. *Apologética para a glória de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 21-22.

Num certo sentido, toda pregação é apologética. Simplesmente, por que toda fala o é. Sempre que falamos, temos como objetivo persuadir a quem nos ouve. E isso é ainda mais real quando se trata da pregação. Primeiramente, por causa de seu caráter discursivo e público. Mas, principalmente, por causa de sua natureza religiosa e autoritativa. Toda pregação é apologética. E essa é a razão pela qual o que definimos como *pregação apologética* não é uma modalidade ou tipo de pregação, mas a tomada de consciência de uma perspectiva dela, que se faz acompanhada da assimilação aplicada de pressupostos oriundos de uma postura específica: o pressuposicionalismo.

2. PREGAÇÃO: UMA ABORDAGEM TRIPERSPECTIVISTA

Expresso o que entendemos por *pregação apologética*, desejo considerar algumas das habilitações que são fundamentais a ela. Para tanto, continuarei me valendo do pensamento de John Frame. Nesse caso, de sua abordagem triperspectivista,¹³ por meio da qual é possível pensar na pregação como uma relação entre três elementos, que podem ser distinguidos, embora jamais separados: *pregador*, *texto* e *ouvinte*.¹⁴

Costumamos distinguir esses três elementos da pregação, por exemplo, no *curriculum* teológico. Em disciplinas como exegese e hermenêutica, estudamos o texto. Em homilética, técnicas de comunicação, ou nos estudos sobre contextualização temos mais em mente o ouvinte. Já em disciplinas como hiperetologia ou poimênica, é o pregador que se torna nosso objeto de estudos.

No entanto, por que *pregador*, *texto* e *ouvinte* são elementos essenciais da pregação, mesmo quando os distinguimos didaticamente, eles insistem em permanecer juntos. O que fazemos, na verdade, em cada uma dessas diferentes disciplinas do currículo teológico, é colocar em foco um dos elementos da pregação. Mas, sempre que fazemos isso, os outros dois elementos permanecem presentes, como *background* de nossa análise. Quando, em hiperetologia ou

¹³ O perspectivismo é ao mesmo tempo uma postura epistemológica e uma estratégia metodológica. É no segundo sentido que ele mais nos interessa aqui. Como estratégia metodológica, o perspectivismo consiste no esforço intelectual de sobrepor determinadas perspectivas, uma sobre a outra, a fim de ampliar o conhecimento sobre um determinado objeto. No caso da proposta de John Frame a sobreposição contempla três perspectivas, baseadas na doutrina da Trindade, e, mais especificamente, nos três atributos fundamentais do senhorio divino. São elas: a perspectiva normativa, a perspectiva situacional e a perspectiva existencial. Os atributos divinos aos quais elas correspondem, respectivamente, são a autoridade, o controle e a presença. Essa estrutura trinitária dá à proposta de Frame o nome de tri-perspectivismo. Para maiores informações cf. FRAME, J. *A doutrina do conhecimento de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. Resenha de: FONTES, F. C. *Fides Reformata*, XX-2 (2015), p. 145-151; FRAME, J. “What is Tri-Perpectivalism?”. Disponível em: <http://frame-poythress.org/what-is-triperspectivalism/>. Acesso em: 27 maio 2016.

¹⁴ De acordo com as categorias e nomenclatura de John Frame, o pregador estaria mais relacionado às motivações (perspectiva existencial); o texto, ao conteúdo (perspectiva normativa), e o ouvinte, aos efeitos (perspectiva situacional).

poimênica, estudamos a pessoa do pregador, por exemplo, não o fazemos à parte de sua relação com o texto e o ouvinte. Pelo contrário, alguns dos tópicos comuns dessas disciplinas são o conteúdo da mensagem do pregador (o texto) e as virtudes que implicam em sua credibilidade diante das ovelhas (ouvintes). Quando focalizamos o texto, em disciplinas como hermenêutica ou exegese, não o fazemos à parte da pessoa do pregador e do ouvinte. Nosso estudo do texto visa compreender o que ele tem a dizer às pessoas (ouvinte) e leva em conta como nós (pregadores) devemos nos aproximar dele para extrair o seu ensino e aplicações. O mesmo acontece quando focalizamos o ouvinte. Estudos sérios de homilética, técnicas de comunicação e contextualização levam em conta que a forma não existe à parte do conteúdo (texto) e consideram que as motivações e virtudes do comunicador (pregador) tem impacto real em sua comunicação.

Essa aproximação mais atenta da *pregação*, enquanto objeto de estudos, mostra que, embora seja possível distinguir, didaticamente, *pregador*, *texto* e *ouvinte*, quando fazemos isto estamos apenas considerando perspectivas diferentes de um mesmo objeto.

3. HABILITAÇÕES NECESSÁRIAS À PREGAÇÃO APOLOGÉTICA

A relação entre *Pregação e Apologética* localiza-se, mais propriamente, no conjunto de estudos que focaliza o ouvinte. Em termos de *currículum*, ela talvez esteja mais próxima das questões discutidas em disciplinas como homilética, técnicas de comunicação e dos estudos sobre contextualização, do que em disciplinas como hermenêutica e exegese, por exemplo. No entanto, em virtude do que dissemos anteriormente sobre o caráter essencial dos três elementos da pregação, é possível concluir que a *pregação apologética* exige habilitações relacionadas a todos eles: habilitações relacionadas ao texto, habilitações relacionadas ao ouvinte e habilitações relacionadas ao próprio pregador. É o que veremos a seguir.

3.1 *Pregação apologética: habilitações relacionadas ao texto*

A *pregação apologética* é a pregação da Bíblia! A Bíblia é a *revelação* de Deus (2Tm 3.14-17; 1Pe 1.16-21) – o meio através do qual Deus é conhecido de maneira proposicional. Ela é também o *poder* de Deus (Hb 4.12) – o instrumento capaz de penetrar as profundezas da interioridade humana e promover as transformações que nenhum outro pode promover. Ela é, finalmente, a *sabedoria* de Deus (1Co 1.18-25; Sl 19.7-14) – a ferramenta pela qual somos persuadidos a viver da forma como Deus deseja que vivamos, a fim de encontrarmos vida segura (Pv 3.1-8). Se *pregar apologeticamente* é desafiar o coração dos ouvintes, pressupondo o conhecimento de Deus que eles possuem, confrontando-os com sua rejeição desse conhecimento na idolatria e persuadindo-os da inconsistência desse caminho em contraste com o

caminho apontado pelo evangelho, então *pregar apologeticamente* pressupõe o verdadeiro conhecimento, poder e sabedoria de Deus, encontrados em sua revelação especial: a Escritura Sagrada. *Pregar apologeticamente*, portanto, é pregar a Bíblia! E a implicação imediata disso é que tudo o que é necessário para pregar a Bíblia é necessário para *pregar apologeticamente*. Referimo-nos aqui a uma boa hermenêutica, ao treinamento nas línguas originais, ao conhecimento da história bíblica, à capacidade de localizar o texto bíblico em seu contexto, a uma boa teologia, etc.

Há, contudo, uma habilitação específica, relacionada ao texto, que deve ser destacada neste primeiro tópico. Ela não é tanto uma habilitação mecânica, do campo da exegese ou da hermenêutica, mas uma habilitação reflexiva, mais relacionada ao campo dos *prolegômenos* da teologia. Trata-se da capacidade de aproximar-se do texto bíblico mediante a percepção de sua verticalidade. *Pregar apologeticamente* exige do pregador que ele se aproxime do texto bíblico debaixo da consciência de que o texto sempre tem algo a dizer sobre a relação *criatura/Criador*. Esse tipo de aproximação é o que possibilita ao pregador fugir de abordagens superficiais como o moralismo ou o sentimentalismo, os quais, apesar de diferentes, se assemelham pelo fato de serem abordagens meramente horizontais.¹⁵

Aproximar-se do texto bíblico sob a consciência de sua verticalidade nem sempre é uma tarefa fácil. Afinal, à primeira vista, alguns textos parecem ser, de fato, unicamente horizontais, e enfatizar tão somente a nossa relação com o próximo ou com o mundo, sem nada dizer a respeito de nossa relação com Deus. Pense, por exemplo, nos mandamentos da segunda tábua: *honra teu pai e tua mãe, não matarás, não adulterarás, não furtarás, não dirás falso testemunho e não cobiçarás* (Êx 20.13-17). Ou, então, nos imperativos paulinos relacionados à comunhão da igreja, tais como: “completai a minha alegria de modo que penseis a mesma coisa, tenhais o mesmo amor, sejais unidos de alma, tendo o mesmo sentimento. Nada façais por partidarismo ou vanglória, mas por humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo. Não tenha cada um em vista o que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros” (Fp 2.2-4). Não é incomum que sermões pregados a partir de passagens como essas adquiram um tom horizontal, tratando exclusivamente de nossas ações e reações em relação ao próximo. Elas estão entre aqueles textos bíblicos dos quais costumamos nos aproximar como se eles fossem unicamente horizontais.

¹⁵ O que denomino *abordagens horizontais* são abordagens antropocêntricas, que localizam os problemas humanos e as transformações das quais o homem necessita fora da relação criatura/Criador. O moralismo é a abordagem que se restringe ao âmbito do comportamento, e o sentimentalismo, a abordagem que se restringe ao reino das sensações.

No entanto, se é verdade que *tudo é religião*, como pensava o filósofo holandês Herman Dooyeweerd,¹⁶ que a existência humana se passa *coram Deo*, como diziam os seus conterrâneos,¹⁷ e que a Bíblia é a revelação proposicional de Deus ao homem, pelo que contendia frequentemente Cornelius Van Til,¹⁸ então também deve ser verdade que o sentido final de tudo, o que inclui o texto bíblico em cada uma de suas passagens, é religioso – isto é, tem a ver com a relação *criatura/Criador*. Um mandamento como *não cobiçarás*, por exemplo, ao exigir que não desejemos de modo egoísta o que pertence a outrem, pressupõe a tendência do coração humano à insatisfação com aquilo que Deus lhe concede; sua dificuldade com uma postura de gratidão. Da mesma forma, imperativos à comunhão como Filipenses 2.1-4, não por acaso costumam ser seguidos de recomendações como a dos v. 5-8:

pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz.

Recomendações como essas apontam para transformações de natureza religiosa, que são condições para as ações práticas exigidas. Nesse exemplo particular, a recomendação pressupõe que o orgulho, tendência humana de substituir Deus pelo seu próprio EU, é um empecilho comum ao cumprimento do imperativo relacionado à unidade, e que este, portanto, não pode ser cumprido sem o enfrentamento e mortificação daquele.

Em suma, algumas passagens bíblicas podem parecer, a princípio, unicamente horizontais. No entanto, todas elas são primariamente verticais, isto é, religiosas, no sentido de que têm algo a dizer sobre a relação do homem com Deus. E somente uma aproximação do texto bíblico que considera esse fato pode possibilitar o que temos chamado de *pregação apologética*. A implicação disso é que uma das áreas em torno das quais gira a relação entre pregação e apologética, e em torno da qual devemos orbitar ao assumir o desafio de *pregar apologeticamente*, é a dos *prolegômenos* da teologia, área em que refletimos sobre como deve se dar a nossa aproximação do texto sagrado.

¹⁶ Cf. NASH, R H. *Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982, p. 78.

¹⁷ Conforme Gomes: “A expressão *cor et res coram Deo*, que literalmente significa ‘coração e objeto perante Deus’, deve ser entendida no sentido de que tanto os objetos como o sujeito do conhecimento precisam ser vistos em relação a Deus”. GOMES, D. C. “*Fides et scientia*: indo além da discussão de ‘fatos’”. *Fides Reformata*, II-2 (1997), p. 142, n. 50.

¹⁸ Cf. VAN TIL, C. *O pastor reformado e o pensamento moderno*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

3.2 *Pregação apoloética: habilitações relacionadas ao ouvinte*

Além de habilitações relacionadas ao texto, a *pregação apoloética* exige habilitações relacionadas ao ouvinte. Sobretudo para o público mais conservador, pode soar estranho falar de uma determinação da pregação pelo ouvinte. Isto é compreensível, uma vez que, em nossos dias, com muita frequência, o ouvinte costuma ser tomado como o único fator determinante da pregação, resultando em uma concepção pragmática da natureza da pregação. No entanto, como vimos anteriormente, o ouvinte é um dos elementos essenciais da pregação, e isso implica que é simplesmente impossível pregar sem considerá-lo.

Pense nos objetivos da pregação. Não estaríamos corretos se afirmássemos que o objetivo final da pregação é a glória de Deus? É claro que sim! Dificilmente um pregador cristão discordaria dessa afirmação. Mas se continuássemos nossa reflexão e perguntássemos em seguida *como Deus é glorificado na pregação*, então grande parte de nossas respostas não incluiria o ouvinte? A resposta aqui também seria positiva. Isso porque, embora a glória de Deus seja o alvo final da pregação, a compreensão da mensagem por parte do ouvinte é o alvo mais imediato dela. Tanto o efeito positivo da pregação (transformação e edificação), quanto o efeito negativo dela (endurecimento) pressupõem a compreensão da mensagem por parte do ouvinte.

Portanto, o ouvinte deve ser considerado pelo pregador. E não deveria ser estranho assumir essa premissa. O problema da pregação pragmática não é considerar o ouvinte, mas fazer dele o único aspecto determinante da pregação. Relacionando os dois aspectos da pregação que já consideramos até aqui – texto e ouvinte – usando alguns termos cuja força, talvez, devesse ser abrandada,¹⁹ Welsh faz uma afirmação que revela bem a tensão vivenciada pelo pregador:

No coração da pregação, portanto, está uma contradição, uma confusão de propósitos. De um lado, ela é a continuação obediente da intervenção divina no mundo, e, portanto, deve ser valorizada pela sua finalidade e conteúdo. Por outro lado, é uma expressão verbal de uma pessoa para um grupo, uma ocasião pública que cai dentro desse conjunto de processos que chamamos de comunicação. Como um evento de comunicação, o sermão tem obrigações para com a tarefa de projetar um procedimento que é regido pelo ouvinte, pela sua capacidade de ouvir e compreender. Ao mesmo tempo, como uma extensão obediente da presença do Deus encarnado, o sermão tem a obrigação de ser fiel a sua origem e proclamar uma mensagem que continua de modo fiel o conteúdo e a intenção que ele tem a responsabilidade de tornar acessíveis. Assim, o sermão olha para frente, para o ouvinte, e espera ser compreendido, mas também olha para trás,

¹⁹ Prefiro falar do desafio do pregador colocado entre texto e ouvinte em termos de “tensão” ao invés de “contradição”.

para a sua fonte, e espera ser fiel. O pregador, estando no meio, entre Deus e a congregação, é pressionado por obrigações contrárias.²⁰

Nunca é demais esclarecer que não se pode estabelecer uma relação de determinação absolutamente proporcional entre a atividade do pregador e os resultados da pregação. Certamente, existe alguma relação entre essas duas coisas. Afinal, a pregação é um dos meios ordinários estabelecidos por Deus para a transformação e edificação das pessoas. E uma das implicações disso é que, apesar da possibilidade do contrário, ordinariamente o pregador melhor preparado para a realização de sua atividade tende a obter melhores resultados (nosso critério para resultados aqui é a edificação das pessoas e não o critério quantitativo). A razão principal, contudo, pela qual o pregador deve considerar o ouvinte não é a de que fazer isso pode amplificar os efeitos de sua pregação, mas a de que fazê-lo é parte de seu serviço responsável ao Senhor. Ele foi chamado para pregar a um grupo específico de pessoas, em circunstâncias específicas.²¹

Podemos mencionar duas habilitações relacionadas ao ouvinte necessárias à *pregação apologética*. A primeira delas é uma compreensão adequada da *dinâmica interna do ser humano*. Se a *pregação apologética* visa um determinado impacto sobre o ouvinte, conforme sugere nossa definição, então quanto mais adequadamente o pregador conhecer o ouvinte melhores condições ele terá de *pregar apologeticamente*.

Quando falamos da necessidade de conhecer o ouvinte, não temos em mente, primariamente, o conhecimento individual dele. Tendo em vista que cada um de nossos ouvintes é diferente, conhecê-los de modo profundo, em sua individualidade, seria simplesmente um empreendimento impossível. O que temos em mente aqui, mais propriamente, é o conhecimento daquilo no qual todos os ouvintes são idênticos: sua dinâmica estrutural interna. Fundamental para a *pregação apologética* é que o pregador esteja consciente de como o ser humano funciona, principalmente no que diz respeito à sua dinâmica de mudança ou transformação.²² Se deseja alcançar sua audiência com a ajuda

²⁰ WELSH, C. W. “Preaching as Apologetics”. *Anglican Theological Review* 62, n. 3 (2010), p. 239. Minha tradução.

²¹ “Para o pregador, a importância de uma cosmovisão bíblica clara – uma hermenêutica da Palavra para o estabelecimento de uma hermenêutica do mundo – têm razões maiores do que a relevância da mensagem para o mundo. Na verdade, a simples ideia de que alguém precise dar relevo à palavra de Deus – como se ela não fosse mar de bela simplicidade e profundidade temerosa, voz de tempestade e rumor das águas – é um rebaixamento do seu valor. A mensagem do evangelho já é relevante! Importante e relevante para atingir o homem interior e o homem exterior (1Co 14.24-25)”. GOMES, “Psicologização do púlpito e relevância na pregação”, p. 16-17.

²² Para mais informações sobre a dinâmica de mudança do ser humano, ver GOMES, W. M. *Aconselhamento Redentivo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004; TRIPP, P. D; LANE, T. S. *Como as pessoas mudam?* São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

cristã, “o pregador terá de conhecer o mal que a acomete e não apenas repetir o rótulo do problema. Terá de entender no coração a extensão e profundidade do pecado, e a extensão e profundidade da redenção”.²³ A implicação disso é que outra área em torno da qual orbita a relação entre pregação e apologética, e em torno da qual deve orbitar aquele que deseja pregar apologeticamente, é a *antropologia*.

A opção que fazemos pela apologética pressuposicionalista inclui a assimilação de alguns pressupostos antropológicos fundamentais, cuja menção pode ser útil neste ponto. Esses pressupostos, embora em maior número, respondem ao que Gomes, no livro *Aconselhamento Redentivo*, denomina cinco perguntas básicas: “Quem é o homem? Como é o homem? Qual o presente estado do homem? Qual o problema básico do homem? Como o homem poderá ser ajudado?”.²⁴ São eles:

- a) *O caráter fundamentalmente religioso do ser humano*. O homem existe *coram Deo*. Consequentemente, toda a sua existência é teo-referente.²⁵ Tanto o que o homem é, quanto aquilo que ele faz, é determinado pela relação necessária que ele possui com o Criador (Rm 11.33; 1Co 10.31).
- b) *A centralidade do coração*.²⁶ O homem é determinado pelo seu coração. São os motivos que atuam na dimensão religiosa da existência humana – relativos à adoração – os que determinam todo o direcionamento de sua existência. Na linguagem do livro bíblico dos Provérbios, é dele que procedem as fontes da vida (Pv 4.23).
- c) *A tendência atual do coração à idolatria*. Por causa da queda em pecado, o coração humano encontra-se em estado de rebeldia contra

²³ GOMES, “Psicologização do púlpito e relevância na pregação”, p. 17.

²⁴ GOMES, *Aconselhamento Redentivo*, p. 17-18.

²⁵ Segundo Oliveira, “‘teo-referência’ é um conceito empregado por D. C. Gomes para indicar que Deus é o ponto de referência último de toda existência tanto do homem regenerado, pelo poder do Espírito e da Palavra de Deus, quanto do homem não-regenerado. GOMES, Davi Charles. *A metapsicologia vantiliana: uma incursão preliminar*. *Fides Reformata* XI:1 (2006), p. 116, nota 14. A teo-referência negativa, como é qualificada a existência do homem em constante apostasia, se dá sempre como forma de emancipação em relação a Deus e rebelião contra a sua Palavra. A teo-referência positiva indica a existência e a apreensão da realidade no interior de um contexto de significado redentivo ou biblicamente orientado. A teo-referência (negativa ou positiva) é a condição originária de todo horizonte de compreensão e interpretação humanas. Isso quer dizer que a vida-no-mundo será sempre encarada no interior de um campo de significado de amor ou de rebelião contra Deus”. OLIVEIRA, F. de A. “Reflexões críticas sobre Weltanschauung: Uma análise do processo de formação e compartilhamento de cosmovisões numa perspectiva teo-referente”. *Fides Reformata* XIII-1 (jan.-jun. 2008): 31-52, p. 31.

²⁶ Uso o termo coração aqui no sentido atribuído pela tradição agostiniana/calvinista, o de centro religioso da existência humana. AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, I.1.1, p. 19.

Deus (Rm 8.6-7). No entanto, uma vez que a religião,²⁷ no sentido mais profundo do termo – o de relação necessária do homem com Deus – é a condição de existência do homem, neste estado de quebra da relação com Deus (o verdadeiro absoluto), o homem tende a relacionar-se com aspectos da criação como se eles fossem absolutos, transformando-os em supostas fontes de sentido, significado e satisfação (Rm 1.22-25). Isto é o que chamamos comumente de idolatria, a substituição do Criador pela criatura.

- d) *O caráter enganoso do coração.* A dinâmica da idolatria envolve processos de autoengano. O coração, além de rebelde, é também enganoso (Jr 17.9). Por isso, o ídólatra está comumente persuadido de que sentido, significado e satisfação podem ser encontrados fora de Deus, nos ídolos que ele erigiu para substituí-lo (Deus) em sua relação mais fundamental.
- e) *A tensão existencial característica da idolatria.* O homem envolvido pela idolatria continua sendo criatura de Deus, vivendo no mundo criado por Deus, sob as leis estabelecidas por Deus. Da mesma forma, os ídolos, embora elevados à posição de absolutos, permanecem sendo relativos, ou seja, apenas parte da criação, e, conseqüentemente, fontes insuficientes de sentido, significado e realização. Por estas razões, o indivíduo envolto pela idolatria está também envolto por incoerências, inconsistências e inquietações (Rm 1.18-32).
- f) *O redirecionamento da adoração como única fonte de mudança efetiva.* A transformação efetiva do ser humano é aquela que acontece em sua dimensão religiosa. Embora mudanças periféricas possam acontecer sem que alguém se volte da idolatria para a adoração, este retorno de natureza religiosa é a condição fundamental para transformações verdadeiramente significativas, que afetam o homem de forma segura e abrangente (Ez 36.26-27).
- g) *A Palavra de Deus como único meio efetivo de persuasão.* O instrumento para a transformação do coração humano é a persuasão bíblica (Hb 4.12). A Escritura Sagrada é o meio determinado por Deus para o convencimento da idolatria e o redirecionamento do homem para a adoração verdadeira (Rm 10.13-15).

A segunda habilitação relacionada ao ouvinte, necessária para a *pregação apologetica*, é uma boa compreensão do *contexto cultural*. Como afirma Gomes, da forma poética que lhe é peculiar, “a Palavra de Deus dá importância

²⁷ Para maiores informações sobre o modo como concebemos o conceito de religião, ver OLIVEIRA, F. de A. “Diagnosticando os sintomas do nosso tempo: parte 1 – um ensaio crítico sobre os ídolos da modernidade”. *Fides Reformata* XVI-2 (jul.-dez. 2011), p. 51-94.

ao ambiente em que a Palavra fecunda a vida eterna no contexto da vida do dia a dia”.²⁸ Por essa razão, concordo com Loscalzo que “apenas um púlpito que se identifica com o espírito de seu tempo terá condições de falar e ser ouvido, entre a multidão de vozes que demandam a atenção das pessoas”.²⁹ Antes de prosseguir e explicar mais detalhadamente o que tenho em mente neste tópico, é preciso esclarecer que o que chamo de identificação não é a assimilação acrítica de pressupostos e modelos de um determinado contexto. Uso o termo seguindo mais uma vez Loscalzo, que, tratando especificamente da relação entre o pregador e o contexto pós-moderno, faz a seguinte afirmação, que poderia facilmente ser generalizada:

[...] identificar-se com o mundo pós-moderno não significa primariamente a aceitação ou rejeição de seus valores ou cosmovisão. Criar identificação significa levar o mundo pós-moderno a sério e abordá-lo numa postura colaborativa e não adversativa apenas.³⁰

O pressuposto do qual parto na afirmação dessa segunda habilitação é que negação do conhecimento de Deus e idolatria não são apenas experiências humanas individuais, mas também coletivas. Isso significa que, certas experiências de negação do conhecimento de Deus e idolatria, sendo socialmente compartilhadas, e tendo alcançado alto nível de aceitação coletiva, tornam-se experiências habituais ou padronizadas.³¹ Embora, estruturalmente semelhantes, essas experiências podem variar bastante dependendo da época e do lugar, e a identificação delas, principalmente dos ídolos mais frequentemente erigidos num determinado contexto cultural, também é muito importante para quem deseja *pregar apologeticamente*.

Segundo alguns estudiosos de contextualização, uma das maneiras mais apropriadas para a identificação desses padrões é o conhecimento da cosmovisão³² de um determinado grupo. E um dos caminhos geralmente apontado por

²⁸ GOMES, W. M. *Sal da terra em terras dos Brasis: como vemos e somos vistos na cultura brasileira*. 3ª ed. Brasília: Monergismo, 2014, p. 23. Ao leitor que desejar compreender o contexto cultural brasileiro, e principalmente a relação da igreja e da fé cristã com ele, recomendamos vigorosamente a leitura desta obra do Dr. Wadislau Martins Gomes.

²⁹ LOSCALZO, C. A. “Apologizing for God: Apologetic Preaching to a Postmodern World”. *Review and Expositor* 93 (1996), p. 411. Minha tradução.

³⁰ Ibid.

³¹ Uma perspectiva cristã da dinâmica histórico-cultural precisa considerar que o motor dessa dinâmica é a religião, no sentido de relação fundamental criatura/Criador. Para maiores informações, ver OLIVEIRA, “Reflexões críticas sobre Weltanschauung”.

³² Cosmovisão é um termo originalmente filosófico, cunhado para se referir ao conjunto de crenças fundamentais de um indivíduo ou grupo, que determina a maneira como esse grupo ou indivíduo interpreta a realidade. Para maiores informações sobre esse conceito, ver SIRE, J. *Dando nome ao elefante*. Brasília: Monergismo, 2012.

eles como mais efetivos para a apropriação desse conhecimento é a familiaridade com os seus produtos culturais. As histórias, livros, músicas, filmes e festas de um determinado grupo social dizem muito sobre seus padrões particulares de supressão do conhecimento de Deus e sobre os ídolos mais comumente erigidos por ele para substituí-lo. Por isso, Josh Moody sugere que pregadores podem ser mais responsáveis em sua pregação ao

familiarizar-se com as discordâncias, lendo o que eles escreveram e pensaram, e não o que outras pessoas dizem que eles escreveram ou pensaram. Isso significa ler algumas coisas enervantes, como Nietzsche, Freud, ou Voltaire; bem como algum material pesado como Kant ou Hume. Significa, também, ler e ouvir debates contemporâneos, como os novos ateus, ou o seu amigo do prédio que não acredita no evangelho. [...] ler coisas que exponham o mundo imaginativo daqueles que não creem. Leia H. G. Wells, leia Isaac Asimov, leia o lado negro de seus materiais. É no “coração” que o tolo diz que não há Deus. O coração inclui o racional, mas também o emocional. Aprenda a não só falar a língua do raciocínio, mas também a linguagem da imaginação.³³

Na mesma direção, Gomes defende que:

[...] o pregador da história da redenção revelada na Escritura aos homens que vivem a história faz bem quando conhece a Palavra de Deus como elemento crítico de outros pensamentos (pseudo) redentores oferecidos por não-cristãos e cristãos enganados. Haverá sempre elementos preciosos que Deus, pela graça comum, permite à humanidade decaída. Haverá também boas críticas de anticristãos quanto aos erros dos próprios cristãos, e que deveriam desafiá-los. E há também uma razão imediata para que os pregadores se apliquem ao estudo crítico dos pensadores anticristãos: a cosmovisão das congregações contemporâneas é secular e mais propensa a aceitar as mensagens “psicologizadas” apresentadas nos púlpitos em conteúdo e forma.³⁴

Essa segunda habilitação relacionada ao ouvinte mostra que a *exegese cultural* é outra área em torno da qual orbita a relação entre pregação e apologetica, também em torno da qual deve orbitar aquele que deseja *pregar apologeticamente*.

3.3 Pregação apologetica: habilitações relacionadas ao próprio pregador

Finalmente, a *pregação apologetica* exige também habilitações subjetivas, isto é, habilitações do pregador em relação a si mesmo. A maior delas,

³³ MOODY, J. “Cinco maneiras pelas quais pastores podem melhorar sua pregação apologetica”. Disponível em: <http://www.thegospelcoalition.org/article/5-ways-pastors-can-improve-their-apologetic-preaching>. Acesso em: 16 maio 2016. Minha tradução.

³⁴ GOMES, “Psicologização do púlpito e relevância na pregação”, p. 15.

se é que podemos denomina-la desta maneira, é um coração regenerado. Talvez fosse melhor falar da regeneração em termos de necessidade, ao invés de falar dela em termos de habilitação. Afinal, ela é um ato sobrenatural de Deus, restrito à sua vontade soberana, no qual o homem não tem qualquer participação ativa. Contudo, mais do que a precisão linguística, o que nos importa aqui é afirmar o caráter essencial da regeneração para a *pregação apologetica*. Sem esta transformação subjetiva, que acontece no núcleo de nossa existência subjetiva – o coração – nenhum pregador estará habilitado para *pregar apologeticamente*. Ninguém pode ser bom instrumento para auxiliar outras pessoas em sua dinâmica espiritual, se não estiver, ele mesmo, apto a discernir sua própria situação. Conforme disse Jesus, a condição para que alguém ajude outras pessoas a tirarem ciscos de seus olhos é que tenha tirada a trave dos seus (Mt 7.1-5). Pregar apologeticamente implica a regeneração!

Desta necessidade subjetiva derivam-se três importantes habilitações. A primeira delas é a *empatia*. O que denominamos empatia é a capacidade de identificar-se com um determinado público a fim de perceber as suas necessidades, e escolher a melhor maneira de supri-la por ocasião da pregação. Por um lado, existem mecanismos objetivos dos quais podemos lançar mão para nos tornarmos mais empáticos às pessoas. O cultivo de uma visão adequada de nós mesmos, por exemplo, e o esforço para conhecer e ouvir as pessoas de forma interessada e atenta, são alguns deles. No entanto, discernimento espiritual (sabedoria) é uma dádiva divina (Tg 1.5), que não pode ser adquirida, unicamente, por meio de treinamento teórico ou prático.

A segunda é o *amor*. Ao falarmos de amor como habilitação subjetiva, temos em mente mais do que mero sentimentalismo. Amor, numa perspectiva bíblica,³⁵ é a motivação honesta de altruísmo; a sincera preocupação com o outro que desagua no movimento desinteressado em direção a ele. O desafio de *pregar apologeticamente* demanda grande esforço reflexivo, enorme labor mecânico, e, muitas vezes, uma disposição tão sacrificial para o confronto que jamais pode ser efetivado se não for acompanhado e motivado pelo amor. Conforme pensava e costumava dizer Francis Schaeffer: o amor é a apologética final.³⁶ Ou seja, o amor é a motivação adequada e o cenário propício à verdadeira apologética.

A terceira e última habilitação subjetiva necessária à *pregação apologetica* é a *autoridade*. O que denominamos autoridade é a convicção e experiência da

³⁵ Uma boa definição de amor pode ser encontrada em 1 João. Nela o discípulo que ficou conhecido como discípulo do amor apresenta a atitude sacrificial de Deus em Cristo como padrão para o exercício dessa virtude (1Jo 4.10-11).

³⁶ Cf. SCHAEFFER, F. *A igreja no século 21*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 41.

pregação como *vox Dei* (a voz de Deus).³⁷ Não devemos confundir autoridade com autoritarismo – a postura de impor o ensino na base de prerrogativas horizontais, como a formação acadêmica ou a função eclesial, por exemplo. Autoridade é uma habilitação concedida por Deus (2Co 10.8), derivada da fidelidade à sua Palavra (2Co 2.17; 5.20) e geralmente reconhecida através de suas manifestações visíveis (Mc 1.22), ao invés de imposta ou reclamada.

Essas três últimas habilitações mostram que *pregar apologeticamente* envolve também um exercício de autorreflexão radical. Um pregador não pode colocar em cheque o coração de seus ouvintes, sem que, anteriormente, faça isso com o seu. Isto significa que o *aconselhamento bíblico* é uma área do conhecimento teológico em torno da qual orbita a relação entre pregação e apologética, e que o pregador faria bem em orbitar ao assumir o desafio de *pregar apologeticamente*.³⁸

CONCLUSÃO

Como dissemos inicialmente, este texto nasceu como uma introdução didática à disciplina *Pregação e Apologética*, ministrada no CPAJ no ano de 2015. Por uma razão diferente da que eu imaginava no período de preparo, sua necessidade se confirmou por ocasião da ministração da disciplina. Boa parte dos alunos inscritos naquela ocasião havia sido atraída pelo estranhamento causado pela possibilidade de relação entre duas áreas aparentemente tão diferentes do estudo teológico – a da pregação e a da apologética. Eles, de

³⁷ Para mais informações sobre o conceito reformado da pregação como *vox Dei*, ver ANGLADA, P. R. B. “Vox Dei: A teologia reformada da pregação”. *Fides Reformata* IV-1 (jan.-jun. 1999): 145-168. Nesse artigo, Anglada sustenta que “foi Calvino quem elaborou mais detalhadamente a questão da natureza da pregação como a voz de Deus. Em seu comentário de Isaías ele afirma que na pregação ‘a palavra sai da boca de Deus de tal maneira que ela de igual modo sai da boca de homens; pois Deus não fala abertamente do céu, mas emprega homens como seus instrumentos, a fim de que, pela agência deles, ele possa fazer conhecida a sua vontade’. Comentando Gálatas 4.19, Calvino enfatiza a eficácia do ministério da Palavra afirmando que porque Deus ‘emprega ministros e a pregação como seus instrumentos para este propósito, lhe apraz atribuir a eles a obra que ele mesmo realiza, pelo poder do seu Espírito, em cooperação com os labores do homem’. Para Calvino, a leitura e meditação privadas das Escrituras não substituem o culto público, pois ‘entre os muitos nobres dons com os quais Deus adornou a raça humana, um dos mais notáveis é que ele condescende consagrar bocas e línguas de homens para o seu serviço, fazendo com que a sua própria voz seja ouvida neles’. Por isso, quem despreza a pregação despreza a Deus, por que ele não fala por novas revelações do céu, mas pela voz de seus ministros, a quem confiou a pregação da sua Palavra. Ao falar Deus aos homens por meio da pregação, Calvino identifica dois benefícios: ‘por um lado, ele [Deus], por meio de um teste admirável, prova a nossa obediência, quando ouvimos seus ministros exatamente como ouviríamos a ele mesmo; enquanto que, por outro, ele leva em consideração a nossa fraqueza ao dirigir-se a nós de maneira humana, por meio de intérpretes, a fim de que possa atrair-nos a si mesmo, ao invés de afastar-nos por seu trovão’”. ANGLADA, “Vox Dei: A teologia reformada da pregação”, p. 149s.

³⁸ Para uma introdução ao Aconselhamento Bíblico, ver GOMES, W. M. *Aconselhamento redentivo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

fato, precisavam de uma introdução didática. E a publicação do texto agora considera que essa pode ser uma necessidade para outras pessoas também.

Ao torná-lo público, esperamos primeiramente que ele cumpra, agora para um número maior de pessoas, o seu papel original: o de mostrar como duas áreas do conhecimento teológico aparentemente pouco afins podem estar profundamente relacionadas. Esperamos mais: que ele estimule um número maior de pessoas à reflexão sobre essa relação, bem como um número maior de pregadores ao desafio de *pregar apologeticamente*, no sentido de expor o texto bíblico valendo-se de uma abordagem que pressupõe a realidade do conhecimento de Deus por parte do ouvinte, e procura desafiá-lo no coração, acusando a sua tentativa de supressão desse conhecimento na idolatria, confrontando-o com a inconsistência de tal empreendimento, e apresentando a consistência do caminho apontado pelo evangelho. Esperamos, finalmente, que o texto auxilie estudiosos interessados, bem como os pregadores, a darem os primeiros passos em direção à ideia e prática da *pregação apoloética*. Nesse particular, não esperamos que ele seja mais do que o ponto de partida, já que *pregar apologeticamente* é uma atividade que exige reflexão constante a respeito de diferentes questões, de diferentes áreas do conhecimento teológico, começando pela hermenêutica e exegese, passando pela antropologia e análise cultural, chegando até ao aconselhamento bíblico, para citar algumas delas. Mas, ficaremos sobremodo satisfeitos se ele contribuir para que essa reflexão constante aconteça debaixo da dependência de Deus, sem a ação de quem, todo esforço humano é nulo de efeitos significativos.

ABSTRACT

Assuming that interdisciplinary interactions can be greatly productive, this essay seeks to discuss the relationship between preaching and apologetics. Utilizing a specific tradition – presuppositionalism – the author argues that apologetics can offer meaningful contributions to the preacher, particularly in the understanding of how the listener influences the preparation and delivery of the sermon. As an introductory text, the essay tries to explain what it is to preach apologetically and points out the main fields around which the preacher must orbit as he takes up this challenge.

KEYWORDS

Preaching; Apologetics; Presuppositionalism; Contextualization.

DO ENVOLVIMENTO CRISTÃO COM AS TECNOLOGIAS DIGITAIS: UMA PERSPECTIVA REFORMADA

*Jean Francesco A. L. Gomes**

RESUMO

Este artigo tem como objetivo responder a seguinte pergunta: como os cristãos devem se engajar com as tecnologias digitais? O autor argumenta que a doutrina da vida comum desenvolvida pelos reformadores continua sendo promissora se aplicada aos recentes dilemas da era digital. Em primeiro lugar, o artigo introduz a doutrina reformada de vocação destinada a uma santa interação no mundo. Em seguida, o autor define o conceito de tecnologia digital e apresenta os desafios impostos por ela. Por fim, o autor sugere algumas disciplinas digitais para orientar o uso cristão intencional dessas tecnologias. Em linhas gerais, o autor reconhece a utilidade das tecnologias digitais como expressões da criatividade humana, sem ser ingênuo diante do potencial perigoso e idólatra que elas possuem.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia da vida comum; Doutrina da vocação cristã; Tecnologia; Tecnologias digitais; Vida cristã; Cosmovisão reformada.

INTRODUÇÃO

As tecnologias digitais mudaram muito a vida das pessoas no século XXI. Uma pesquisa recente, por exemplo, indica que o americano médio

* O autor é pastor presbiteriano, bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul (2009) e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2016), mestre em Teologia Sistemática pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (2017) e doutorando em Teologia (Ph.D.) pelo Calvin Theological Seminary, em Grand Rapids, Michigan.

gasta quase 24 horas por semana na internet.¹ Indiscutivelmente, a tecnologia facilita a comunicação, o acesso à informação e a realização de compras, além de proporcionar diferentes formas de entretenimento. Porém, estudos mostram que o uso indevido das tecnologias digitais tem trazido efeitos colaterais na qualidade das relações interpessoais,² gerado novos vícios virtuais³ e até mesmo afetado o funcionamento do cérebro.⁴ Diante desse quadro, qual deve ser a postura cristã frente aos desafios digitais?

Neste estudo, argumento que a doutrina da vida comum desenvolvida pelos reformadores continua sendo promissora quando aplicada aos recentes dilemas da era digital. Os puritanos ingleses, por exemplo, criaram o conceito de “afeições desmamadas”,⁵ que nos incentiva a amar as coisas do mundo como se fossem presentes divinos, mas nos mantendo *desmamados* do mundo para que ele não tome o lugar de Deus. A partir dessa perspectiva, mantenho a tese de que a tecnologia digital é benéfica como expressão da criatividade humana, mas também possui um potencial adverso. Ao adotar essa abordagem, destaco alguns pontos para ajudar os cristãos a reconhecerem os pontos positivos da tecnologia digital sem que sejam ingênuos diante de seu poder nocivo e idólatra.

Inicialmente, apresento os princípios gerais da teologia reformada da vocação, destinada a uma santa interação no mundo. Em seguida, concentro-me no que os estudiosos têm articulado sobre os desafios impostos atualmente pela vida virtual. Por fim, comento sobre algumas disciplinas digitais das quais os cristãos podem fazer uso a fim de utilizar as tecnologias digitais de forma mais criteriosa.

1. TEOLOGIA PARA A VIDA COMUM

Charles Taylor afirma que nenhum movimento teve importância histórica tão grande para a afirmação da vida comum quanto o Puritanismo.⁶ Ele

¹ LEBO, Harlan. *Surveying the Digital Future: The 16th annual study on the impact of digital technology on Americans*. Los Angeles, CA: University of Southern California, 2018, p. 6. Disponível em: <https://www.digitalcenter.org/wp-content/uploads/2018/12/2018-Digital-Future-Report.pdf>. Acesso em: 4 abr. 2019.

² TURKLE, Sherry. *Reclaiming Conversation: The Power of Tal in a Digital Age*. New York: Penguin Press, 2015, p. 103-292.

³ ADAMS, Margaret E. *Internet Addiction: Prevalence, Risk Factors and Health Effects*. Psychology Research Progress. Hauppauge, NY: Nova Science Publishers, 2016. Para os efeitos nocivos da tecnologia digital em crianças e adolescentes, ver YOUNG, Kimberly S.; ABREU, Cristiano Nabuco de. *Internet Addiction in Children and Adolescents: Risk Factors, Assessment, and Treatment*. New York: Springer Publishing Company, 2017.

⁴ CARR, Nicholas. *The Shallows: What Internet is Doing to Our Brains*. New York: Norton, 2010, p. 44-113.

⁵ Do inglês “*weaned affections*”. Consiste na ideia que os puritanos tinham sobre a relação cristão-mundo de que se devia amar o mundo, mas permanecer desmamado dele assim como uma criança do seio da mãe.

⁶ TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, p. 211-33.

sugere que todo o desenvolvimento moderno da afirmação da vida comum foi renunciado e iniciado na espiritualidade dos reformadores, especialmente os calvinistas e mais particularmente os puritanos.⁷ Ao resgatar a compreensão puritana da vocação e tentar aplicá-la atualmente, não proponho um “transplante de estilo de vida” do século XVII para o século XXI, mas defendo que alguns princípios que os puritanos desenvolveram em seu contexto permanecem promissores para nós, na medida em que são recontextualizados para a nossa realidade. Para compreendermos melhor o significado da apreciação reformada da vida comum, três questionamentos são indispensáveis: *por quê?*, *qual o objetivo?* e *como os cristãos devem interagir com o mundo?*

Por que os cristãos devem estar inseridos no mundo? Para os reformadores, participar da vida comum faz parte da proposta divina para o ser humano. João Calvino escreveu que os seres humanos foram criados por Deus para interagir nas diversas atividades da vida, e que nenhum sacrifício é mais agradável aos olhos de Deus do que quando alguém diligentemente põe em prática o seu chamado, a fim de contribuir para o benefício de todos.⁸ Calvino rejeitou o conceito medieval de que se abster da vida cotidiana e se dedicar somente ao serviço de Deus era a forma perfeita da vida cristã.⁹ Como Lee Hardy o interpreta,

tornamo-nos mais semelhantes a Deus não quando nos afastamos de uma ação, mas sim quando nos dedicamos a ela. Pois Deus não é o intelecto frio e puro dos filósofos pagãos, mas uma pessoa completa, ativamente envolvida no governo e na redenção deste mundo.¹⁰

Taylor argumenta que os reformadores inovaram ao negar a teologia dualística que separava a vida divina da vida comum. Ele explica que, enquanto nas culturas católicas o termo *vocação* geralmente aparecia conectado ao sacerdócio ou à vida monástica, o “emprego mais chulo era um chamado divino para os puritanos”.¹¹ Enquanto os pensadores medievais menosprezavam a

⁷ Ibid., p. 216, 218, 223, 227.

⁸ CALVIN, John. *A Commentary on the Harmony of the Evangelists*. Vol. 2. Trad. William Pringle. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1949, p. 143.

⁹ Essa visão foi defendida no início do século IV por Eusébio de Cesareia: “Dois modos de vida foram dados pela lei de Cristo à sua igreja. Um está acima da natureza, e vai além da vida humana comum... Total e permanentemente separado da vida costumeira da humanidade, deve ser dedicado apenas ao serviço de Deus... Essa é a forma perfeita da vida cristã. E o outro, mais humilde, mais humano, permite que os homens... tenham pensamentos voltados para a agricultura, o comércio e para os outros interesses mais seculares, bem como para a religião... E um tipo de piedade secundária é atribuída a eles”. Apud FORRESTER, R. W. *Christian Vocation*. New York: Scribner, 1953, p. 42.

¹⁰ HARDY, Lee. *The Fabric of this World: Inquiries into Calling, Career Choice, and the Design of Human Work*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990, p. 57.

¹¹ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 223.

vida ativa como zonas de subdesenvolvimento espiritual e supervalorizavam a vida contemplativa como uma aspiração espiritual mais nobre, os puritanos rejeitavam essa divisão sagrado-secular, afirmando o valor intrínseco e espiritual da vida comum.¹² Desse modo, o repúdio reformado ao monasticismo foi uma reafirmação da vida ativa como um *locus* central para o cumprimento do propósito de Deus; pois a existência cristã plena deveria ser obtida por meio de atividades desta vida, do chamado de um indivíduo, do casamento e da família.¹³

William Perkins¹⁴ retratou a interação cristã no mundo distinguindo o chamado geral do chamado particular de Deus aos seres humanos:

O chamado *geral* é o chamado da cristandade, que é comum a todos àqueles que vivem na Igreja do Senhor. O *particular* é um chamado especial a um determinado indivíduo, como o chamado de um governador, o chamado de um pastor, o chamado de um mestre, de um pai, de um filho, de um servo, de um sujeito ou qualquer outro chamado que seja comum a todos.¹⁵

Ao traçar essa distinção, Perkins defendia que a espiritualidade cristã é completa somente quando nosso chamado geral é associado ao nosso chamado particular.

Perkins escreveu: “A ação de um pastor ao cuidar das ovelhas... é uma obra tão boa diante de Deus quanto à ação de um juiz ao dar uma sentença, de um governador ao governar, ou de um pastor ao pregar”.¹⁶ Se o próprio Jesus se submeteu ao trabalho, afirmou Hugh Latimer, todos os tipos de trabalho devem ser dignos. Latimer escreveu: “O Salvador do mundo... não se envergonhou de trabalhar, nem de ter uma ocupação tão simples. Com isso, Ele santificou todos os tipos de trabalho”.¹⁷ Portanto, Perkins denunciou os cristãos que não se envolviam na vida comum, revelando a hipocrisia de sua espiritualidade:

¹² Ibid., p. 215, 217, 220-21.

¹³ Ibid., p. 218.

¹⁴ “A influência de Perkins foi particularmente forte sobre esses homens que ocupavam posições de liderança no puritanismo no início do século XVII. Isso se aplicou a William Ames, um de seus alunos, a Preston, a Sibbes e a John Cotton. Esses homens, junto com homens como Thomas Hooker e Thomas Shepard, continuaram a ênfase protestante sobre o conceito de vocação”. MICHAELSEN, Robert S. “Changes in the Puritan Concept of Calling or Vocation”. *The New England Quarterly* 26, n. 3 (1953): 319.

¹⁵ PERKINS, William. “A Treatise of the Vocations of Callings of men, with the sorts and kinds of them, and the right use of them”. In: *The Works of that Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge, Mr. William Perkins*. Vol. 1. London, 1612-1637, p. 752. Grifo meu. Os neocalvinistas ou a tradição kuyperiana costumam falar desse “chamado particular” usando a expressão “mandato cultural”. Para um livro recente que adota essa abordagem, ver EDGAR, William. *Created and Creating: A Biblical Theology of Culture*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2017.

¹⁶ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 758.

¹⁷ RYKEN, Leland. *Wordly Saints: The Puritans as They Really Were*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1990, p. 25.

Também podemos discernir uma falha comum na vida de muitos homens que se mostram prontos e dispostos a ouvir a palavra de Deus. De fato, eles podem aceitá-la, receber o Sacramento e se dizerem membros de Cristo; e todos esses são deveres do primeiro chamado geral. Mas vá além e observe seus chamados particulares, e lá você não encontrará absolutamente nada – tudo está fora de controle. Alguns são agiotas e opressores; outros são monopolizadores; alguns usam falsos pesos e medidas... Talvez essas pessoas considerem que está tudo bem quando cumprem alguns deveres de seu chamado geral. Porém, quando não cumprem os deveres de seus chamados particulares, elas se perdem... Se não praticam os deveres da piedade em seus próprios chamados particulares, revela-se a hipocrisia.¹⁸

Outra questão relevante está relacionada ao envolvimento cristão com o mundo. A primeira e principal resposta a essa pergunta, de acordo com os reformadores, é a glória de Deus. Calvino ensinou que o corpo humano e a vida de qualquer indivíduo não pertencem a ele, mas a Deus. Por esse motivo, se alguém possui algum tipo de talento, há de se saber que ele não vem de sua própria capacidade, mas de Deus, e por isso esse talento deve ser utilizado somente para a glória de Deus, e não para a elevação pessoal.¹⁹ Perkins também afirma que todos os tipos de chamados devem “servir principalmente a glória de Deus, independentemente da pequenez desse chamado”.²⁰ Ele explica que a simplicidade do chamado não prejudica a bondade do trabalho. Pois Deus não se importa com o grau de perfeição de um trabalho, mas sim com a intenção do coração de quem o faz.²¹ Por isso, a motivação cristã em qualquer atividade da vida comum deve ser a busca da glória de Deus, e não a obtenção de realização pessoal, lucro ou coisas do tipo.

A glória de Deus também é uma ferramenta que equilibra o amor cristão pelo mundo. Embora os cristãos desfrutem das coisas que Deus lhes deu na criação, eles devem aproveitar o mundo enquanto permanecem desapegados dele. Isso significa que os cristãos devem amar o mundo como uma criação de Deus, mas ao mesmo tempo odiá-lo, na medida em que voltam sua atenção para as criaturas e não para o Criador. Para evitar a tentação, os puritanos desenvolveram uma noção paradoxal de que os cristãos devem apreciar o mundo com *afeições desapegadas*. Por exemplo, Increase Mather, presidente do Harvard College por 20 anos, aconselhou os cristãos a usufruírem das coisas do mundo,

¹⁸ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 757.

¹⁹ CALVIN, John. *Commentary upon the Epistle of Saint Paul to the Romans*. Edinburgh, 1844, p. 229; *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*. Edinburgh, 1851, p. 305. Ver também MICHAELSEN, “Changes in the Puritan Concept of Calling”, p. 317.

²⁰ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 758.

²¹ *Ibid.*, p. 758.

“mas não se apequem a elas, se *desmamarem* delas, como se você as tivesse utilizado, mas ao mesmo tempo se absteio”.²²

Além disso, os puritanos acreditavam que a finalidade de todo chamado era o bem comum. A partir da narrativa da criação, eles concluíram que Deus criou a humanidade como um ser social e, por isso, “o propósito divino para a vida humana é que trabalhem para obter benefícios mútuos”.²³ Cotton Mather explica: “É natural que a sociedade humana receba benefícios proporcionados por nós [cristãos]. Somos capazes de fazê-lo por meio dos trabalhos especiais para os quais somos designados, de acordo com a ordem de Deus”.²⁴ Hardy também observa que a compreensão puritana de sociedade foi influenciada pela metáfora de Paulo sobre o corpo em 1 Coríntios 12.²⁵ No pensamento de Perkins, a família é um corpo, toda igreja é um corpo, e a sociedade também é um corpo distinto. Composto por diversos membros, cada corpo da sociedade possui um objetivo claro: o benefício, a felicidade e o bem-estar da humanidade. Ele afirma:

O bem comum dos homens é baseado nisso: não apenas que eles vivam, mas que vivam bem, em retidão e santidade, e, conseqüentemente, alcancem a verdadeira felicidade. Para fazê-lo, Deus ordenou todos as vocações e, em sua providência, designou as pessoas para exercê-las.²⁶

Nesta perspectiva orgânica da sociedade, que atitude é vista como um impedimento para o bem comum? A resposta é o isolamento do corpo. John Preston disse que devemos trabalhar “não para benefício próprio, mas para o bem dos outros”.²⁷ John Cotton afirmou que, em relação a nosso chamado, “devemos não apenas visar o nosso benefício próprio, mas o bem comum... E, por isso, [a fé] não deve ser considerada um chamado fácil, a menos que também sirva outras pessoas, além de você próprio”.²⁸ Assim, o conceito puritano de vocação considerou o individualismo ou a busca do bem individual como uma corrupção do chamado de Deus e um perigo para a sociedade.²⁹

A interação cristã no mundo também é afirmada porque Deus deu dons para toda a humanidade. Os reformadores acreditavam que Deus não nos criou como indivíduos suficientes para nós mesmos. Hardy explica: “Não podemos, sozinhos, por meio de nossos próprios esforços, suprir todas as nossas deman-

²² TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 223.

²³ HARDY, *The Fabric of this World*, p. 58.

²⁴ RYKEN, *Wordly Saints*, p. 23, 31.

²⁵ HARDY, *The Fabric of the World*, p. 62.

²⁶ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 751.

²⁷ RYKEN, *Wordly Saints*, p. 30.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 751.

das, até mesmo as necessidades corporais básicas”. Para isso, dependemos de outras pessoas, do mesmo modo que elas precisam de nós. Isso demonstra a intenção de Deus, de que os seres humanos devem conviver em uma sociedade, unidos por necessidades comuns e pelo trabalho mútuo. Para esse propósito, Deus dá diferentes dons à humanidade, para que cada pessoa possa ocupar seu lugar na vida cotidiana e exercer seus dons para o bem comum.³⁰ Portanto, Perkins concluiu que não utilizar esses dons pode ser considerado uma ofensa a Deus e ao próximo.³¹

A última pergunta desta seção é *como ou por qual método os cristãos devem interagir no mundo?* A resposta básica é: trabalhar em nosso chamado particular como se este fizesse parte do chamado geral. Como Perkins ensinou, toda vocação particular deve ser praticada dentro do contexto e em conjunto com a vocação cristã geral.³² Em outras palavras, os cristãos devem estar no mundo, mas não fazer parte dele. Mas o que isso significa? Para responder essa pergunta, os cristãos devem entender a relação de sua devoção com a vida no mundo, como santificar todos as suas ocupações e como fazer um uso sábio do tempo.

Primeiro, devemos reconhecer que servimos a Deus ao servir outras pessoas. Este pensamento faz com que toda atividade da vida comum seja importante, “tornando-a um espaço para glorificar e obedecer a Deus e para expressar o amor (por meio do serviço) ao próximo”.³³ Thomas Shepard ensinou que os cristãos devem se ver como funcionários de Cristo no mundo.³⁴ Em geral, os puritanos acreditavam que a vida comum é santificada não pelo nível de nobreza do trabalho realizado, mas em como e para quem é feito. Por isso, quando um cristão serve seu próximo por meio do seu trabalho, sabendo que, deste modo, estará servindo a Deus, esse trabalho, segundo os puritanos, é santo.

Segundo, devemos evitar os vícios e praticar as virtudes a fim de santificar nossas atividades.³⁵ Há pelo menos três vícios que os calvinistas ingleses frequentemente condenavam. São eles a idolatria, o individualismo e a ociosidade.³⁶ O primeiro vício nega o principal propósito da vida, que é a glória de

³⁰ HARDY, *The Fabric of the World*, p. 60.

³¹ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 756.

³² Ibid.

³³ RYKEN, *Wordly Saints*, p. 25.

³⁴ SHEPARD, Thomas. *Certain Select Cases Resolved Specially Tending to the Right Ordering of the Heart, that We May Comfortably Walk with God in Our General and Particular Callings*. London: Printed by W.H. for John Rothwell, 1650, p. 10.

³⁵ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 767.

³⁶ Ver Ibid., p. 767, 752, 764. Ver também RYKEN, *Wordly Saints*, p. 31-35.

Deus; o segundo vai contra o bem comum; o terceiro profana a própria pessoa, que desperdiça seu tempo em vez de exercer seus dons.

Para os puritanos, a idolatria era a tentação de encontrar o significado e o propósito da vida no trabalho, na riqueza, nos relacionamentos, no poder ou nas coisas do mundo, em vez de procurar isso em Deus. Taylor destaca que, por causa do pecado, os seres humanos se preocupam com as coisas do mundo não por causa de Deus, mas por causa de si próprios. Eles passam a cobiçar essas coisas como se fossem objetivos de vida, e não mais como instrumentos para os propósitos de Deus. Ele continua:

E isso perturba toda a ordem das coisas. Os seres humanos foram feitos para trazer o resto da criação diante de Deus. Mas quando eles se voltam para tornar as próprias criaturas o fim principal, a humanidade e as criaturas perdem a sua relação adequada com o Criador.³⁷

Para resolver esse problema, Perkins apresenta duas soluções: satisfação em Deus e vida frugal. Ou seja, para evitar a idolatria na vida comum, devemos primeiramente colocar nossa satisfação somente em Deus e depois nos determinarmos a “não procurar nada além daquilo que é necessário e suficiente para nós”.³⁸ Em vez de encontrar significado nas coisas do mundo, os puritanos incentivavam as pessoas a usar as coisas do mundo como um meio de se encontrarem em Deus.

Os puritanos também eram conhecidos por confrontar todas as formas de individualismo e ambições egoístas. No entanto, alguém pode questionar: “O puritanismo considerava o trabalho como o meio pelo qual as pessoas podem obter seu próprio sucesso e sua riqueza?” Em contramão ao senso comum disseminado por alguns sociólogos, Ryken afirma que “o calvinismo não ensina uma ética de autoconfiança, como nossa ética de trabalho moderna faz. Ao contrário disso, é uma ética de graça: sejam quais forem as recompensas do trabalho, elas são o dom da graça de Deus”.³⁹ Ao escrever contra o vício da ganância e a busca desenfreada da riqueza, Richard Baxter aconselha: “Escolha uma carreira ou um chamado em que você possa ser mais útil a Deus. Não escolha o caminho que lhe traga o máximo de riqueza ou honra, mas o caminho em que você fará o máximo de bem e mais se afastará de pecar”.⁴⁰ Para lutar contra nossa inclinação individualista, devemos restringir nosso desejo de sermos servidos e procurar atender às necessidades do mundo. A

³⁷ TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 221.

³⁸ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 768.

³⁹ RYKEN, *Worldly Saints*, p. 32.

⁴⁰ BAXTER, Richard. “A Christian Directory”. In: GREEN, R. W. (Ed.). *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*. Boston: D. C. Heath, 1959, p. 72.

fim de cumprir este propósito, o cristão precisa agir com fé e amor e manter sua disciplina de oração.⁴¹

Do mesmo modo, a fé reformada tem uma forte exortação em relação à ociosidade. Por exemplo, os puritanos costumavam dizer que “corpo ocioso ou mente ociosa são a oficina do diabo”.⁴² Thomas Watson pregava que “Deus abençoará nossa diligência, não a nossa preguiça”.⁴³ Perkins advertiu as pessoas ricas de sua congregação que viviam exclusivamente para o entretenimento e negligenciavam sua vocação:

É triste e condenável que aqueles que são agraciados com riquezas e posses passem seus dias comendo e bebendo, praticando esportes e se divertindo, e não se dedicando ao serviço da Igreja ou da comunidade. Podemos pensar que essas pessoas têm uma vida feliz, mas na verdade é o contrário – considerando que todos, ricos ou pobres, homens ou mulheres, devem ter um chamado particular, no qual devem trabalhar para o bem comum, de acordo com a medida dos dons que Deus lhes concedeu.⁴⁴

A fim de solucionar a questão da ociosidade, bem como do trabalho em excesso, os reformadores estimularam suas congregações a trabalharem diligentemente e fazerem uso litúrgico-sacramental de seu tempo cotidiano.⁴⁵ Com as palavras “litúrgico” ou “sacramental”, os puritanos se referiam ao uso disciplinado do tempo, que deveria ser consistente com os chamados particulares e gerais do cristão.⁴⁶ Eles consideravam cada dia como uma liturgia de 24 horas ou como um culto que prestamos a Deus. Portanto, administrando bem o seu tempo, Shepard pregou que os cristãos deveriam separar um tempo do dia para meditação e um tempo para o trabalho.⁴⁷ Ele enfatizou a necessidade de coordenar a devoção e o trabalho, subordinando nossas atividades comuns

⁴¹ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 772.

⁴² Ibid., p. 752.

⁴³ WATSON, Thomas. *The Beatitudes*. Edinburg: Banner of Truth Trust, 1977, p. 257.

⁴⁴ PERKINS, “A Treatise of the Vocations”, p. 756.

⁴⁵ R. H. Tawney observa: “Para o puritano, aquele que despreza as vãs demonstrações de sacramentalismo, o trabalho mundano se torna uma espécie de sacramento... [O puritano] refaz, não apenas seu próprio caráter, hábitos e modo de vida, mas família e igreja, indústria e cidade, instituições políticas e ordem social”. In: *Religion and the Rise of Capitalism*. London: Penguin Books, 1948, p. 199-200.

⁴⁶ Para um uso moderno do termo “litúrgico” aplicado ao modo de vida cristão no mundo, ver: SMITH, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009; *Imagining the Kingdom: How Worship Works*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013; e *Awaiting the King: Reforming Public Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017. Ver também WARREN, Tish H. *Liturgy of the Ordinary: Sacred Practices in Everyday Life*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2016; EARLEY, Justin W. *The Common Rule: Habits of Purpose for an Age of Distraction*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2019.

⁴⁷ SHEPARD, *Certain Selected Cases*, p. 7.

aos “negócios da adoração”, e não visando alguma satisfação pessoal.⁴⁸ Por exemplo, citando Eclesiastes 3, ele argumentou que o tempo deveria ser administrado em períodos. Há um período para adorar a Deus e outro para “atribuições do mundo”. Quando os assuntos cotidianos tomam todo o seu tempo, ele diz que “a natureza coloca a graça em cativeiro”. Da mesma forma, cometemos um grande pecado quando paramos de trabalhar sob o pretexto de buscar a santidade – como foi o caso dos monges.⁴⁹

George Swinnock enfatizava que nosso envolvimento com a vida comum não deveria entrar em conflito com nosso chamado geral. Para ele, os cristãos deveriam separar tempo para: (1) pensar em Deus, (2) cumprir com as obrigações dominicais, (3) se envolver em conversas religiosas,⁵⁰ (4) orar todos os dias em uma hora definida e (5) ler a Palavra de Deus regularmente. Portanto, ao se comprometer com essas atividades, o cristão não deve permitir que seu chamado particular entre em conflito com seu chamado geral.⁵¹

Devido à sua compreensão da vida ativa no mundo como serviço prestado a Deus para o bem comum, a ética puritana teve uma grande influência no desenvolvimento da ciência e da tecnologia no século XVII.⁵² Robert Merton argumenta que os puritanos tinham um interesse particular na educação, pois viam a investigação da natureza como um método de conhecer e glorificar a Deus. Merton observa que

o principal foco da educação deve ser religioso, é claro, mas como nem todos aqueles que buscam instrução são igualmente adequados para o ministério, é possível servir melhor ao bem comum, seguindo a inclinação individual na escolha de outros chamados legítimos e desejáveis.⁵³

Os puritanos consideravam que a matemática fazia parte do “conhecimento orgânico”, e incentivavam o estudo de várias línguas, uma vez que isso facilitava adquirir conhecimento sobre as coisas, e diziam que a física era sua disciplina científica favorita, pois representava o estudo de Deus em suas obras.⁵⁴ Por esses motivos, “a religião aprovou a ciência e elevou a estima social daqueles

⁴⁸ Ibid., p. 10-11. Ver também MICHAELSEN, “Changes in the Puritan Concept of Calling”, p. 323.

⁴⁹ SHEPARD, *Certain Selected Cases*, p. 7.

⁵⁰ Para um artigo mais recente sobre a função da conversa na teologia puritana, ver: JUNG, Joanne J. *The Lost Discipline of Conversation: Surprising Lessons in Spiritual Formation Drawn from the English Puritans*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018.

⁵¹ MICHAELSEN, “Changes in the Puritan Concept of Calling”, p. 327.

⁵² MERTON, Robert K. *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1938, p. 418.

⁵³ BAXTER, Richard. “A Christian Directory”. In: MERTON, *Science, Technology and Society*, p. 428.

⁵⁴ MERTON, *Science, Technology and Society*, p. 428-30.

que buscavam a investigação científica com a intensificação e a disseminação dos interesses associados a essas atividades”.⁵⁵

Os puritanos também santificaram a ciência devido à sua utilidade para o bem comum. Diferentemente da escolástica medieval, os puritanos redefiniram os conceitos de razão e conhecimento. Enquanto os escolásticos definiam a razão em termos de lógica, os puritanos a entendiam como lógica subordinada à observação dos fatos.⁵⁶ Além disso, em vez de ser um meio de contemplação, os puritanos sustentavam que o verdadeiro conhecimento devia ser avaliado de acordo com sua utilidade.⁵⁷ Merton defende que essa nova visão da razão, associada a uma abordagem utilitária da ciência, caracteriza tanto o puritanismo quanto a ciência moderna. Assim, vistas como maneiras de glorificar a Deus e melhorar a vida humana, novas descobertas na ciência e na tecnologia ganharam uma apreciação importante para os puritanos. Baxter ilustra essa abordagem científica positiva, comentando como novas descobertas aumentam a felicidade humana:

Que felizes foram os inventores da carta náutica e da atração magnética, e da impressão e das armas, em suas invenções! Que feliz foi Galileu com seus telescópios, descobrindo as desigualdades e as partes sombrias da lua, os planetas mediceanos [luas de Júpiter], os 62 satélites de Saturno, as mudanças de Vênus, as estrelas da Via Láctea.⁵⁸

2. DESAFIOS DIGITAIS

Após definir as razões, os objetivos e a metodologia dos reformadores para ter uma vida santificada no mundo, apresento agora *o que é tecnologia digital e por que isso é importante para os cristãos*.

Nicholas Carr define as tecnologias como as ferramentas que suplementam ou amplificam nossas capacidades inatas. Essas tecnologias podem ser

⁵⁵ Ibid., p. 431.

⁵⁶ Ibid., p. 430.

⁵⁷ BAXTER, Richard. “A Christian Directory”. In: MERTON, *Science, Technology and Society*, p. 431.

⁵⁸ Ibid., p. 435. Para mais informações sobre a teologia puritana e a busca da ciência e da tecnologia, ver: HILL, Christopher. *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 1965; DILLENBERGER, John. *Protestant Thought and Natural Science*. Garden City, NY: Doubleday, 1960; MORGAN, John. “Puritanism and Science: A Reinterpretation”. *The Historical Journal* 22, n. 3 (1979): 535-60; GREAVES, R. “Puritanism and Science: The Anatomy of a Controversy”. *Journal of the History of Ideas* 30, n. 3 (1969): 345-68; BERNARD, Cohen I.; DUFFIN, K. E.; STRICKLAND, Stuart. *Puritanism and the Rise of Modern Science: The Merton Thesis*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990; MULLIGAN, Lotte. “Puritans and English Science: A Critique of Webster”. *Isis* 71, n. 3 (1980): 456-69; HOOYKAAS, R. “Science and Reformation”. *Journal of World History* 111, n. 3 (1956): 108-39; Stearns, R. P. “The Scientific Spirit in England in Early Modern Times”. *Isis* XXXIV (1943): 292-312.

divididas em quatro categorias. A primeira, que abrange o arado, a agulha de cerzir e o avião de combate, amplia nossa força física, destreza ou resiliência. A segunda, que inclui o microscópio, o amplificador e o contador Geiger, amplia o alcance ou a sensibilidade de nossos sentidos. A terceira, abrangendo tecnologias como represas, a pílula anticoncepcional e o milho transgênico, nos permite remodelar a natureza para melhor atender às nossas necessidades ou aos nossos desejos.⁵⁹ A quarta categoria inclui todas as ferramentas que utilizamos para ampliar ou apoiar nossos poderes mentais, as famosas “tecnologias intelectuais”. Carr sugere que usemos essas tecnologias “para encontrar e classificar informações, formular e articular ideias, compartilhar conhecimentos, fazer medições e realizar cálculos, a fim de expandir a capacidade de nossa memória”.⁶⁰ Por isso, o mapa, o relógio, a máquina de escrever, o ábaco, a régua de cálculo, o sextante, o globo, o livro, os jornais, o computador e a internet são todas tecnologias intelectuais.

Para Carr, as tecnologias intelectuais são as mais importantes de todas, devido ao seu poder duradouro sobre o que e como pensamos.⁶¹ Ele sugere que o livro e a internet são, sem dúvida, as mais revolucionárias. A invenção do livro forçou os humanos a refletirem mais. Carr observa que ler um livro é praticar um processo de pensamento não natural, que exige atenção constante e contínua em um único objeto estático. O livro exige que os leitores treinem seus cérebros para ignorar tudo o que está acontecendo ao seu redor, resistindo ao desejo de mudar o foco de uma sugestão sensorial para outra. Como resultado, os leitores não só se tornam mais eficientes, mas também mais atentos. Ler um longo livro em silêncio exige uma capacidade de se concentrar intensamente por um longo período de tempo.⁶² Após a invenção de Gutenberg,

os limites da linguagem se expandiram rapidamente à medida que os escritores, competindo pelos olhos de leitores cada vez mais sofisticados e exigentes, se esforçavam para expressar ideias e emoções com maior clareza, elegância e originalidade.⁶³

Por outro lado, ao combinar diferentes tipos de informação em uma única tela, o advento da internet fragmenta o conteúdo e atrapalha nossa concentração.⁶⁴ Como uma máquina de poder imensurável, a internet está absorvendo a maioria de nossas outras tecnologias intelectuais. Carr aponta que a rede está se tornando nossa máquina de escrever, nossa máquina de imprimir, nosso mapa

⁵⁹ CARR, *The Shallows*, p. 44.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., p. 45.

⁶² Ibid., p. 63-64.

⁶³ Ibid., p. 75.

⁶⁴ Ibid., p. 91.

e relógio, nossa calculadora, nosso telefone, nosso correio, nossa biblioteca, nosso rádio, nossa TV, nosso cinema, nossa fonte de entretenimento e de trabalho, entre outros.⁶⁵ Consequentemente, a mudança do papel para a tela não somente muda a maneira como lemos um pedaço de papel. Ela também muda o nível de atenção e o grau de imersão de que precisamos para ler. Carr observa que “as distrações em nossas vidas estão se proliferando há muito tempo, mas nunca atingiram um ponto que, assim como a rede, foram programadas para perturbar nossa atenção de modo tão insistente”.⁶⁶

Em resumo, Carr defende a tese de que a tecnologia digital está melhorando nosso raciocínio primitivo (capacidade de realizar múltiplas tarefas e visualizar) ao passo que diminui nossa maneira mais sofisticada de pensar, que nos treinou para sermos pensadores mais atentos. Ele ressalta que as tecnologias intelectuais não são neutras, uma vez que “incorporam uma ética intelectual, um conjunto de suposições sobre como a mente humana funciona ou deve funcionar”.⁶⁷ Os inventores e os usuários de tecnologia raramente reconhecem sua ética intelectual. Carr acredita que a maioria das pessoas minimiza o poder da tecnologia, “acreditando que as ferramentas são artefatos neutros, inteiramente subservientes aos desejos conscientes de seus usuários”.⁶⁸ Deste modo, em vez de ficar ingênuos quanto à suposta neutralidade dessas tecnologias, Carr sugere que devemos estar cientes de que muitas de nossas rotinas de vida seguem caminhos estabelecidos por tecnologias que começaram a ser utilizadas muito antes de nascermos.⁶⁹

Mas afinal, por que os cristãos devem se preocupar com as novas tecnologias digitais? Acredito que muitos cristãos não percebem o quanto suas vidas estão mudando por causa da internet. Assim como a maior parte da sociedade, os cristãos são tentados a ver as tecnologias digitais como instrumentos neutros, esquecendo-se de que essas tecnologias também têm uma ética intelectual enraizada, ou seja, um modo de ser, pensar e agir no mundo que vai contra a fé cristã. Por exemplo, o filósofo cristão James K. A. Smith argumenta que

toda tecnologia é acompanhada por um modo de prática corporal. Portanto, mesmo que o computador seja primariamente um processador de informações, ele nunca reduzirá nosso papel a meros “pensadores”, pois o computador exige algum tipo de interação corporal: se estamos debruçados sobre uma mesa,

⁶⁵ Ibid., p. 83.

⁶⁶ Ibid., p. 113.

⁶⁷ Ibid., p. 45.

⁶⁸ Ibid., p. 46.

⁶⁹ Ibid., p. 47. Smith afirma que “práticas que parecem ser insignificantes podem ter grandes efeitos: pequenos hábitos que parecem ser inofensivos são, de fato, formações disciplinares que começam a reconfigurar nossa relação com o mundo em geral – na verdade, elas começam a construir este mundo”. *Imagining the Kingdom*, p. 143.

colados a uma tela; se estamos olhando para baixo, para um smartphone, nossa atenção desviada dos outros na mesa; ou se estamos encolhidos no sofá, tocando na tela de um tablet, em todos os casos há comportamentos corporais que cada tipo de dispositivo requer. Há muito tempo que a Apple entendeu a natureza corporal dessa interação. Em relação a isso, nós não damos o valor que deveríamos à revolução que as telas de toque nos trouxeram: um novo modo de interação corporal e tátil, um nível de intimidade até então inimaginável com as máquinas.⁷⁰

Smith chama nossa atenção para o que ele chama de “iPhonização da nossa visão de mundo”. Seu argumento básico é que o iPhone nos convida a viver no mundo de um jeito diferente, presumindo que a ferramenta – e, por consequência, o mundo – existe para nos servir e estar sempre à nossa disposição. Smith explica:

O modo de se relacionar com o celular se tornou o modo de se relacionar com o mundo. As práticas de manipular um pequeno dispositivo agora foram expandidas para mostrar como realmente gostaríamos de manipular nosso ambiente para atender às nossas necessidades e estar sujeito aos nossos caprichos. E enquanto ainda não arrastamos nossos dedos na nossa frente para mudar o ambiente, talvez, inconscientemente, começemos a esperar que o mundo se amolde aos nossos desejos, como faz o iPhone. Ou, implicitamente, começo a esperar que eu seja o centro de meus próprios ambientes e que o que me rodeia exista para mim. Em resumo, minha relação com o meu iPhone – que parece insignificante – é prescrita como uma relação “iPhonizada” com o mundo, uma “iPhonização” do meu (da minha visão de) mundo.⁷¹

Considerando a falta de neutralidade das tecnologias digitais e seu impacto em nossa vida moderna, quais seriam os prós e os contras de interagir com elas? Acredito que as tecnologias digitais oferecem diversos benefícios para a vida cotidiana. Em primeiro lugar, a internet está diminuindo a distância dos relacionamentos entre amigos, parentes, nações e pessoas em todo o mundo. Por meio de aplicativos de chamada de vídeo, por exemplo, minha esposa e eu, atualmente residindo nos Estados Unidos, entramos em contato com nossos parentes no Brasil quase todos os dias. Embora essa tecnologia de chamada de vídeo não substitua o relacionamento real que temos com nossa família e nossos amigos, ela realmente nos ajuda a superar a distância – algo impensável para as gerações anteriores.

O fenômeno da internet também é positivo porque nos dá acesso fácil e rápido a volumes de informações sem precedentes. Enquanto escrevo este artigo, tenho acesso a diversos livros antigos sobre puritanismo, a artigos acadêmicos e a pesquisas, tudo isso em uma única plataforma digital. Esses

⁷⁰ SMITH, *Imagining the Kingdom*, p. 142.

⁷¹ *Ibid.*, p. 143.

recursos seriam praticamente inacessíveis, caros e difíceis de encontrar na forma impressa. Por isso, devido ao enorme conteúdo disponível na base de dados virtual, as pesquisas acadêmicas tornaram-se mais rápidas e eficientes.

Ferramentas digitais também são plataformas úteis para comprar e vender produtos. Uma pesquisa realizada em 2000 apontou que somente 22% dos americanos faziam suas compras pela internet. Curiosamente, outra pesquisa feita em 2015 aponta que

aproximadamente 8 em cada 10 americanos fazem compras pela internet: 79% fizeram compras on-line de qualquer tipo, enquanto 51% compraram algo usando um telefone celular e 15% fizeram compras seguindo um link de alguma rede social.⁷²

A participação pública e gratuita da população em assuntos relacionados à sua cidade, ao país e ao planeta sem intermediários como jornais, editoras e similares também é um avanço notável proporcionado pelas tecnologias digitais. Por exemplo, quando alguém deseja expressar sua opinião, seja por escrito, por áudio ou por vídeo, essa pessoa precisa somente ligar seu smartphone e publicar suas convicções políticas, sociais, espirituais ou artísticas no Facebook, Twitter, Instagram ou YouTube. Devido a esse potencial revolucionário e democrático de comunicação, surgiram novos profissionais chamados “YouTubers”. Eles criam conteúdo e são pagos pelo YouTube de acordo com o alcance de suas publicações.

Em geral, as tecnologias digitais são ferramentas rápidas que vieram para ficar. Por mais que tenhamos restrições ao uso indevido da virtualidade ou mesmo em relação ao seu poder de distração, devemos ser cautelosos ao compará-la a um vício. Sherry Turkle aponta que a analogia entre telas e drogas cai por terra devido a outros motivos. Só há uma coisa que você deve fazer se faz uso de heroína: parar de usar heroína. Sua vida está em jogo. Porém, notebooks e celulares não são coisas que devem ser eliminadas. “Elas são fatos da vida e fazem parte de nossas vidas criativas. O objetivo é utilizá-los com melhores intenções”.⁷³

Apesar de a internet e os dispositivos digitais oferecerem diversas vantagens, estudiosos apontam diversos efeitos colaterais. Dividirei essas desvantagens em três categorias: pensar, relacionar-se e agir. Primeiro, os psicólogos do desenvolvimento mostraram os efeitos de diferentes tipos de mídia na inteligência e na capacidade de aprendizado das pessoas. Patricia

⁷² SMITH, Aaron; ANDERSON, Monica. *Numbers, Facts and Trends Shaping the World: Online Shopping and E-Commerce*. Washington, DC: Pew Research Center, 2015, p. 2. Disponível em: <https://www.pewinternet.org/2016/12/19/online-shopping-and-e-commerce>. Acesso em: 24 abr. 2019.

⁷³ TURKLE, *Reclaiming Conversation*, p. 216.

Greenfield, por exemplo, afirma que “toda mídia desenvolve algumas habilidades cognitivas à custa de outras”. Ela acredita que a internet e outras tecnologias baseadas em telas levaram a “um desenvolvimento amplo e sofisticado de habilidades visuais-espaciais”. No entanto, nossas novas habilidades em inteligência visual-espacial andam de mãos dadas com o enfraquecimento de nossas capacidades para o tipo de processamento profundo que desenvolve “a aquisição de conhecimento consciente, a análise indutiva, o pensamento crítico, a imaginação e a reflexão”.⁷⁴ Da mesma forma, os neurocientistas afirmam que a constante mudança de nossa atenção quando estamos on-line pode tornar nosso cérebro mais ágil quando se trata de realizar várias tarefas simultaneamente, mas o aprimoramento dessa capacidade realmente dificulta nossa capacidade de pensar de maneira profunda e criativa. Em outras palavras, o que fazemos quando realizamos várias tarefas simultaneamente é aprender a sermos habilidosos em um nível superficial.⁷⁵ Carr conclui que

Em outras palavras, a rede está nos tornando mais inteligentes apenas se definirmos a inteligência pelos próprios padrões da rede. Se adotarmos uma visão mais ampla e tradicional da inteligência – se pensarmos mais na profundidade do nosso pensamento do que apenas na velocidade – devemos chegar a uma conclusão diferente e consideravelmente mais sombria... É mais provável que você confie em ideias e soluções convencionais em vez de desafiá-las com linhas de pensamento originais.⁷⁶

Em segundo lugar, Turkle acredita que nossos hábitos virtuais têm prejudicado os relacionamentos, sejam eles individuais ou comunitários. De início, ela menciona como nossos momentos de solidão foram desafiados pelo nosso hábito de olharmos para nossas telas em vez de olharmos para dentro de nós mesmos. Sem a solidão, Turkle argumenta que não podemos construir um senso estável de nós mesmos: “Somente quando estamos sozinhos com nossos pensamentos – não reagindo a estímulos externos – é que envolvemos essa parte da infraestrutura básica do cérebro dedicada à construção de um senso de nosso passado autobiográfico estável”, ela observa. A solidão também é relevante para nossos relacionamentos, pois nos permite “interagir com outros e enxergá-los como separados ou independentes. Você não precisa que eles sejam outra coisa senão quem são”. Portanto, se as crianças sempre tiverem estímulos externos, elas não elaboram a solidão. Turkle conclui:

⁷⁴ GREENFIELD, Patricia M. “Technology and Informal Education: What Is Taught, What Is Learned”. *Science* 323, n. 5910 (2009): 69-71. Ver também CARR, *The Shallows*, p. 141.

⁷⁵ CARR, *The Shallows*, p. 140-41. JACKSON, Maggie. *Distracted: The Erosion of Attention and the Coming Dark Age*. Amherst, NY: Prometheus, 2008, p. 79-80.

⁷⁶ CARR, *The Shallows*, p. 141. Ver também TAPSCOTT, Don. *Grown Up Digital*. New York: McGraw-Hill, 2009, p. 108s.

Por isso, hoje não ficamos surpresos quando um jovem fica ansioso longe de seu celular. É provável que ele reclame que está entediado. Desde muitos novos, os jovens foram atraídos por jogos estruturados e pelos objetos brilhantes da cultura digital.⁷⁷

Turkle também aponta como realizar várias tarefas ao mesmo tempo é prejudicial para as relações em casa, com amigos ou parceiros.⁷⁸ No ambiente familiar, ela observa que crianças reclamam de ter que competir com smartphones pela atenção dos pais durante as refeições. “No jantar ou no parque, pais e crianças estão sempre nos seus celulares e tablets. Conversas que aconteciam pessoalmente migraram para o ambiente on-line”.⁷⁹ O mesmo aconteceu com as amizades. Turkle comenta que embora adolescentes tenham demonstrado dificuldade em se expressar pessoalmente, eles parecem ser exatamente o contrário na internet.⁸⁰ Ela usa a narrativa de uma menina do ensino médio para exemplificar esse paradoxo de relacionamento:

Amy quase não troca uma palavra com os garotos na escola ou em festas, mas corre para casa para conversar com eles na internet. Amy diz que, na internet, você pode ‘respirar’, relaxar e planejar o que você vai falar antes de enviar a mensagem.

Turkle explica que, para os adolescentes, conversas frente à frente podem sair do controle, ficarem chatas ou entediadas; no entanto, na internet, eles se sentem mais desinibidos. Portanto, os costumes sociais em torno dos telefones celulares mudaram a maioria das amizades para trocas de mensagens on-line.⁸¹

A tecnologia virtual também traz complicações significativas às conversas do romance moderno, resalta Turkle. Comentando sobre novos aplicativos que promovem o romance virtual, como o Tinder, ela observa que essas ferramentas incentivam o sentimento de que temos uma infinidade de opções de parceiros:⁸²

Elas oferecem um diálogo que muitas vezes não é um diálogo, porque não é incomum que as pessoas conversem pela internet com uma equipe de escritores... Isso também é uma falsa promessa. É fácil pensar que, se você se sente próximo de alguém por causa de suas palavras em uma tela, você entende a pessoa por trás dela. De fato, você pode ter vasto conhecimento sobre muitas coisas, mas não o conhecimento que vem de ter uma conversa com alguém pessoalmente.⁸³

⁷⁷ TURKLE, *Reclaiming Conversation*, p. 61s.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 59-102 (solidão e auto-reflexão), 103-210 (família, amizade e romance), 211-292.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 105.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁸¹ *Ibid.*, p. 142.

⁸² *Ibid.*, p. 180.

⁸³ *Ibid.*, p. 181.

Em terceiro lugar, a virtualidade também desempenha um papel negativo em relação à ação, particularmente em nossa maneira distraída de trabalhar. Usando os exemplos dos advogados, Turkle expõe o conceito de produtividade adotado por jovens profissionais. Para muitos, produtividade é “sentar em frente ao computador, redigir e-mails e organizar coisas; e é isso que nos torna produtivos”. Em contrapartida, ela defende uma causalidade mútua entre sociabilidade e produtividade dos funcionários. Para ela, conversas frente à frente levam à maior produtividade e menos estresse. Por exemplo, “centrais de atendimento são mais produtivas quando os funcionários fazem pausas juntos; equipes de software criam programas com menos bugs quando conversam mais”. Portanto, ela ressalta que nossas interações com outras pessoas nos ajudam a promover novas ideias, desenvolver a originalidade e tornar o local de trabalho mais agradável.⁸⁴

Turkle também destaca os pontos fortes e as limitações do ativismo on-line. Por um lado, ela concorda com o potencial da mídia social em sensibilizar a população para causas políticas e até como um recurso paralelo à mídia tradicional. Por outro, ela menciona como somos tentados a “esquecer a importância da organização, da disciplina e da conversa frente à frente na ação política”. Ela continua: “A política ainda precisa de reuniões que realmente sejam reuniões. Ela ainda precisa de conversas que exijam ouvir, conversas em que você esteja preparado para aprender que uma situação é mais complexa do que você pensava”.⁸⁵ Embora a mobilização virtual tenha um papel importante na maneira atual de se fazer política – conectando pessoas, levantando recursos e dando voz ao povo –, ela não muda a política sozinha. Dessa forma, manter um ativismo on-line desconectado de reuniões, conversas e estratégias presenciais é algo ilusório.

3. DISCIPLINAS DIGITAIS

É possível santificar a tecnologia digital? À luz dos princípios reformados que devem guiar a vida cotidiana e das vantagens e desvantagens apresentadas por estudos recentes, nesta última seção sugiro que o uso da tecnologia digital pelos cristãos requer hábitos de resistência e hábitos de intencionalidade. Devido à falta de neutralidade e ao poder difundido da tecnologia sobre esta geração, é impreterível resistir ao controle formativo que as ferramentas digitais exercem sobre nós. Além disso, o uso intencional da tecnologia digital dentro dos parâmetros da glória de Deus, o bem comum e o uso litúrgico do tempo permitem que os cristãos se envolvam com essas ferramentas de forma legítima.

Smith aponta que usuários de tecnologia podem facilmente subestimar o poder “(de)formativo” dessas ferramentas, envolvendo-se ingenuamente,

⁸⁴ Ibid., p. 250-53.

⁸⁵ Ibid., p. 295-298.

pensando que são os donos da tecnologia quando, na verdade, é a tecnologia que, lentamente, os domina. As mídias sociais, apesar de seus benefícios, podem se tornar o que ele chama de “liturgia desordenada”. Habitar o mundo das mídias sociais significa seguir suas regras.⁸⁶ Inscrever-se no Twitter ou no Facebook, por exemplo, não é “uma decisão neutra de simplesmente empregar um ‘meio’: é se inserir em um ambiente de prática que impõe a nós certos hábitos que moldam nossa visão do mundo – na verdade, eles *criam* nossos mundos”.⁸⁷ Devido a esse *ethos* implícito das tecnologias digitais, os cristãos precisam desenvolver o que Justin Earley chama de “hábitos de resistência”.⁸⁸

Em minha opinião, há pelo menos três tentações às quais os cristãos devem resistir em sua relação com a tecnologia. Primeiro, devemos resistir ao que chamo de tentação da onipresença; segundo, é vital combater a tentação da autoexibição; e, finalmente, sugiro resistência contra o uso ocioso e viciante da tecnologia virtual.

Onipresença. De acordo com Earley, “quando tentamos estar presentes em todos os lugares, acabamos não estando presentes em lugar nenhum”. Plataformas digitais, devido à sua natureza, nos convidam a nos envolvermos com diversas tarefas simultâneas. Apesar da relativa produtividade e velocidade que isso pode nos proporcionar, o hábito de nos envolvermos com diversas tarefas simultaneamente pode nos fazer acreditar que podemos estar em vários lugares ao mesmo tempo. Earley sugere que “é por isso que devemos estar atentos ao uso que fazemos de nossos smartphones. O smartphone é uma ferramenta que nos permite muitas coisas, mas que nunca multiplicará nossa presença”.⁸⁹ De fato, as evidências mostram que aqueles que sucumbem à suposta onipresença inerente às tecnologias digitais acabam vivendo uma “existência fragmentada”. Earley explica:

Pense em todas as maneiras como hoje usamos nossos smartphones para fragmentar nossa presença: trabalhamos durante as férias, verificamos e-mails em um encontro, mandamos mensagens eróticas para alguém que nunca encontraremos, atendemos chamadas enquanto brincamos com nossos filhos, interrompemos o jantar com notificações de notícias, postamos um conflito em vez de conversar com alguém sobre isso, tiramos fotos de pessoas angustiadas em vez de ajudá-las, tiramos fotos de alguém sem o seu consentimento, assistimos a vídeos de alguém que não quer ser visto, expomos nossa vida em um mural para “estar com todos”, exceto com as pessoas que realmente estão ao nosso lado. Esses são exemplos de presença “fragmentada”, e eles são muito prejudiciais, tanto para nós quanto para o nosso próximo.⁹⁰

⁸⁶ SMITH, *Imagining the Kingdom*, p. 148.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁸⁸ EARLEY, *The Common Rule*, p. 64.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 66-7.

Autoexposição. Os cristãos também são tentados a viver no que eu chamo de “idolatria da autoexposição”. Indo contra a busca da glória de Deus ou do bem comum, muitos usuários da internet dedicam sua vida a conseguir likes no Facebook, Instagram, Twitter, ou visualizações em seus canais no YouTube. O próprio mecanismo das mídias sociais nos tenta a identificar nosso valor como seres humanos a partir do número de *visualizações, curtidas e compartilhamentos* de nossos textos, fotos ou vídeos. Como Smith menciona, vivemos em uma era governada por um individualismo expressivo. Entretanto, com a expansão das mídias sociais, parece que “todo espaço é um espaço de ‘autoexposição mútua’”. Como resultado, todo espaço é uma espécie de câmara de eco visual. Não somos mais vistos fazendo algo; estamos fazendo algo para sermos vistos”.⁹¹ Portanto, para a saúde de todos, especialmente para manter uma espiritualidade cristã saudável, devemos resistir à tentação de viver nossas vidas em uma busca idólatra por likes, visualizações e compartilhamentos.

Ociosidade e vícios. Adultos americanos gastam mais de 11 horas por dia assistindo, lendo, ouvindo ou simplesmente interagindo com mídias sociais.⁹² Parece inevitável não passarmos tanto tempo usando tecnologias digitais – alguns “ambientes de trabalho virtuais”, por exemplo, exigem praticamente 100% do tempo de seus funcionários dedicados a essas tecnologias. Agora, deixando de lado o uso profissional da tecnologia digital, é perceptível que nossa interação com o mundo digital pode facilmente se tornar tempo investido em coisas insignificantes. Smith chama essa inclinação das mídias de “pedagogia da insignificância”. Ele aponta que a vida virtual parece carregar uma narrativa sobre o que é realmente importante para a vida. Contra essa ética virtual, Smith sugere que o que as mídias chamam de “essencial” é, na verdade, tempo desperdiçado com coisas superficiais.

E enquanto habitamos esses mundos virtuais – clicando por aí, atualizando nossos “status” a cada cinco minutos e verificando os dos outros, afixando postagens em nossos murais, distribuindo “likes” para os outros verem – somos lenta e secretamente incorporados a um corpo político que tem a sua própria visão do florescimento humano: conexões rasas para autogratificação e autocongratulação instantâneas. E tudo isso acontece justamente porque não paramos para pensar sobre isso.⁹³

Devido ao seu potencial escravizador e de superficialidade do mundo virtual, os cristãos também devem resistir à tentação da ociosidade e do vício

⁹¹ SMITH, *Imagining the Kingdom*, p. 146.

⁹² KATSINGRIS, Peter. *The Nielsen Total Audience Report, Q1 2018*. New York: The Nielsen Company, 2018, p. 4. Disponível em: <https://www.nielsen.com/content/dam/corporate/us/en/reports-downloads/2018-reports/q1-2018-total-audience-report.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2019.

⁹³ SMITH, *Imagining the Kingdom*, p. 148.

em tecnologia. Para santificar todas as nossas atividades da vida cotidiana, é crucial abraçar uma teologia cristã do tempo. Segundo os reformadores, nosso tempo precisa ser vivido e administrado como adoração; ou seja, todos os nossos atos rotineiros (acordar, orar, estudar, trabalhar, comer, conversar, descansar, etc.) funcionam como atos litúrgicos que expressam nosso amor e devoção a Deus.

A meu ver, parece que um “jejum virtual” ou uma “dieta virtual” sejam essenciais para equilibrar nossa liturgia cotidiana. Earley sugere três disciplinas que podem nos ajudar a lidar com o potencial de distração dos smartphones. Primeiro, ele nos instrui a desligar nossos telefones na presença de amigos e familiares. Em suas palavras, “precisamos reconhecer que nossos telefones são cuidadosamente projetados para captar nossa atenção”. Por esse motivo, “temos que nos esforçar para controlá-los, porque eles não se controlam, e adorariam nos controlar”.⁹⁴ Em segundo lugar, Earley nos incentiva a desligar nossos telefones no trabalho. Na era dos smartphones, a capacidade de resistir à distração não está apenas se tornando “a habilidade profissional mais importante”, diz ele, “mas também é uma questão de amarmos ou não o nosso próximo por meio de nosso trabalho”. Por fim, Earley sugere que desliguemos nossos telefones para buscar o silêncio. Como psicólogos afirmaram, ele defende que nossa dificuldade com períodos de solidão está relacionada ao desconhecimento de quem nós somos. Ele diz: “Ficar pacificamente em silêncio requer conhecer sua alma, saber quem você realmente é e estar fundamentalmente bem e em paz com isso. É exatamente por isso que o evitamos; não sabemos quem realmente somos”.⁹⁵

Entretanto, resistir ao poder das tecnologias digitais não é suficiente. Para desenvolver um engajamento saudável com o mundo virtual, é necessário articular nosso relacionamento com essas ferramentas a partir dos parâmetros da glória de Deus e do bem comum. Antes de tudo, é necessário reconhecer que a internet está, por exemplo, recheada de informações contrárias a Deus e ao bem comum. As evidências mostram que as mídias sociais podem nos levar a competir por popularidade com nosso próximo ou simplesmente porque pensamos que nossa crença é a certa. Infelizmente, a atmosfera virtual é permeada diariamente de publicações de conteúdo sexual, agressivo e discursos de ódio. Pessoas que parecem inofensivas mostram seus lados obscuros quando estão por trás da tela de um smartphone. Como elas “se sentem seguras” na atmosfera on-line, algumas pessoas mostram comportamentos inacreditáveis – talvez até para si próprias.

⁹⁴ EARLEY, *The Common Rule*, p. 67s.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 73.

Para enfrentar esse problema, os cristãos devem usar tecnologias digitais com propósito. Acredito que as ferramentas virtuais podem ser produtivas se utilizadas sem excesso e para dois propósitos dignos: para a glória de Deus e para o bem comum. Um princípio que pode ser promissor para esse envolvimento construtivo é que, a fim de santificar suas atividades virtuais, os cristãos podem criar mais conteúdo em vez de somente consumi-lo. Ser um criador de “conteúdo santo” na internet pode ser descrito de vários modos. Devemos nos perguntar: “Como posso glorificar a Deus e beneficiar outras pessoas utilizando a internet?” Em termos de produção de vídeo, respostas a essa pergunta podem ir desde a criação de um canal no YouTube para compartilhar a palavra de Deus até ensinar alguém a fazer uma torta de maçã. Independentemente do conteúdo, o que vai torná-lo legítimo é a busca da glória de Deus e do bem comum.

Para redes sociais mais focadas em fotos, como o Instagram, os cristãos podem expor menos seus corpos e mais as suas ideias e valores por meio da arte, ou por meio de algo que, de alguma forma, nos leve a pensar no bem do próximo e na elevação de Deus. De fato, nunca foi tão importante pensar na exortação de Paulo para glorificar a Deus com nosso corpo do que atualmente, nos tempos digitais (1Co 6.20). Apesar de não substituírem o poder e o valor dos livros, as plataformas digitais são ferramentas valiosas para publicar nossas ideias e reflexões sobre diversos assuntos, bem como testemunhos sobre nossa jornada espiritual. Os conselhos de Paulo se aplicam a essa nova realidade: “julgai todas as coisas, retende o que é bom; abstende-vos de toda forma de mal” (1Ts 5.21-22).

Finalmente, nosso entretenimento virtual precisa ser intencionalmente orientado. Nosso lazer individual não pode ser o único ato litúrgico de nossa vida; caso contrário, torna-se idolatria. O entretenimento legítimo deve ser incentivado na medida em que faz parte do todo. Uma boa liturgia da vida cotidiana implica períodos de silêncio e solidão, oração, conversas espirituais e construção de relacionamentos, trabalho árduo, cuidados com o corpo, descanso, sono e coisas do gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, argumentei que a doutrina reformada da vida comum continua sendo um princípio promissor a ser aplicado aos recentes desafios da vida virtual. Apresentei as razões, os objetivos e a metodologia básica que os puritanos ingleses ofereceram em seu tempo para um engajamento santo com a vida ordinária.

No geral, as ferramentas digitais são benéficas como expressões da criatividade humana, mas também possuem um *ethos* poderoso e intrínseco que pode prejudicar nossa maneira cristã de viver no mundo. Para lidar com esse problema, defendi uma resistência digital necessária para evitar alguns vícios naturais dessa plataforma e ofereci parâmetros para o uso cristão intencional das tecnologias digitais.

Ainda temos um longo caminho pela frente no que diz respeito ao nosso engajamento com o mundo virtual. Futuras pesquisas podem enfocar como a vida digital não deve controlar nosso modo de ser no mundo tendo como pressuposto que a ética cristã é baseada na encarnação, e não na abstração imposta pela virtualidade (1Jo 1.1-4). Deus nos chama para viver em um mundo onde devemos colocar Cristo no centro de tudo, atentando para o modo como ele viveu como nossa maior inspiração. Vivemos para ele, para o bem comum, e não para nós mesmos ou para nossos próprios interesses.

ABSTRACT

This article aims to answer the following question: How should Christians engage with digital technologies? The author argues that the doctrine of ordinary life developed by the Reformers remains promising when applied to the recent dilemmas of the digital age. First, the article introduces the Reformed doctrine of vocation designed for holy interaction in the world. Then the author defines the concept of digital technology and presents the challenges imposed by it. Finally, the author suggests some digital disciplines to guide the Christian use of digital technologies intentionally. In general, the author recognizes the usefulness of digital technologies as expressions of human creativity, without being naive in the face of their dangerous and idolatrous potential.

KEYWORDS

Common life theology; Doctrine of Christian vocation; Technology; Digital technologies; Christian life; Reformed worldview.

IDE OU INDO? IGREJAS MISSIONAIS E O USO DO PARTICÍPIO NA GRANDE COMISSÃO DE MATEUS 28.19

*Chun Kwang Chung**

RESUMO

O verbo *πορευθέντες* sempre foi traduzido por “ide”, no imperativo, nas versões da diversas sociedades bíblicas. Recentemente isso tem sido questionado, sendo substituído por “indo” (gerúndio) e gerando implicações missiológicas fundamentais para o entendimento da Grande Comissão. Essa interpretação tem sido popularizada pelos proponentes dos ministérios de discipulado nas igrejas e pelo movimento de igrejas missionais. O presente artigo busca reiterar que os tradutores estavam corretos ao traduzir o particípio *πορευθέντες* como imperativo, “ide”, pois gramaticalmente ele toma emprestado do verbo principal essa característica.

PALAVRAS-CHAVE

Grande Comissão; Missões; Discipulado; Ide; Imperativo; Particípio; Natureza da Missão.

INTRODUÇÃO

O imperativo “*Ide*” de Jesus no texto da Grande Comissão em Mateus 28.19 tem sido substituído pelo gerúndio “*Indo*” em publicações mais recentes, trazendo implicações missiológicas importantes para a igreja.¹ Com a vog

* Professor assistente de missões no CPAJ e pastor da Igreja Presbiteriana Metropolitana de Alphaville. Bacharel em Teologia pelo Seminário JMC e em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu. Mestre em Novo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School e doutor em Estudos Interculturais pelo Reformed Theological Seminary.

¹ MARSHALL, Colin e PAYNE, Tony. *A Treliça e a Videira: A Mentalidade do Discipulado que Muda Tudo*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2015. OAK, John Han Hum. *Chamada para Acordar o Leigo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. AMORESE, Rubem. *Fábrica de Missionários: Nem Leigos,*

missional ganhando destaque no evangelicalismo, o “*Ide*” cai em desuso, implicando um chamado não mais limitado ao vocacionado em missões, mas com uma aplicabilidade universal aos crentes comuns. Em outras palavras, todos os cristãos deveriam procurar fazer discípulos onde quer que estejam, sem a necessidade de intencionalmente ir até os perdidos. A justificativa e o embasamento por detrás dessa perspectiva estaria no verbo μαθητεύσατε (“faça discípulos”) conjugado no modo imperativo, fazendo deste o verbo principal que controla toda a sentença e tornando os demais verbos subordinados. Sendo assim, o “*Ide*” faria parte dos demais verbos no particípio grego na frase e a Grande Comissão seria reinterpretada como “*Faça discípulos*, indo, ensinando e batizando”.

Robert Culver já defendia esse tipo de exegese na década de 60, ironizando as pregações sobre Mateus 28.19 que buscavam despertar vocações nas igrejas.

A exposição comum, expressa em mil sermões missionários é algo assim: O primeiro passo em cumprir a grande comissão é ir – para aqueles que não ouviram, aos confins da terra. Se você não pode ir, o próximo passo é ajudar alguém a ir e orar por ele... É opinião deste autor que esse entendimento comum é ingênuo e em parte errôneo... A comissão é para fazer discípulos de qualquer nação assim como de todas as nações. Fazer discípulos na própria nação em que você vive. Você não precisa ir a algum lugar para realizar o projeto da grande comissão.²

A discussão fica ainda mais séria quando vemos exegetas e missiólogos renomados enfatizarem o “fazer discípulos” em detrimento do “*ide*”.³ O artigo “Missões e sintaxe grega em Mateus 28.19”, de Carl Bosma, é útil para entender as quatro posições interpretativas existentes,⁴ mas o presente artigo busca analisar as consequências do movimento missional com sua ênfase no discipulado.

Nem Santos. Viçosa, MG: Ultimato, 2008. BARROS, Wilson Tadeu. *Teologia da Missão*. Londrina, PR: Descoberta, 2003.

² CULVER, Robert D. What is the church’s commission: Some exegetical issues in Matthew 28:16-20. *Bibliotheca Sacra* 125, n. 499 (1968): 239-253, p. 243-244, 252. Esta posição foi rebatida com veemência por Cleon Rogers em “The Great Commission”, *Bibliotheca Sacra* 130 (1973): 258-267.

³ MALINA, Bruce J. The Literary Structure and Form of Matt. XXVIII.16-20. *NTS* 17 (1970), p. 90; O’BRIEN, Peter T. The Great Commission of Matthew 28:18-20 – A Missionary Mandate or Not? *Evangelical Review of Theology* 2 (1978), p. 261 (artigo publicado antes no *Reformed Theological Review* 35 (1976): 66-71); KINGSBURY, Jack Dean. The Composition and Christology of Matt 28:16-20. *JBL* 93 (1974), p. 576. O’BRIEN, The Great Commission of Matthew 28:18-20, p. 254-267; e HENDRICKX, Herman. *Resurrection Narratives of the Synoptic Gospels*. Studies in the Synoptic Gospels. Londres: Geoffrey Chapman, 1978, p. 56. BOSCH, David J. The Structure of Mission: An Exposition of Matthew 28:16-20. In: SHENK, Wilbert R. (Org.). *Exploring Church Growth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983, p. 230; idem. *Missão Transformadora*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 66.

⁴ BOSMA, Carl J. Missões e sintaxe grega em Mateus 28.19. *Fides Reformata* XIV-1 (2009): 9-31.

1. O DISCÍPULADO E AS MISSÕES SÃO CONFLITANTES?

O discipulado está em voga nas igrejas e a nova onda após o crescimento numérico explosivo das igrejas em células tem sido focar no amadurecimento espiritual do indivíduo. Os programas de discipulado têm se multiplicado e grandes igrejas com estruturas pedagógicas bem elaboradas passaram a ganhar muita visibilidade.⁵ Neste aqodamento, uma tensão até então inexistente entre discipulado e missões começa a ganhar força. Um desses métodos de discipulado traz:

De fato, o participio seria melhor traduzido por “quando você for” ou “à medida que você vai”. A comissão não é fundamentalmente sobre missões em algum lugar de outro país. É uma comissão que torna o fazer discípulos a agenda e a prioridade normal de cada igreja e de cada discípulo cristão.⁶

Até mesmo importantes missiológos como David Bosch abraçaram essa mudança de paradigma: “Três termos na ‘Grande Comissão’ resumem a essência da missão para Mateus: fazer discípulos, batizar, ensinar”.⁷ Na literatura devocional não é incomum encontrar afirmações que replicam o mesmo paradigma. Um autor brasileiro diz: “Ainda que o ‘Ide’ tenha sido destacado, enfatizando a importância do deslocamento geográfico, o fato é que o único imperativo é o ‘fazei discípulos’. O ‘Ide’ deve também ser traduzido como gerúndio (‘indo’) porque não é imperativo”.⁸

Ao se afirmar que “fazer discípulos” é a essência da missão e que “ao enfatizar o verbo principal, nenhuma idéia de ‘ir’ precisa estar presente”,⁹ isso é justamente o contrário do fundamento das missões.

2. O PARTICÍPIO NAS GRAMÁTICAS INTRODUTÓRIAS AO GREGO

Um dos motivos da interpretação equivocada de Mateus 28.19 está na limitação que as gramáticas introdutórias possuem em seu escopo. Apenas o uso adjetival e adverbial do participio são abordados nessas gramáticas, enquanto que o Novo Testamento traz outros usos que são tratados em gramáticas intermediárias ou avançadas. Geralmente o estudante comum dá por concluídos

⁵ “9 Marks”, da Capitol Hill Baptist Church; “Life on Life”, da Perimeter Presbyterian Church; “A Chamada para acordar o Leigo (CAL)”, da Sarang Community Church; “Two ways to live”, da St. Matthias Church (A Treliça e a Videira).

⁶ MARSHALL e PAYNE, *A treliça e a videira*, p. 19.

⁷ BOSCH, *Missão transformadora*, p. 92.

⁸ BARROS, Wilson Tadeu. *Teologia da Missão*, p. 19.

⁹ MALINA. *The Literary Structure and Form of Matt*, p. 90.

os seus estudos do grego no nível básico, a não ser que busque se aprofundar por conta própria ou procure uma especialização.

Nos seminários teológicos brasileiros, o livro-texto mais utilizado nas aulas é a gramática *Noções do Grego Bíblico*, dos autores Lourenço Stelio Rega e Johannes Bergmann. Os autores tratam do assunto “A oração subordinada circunstancial” do particípio adverbial grego assim: “Descrivendo as circunstâncias em que é realizada a ação do verbo principal, um particípio pode ter vários sentidos: temporal, moral, causal, condicional, concessivo ou final”.¹⁰ Uma informação importante é dada na mesma seção na observação nº 3, onde se diz: “O tempo usado para o verbo que traduz o particípio depende tanto do tempo do particípio quanto do tempo do verbo principal”.¹¹ A mesma ideia é reforçada no ponto 24.2:

O tempo verbal do particípio expressa apenas a qualidade da ação, sem ter significado temporal. Os detalhes temporais, i.e., o momento em que ocorre a ação expressa pelo particípio, devem ser deduzidos do contexto, principalmente da relação que o particípio guarda com o verbo principal, ao qual está subordinado.¹²

As informações gramaticais acima apontam para a direção correta, mas não desenvolvem mais o assunto. O estudante é levado a entender que a correta tradução do verbo particípio *πορευθέντες* é mesmo “indo”. Essa limitação não pode ser considerada uma falha das gramáticas introdutórias, mesmo porque são propriamente noções e introduções num primeiro contato com a língua.

2.1 A flexibilidade do particípio adverbial do aoristo

Outra possível explicação para as diferentes interpretações está na flexibilidade do particípio adverbial do aoristo. William Mounce menciona um exemplo no texto de Atos 19.2. A pergunta que Paulo faz aos discípulos em Éfeso: *Εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες* (“Vocês receberam o Espírito Santo quando creram?”, ARA) é traduzida na versão King James Americana como “vocês receberam Espírito Santo depois de terem crido?” Os pentecostais utilizam essa interpretação, enquanto que os tradicionais afirmam a simultaneidade do ato. Qual a conclusão do autor?

É essencial reconhecer que ambas se baseiam em maneiras legítimas de entender o emprego do particípio adverbial do aoristo no grego coinê. Mesmo no seu contexto, é praticamente impossível preferir uma à outra, e as considerações teológicas geralmente determinam qual a interpretação a ser escolhida.¹³

¹⁰ REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico*: gramática fundamental. 3. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 225.

¹¹ *Ibid.*, p. 226.

¹² *Ibid.*, p. 235.

¹³ MOUNCE, William D. *Fundamentos do grego bíblico*: livro de gramática. São Paulo: Vida Acadêmica, 2009, p. 310.

O verbo no particípio aoristo πιστεύσαντες é usado adverbialmente pelo verbo principal ἐλάβετε, assim como πορευθέντες está subordinado a μαθητεύσατε em Mateus 28.19.

A regra básica que as gramáticas introdutórias trazem é um tanto genérica: “A ação expressa pelo particípio deve ser deduzida do contexto, principalmente da relação que o particípio guarda com o verbo principal”.¹⁴ Isso é compreensível dado o propósito de introduzir o estudante nas estruturas gramaticais elementares do Coine. Mas mesmo aplicando essa regra básica teríamos base suficiente para afirmar que a melhor tradução é “quando creram”, pois o verbo principal ἐλάβετε expressa uma ação definida e pelo contexto Paulo se supreende com o fato de os discípulos de Éfeso não terem recebido o Espírito Santo no momento em que creram.

A característica da flexibilidade do particípio aoristo de πορευθέντες poderia levar a tradução para várias direções, como:

“Depois de terem ido”, fazei discípulos.

“Ao irem”, fazei discípulos.

“Tendo ido”, fazei discípulos.

“À medida que forem”, fazei discípulos.

“Quando forem”, fazei discípulos.

2.2 O particípio de circunstância atendida

O texto da Grande Comissão melhor se enquadra como um particípio de circunstância atendida. Ela faz parte de uma terceira categoria lado a lado com o uso adverbial mais comum e o uso adjetivo. A definição do seu uso é “comunicar uma ação que, em algum sentido, é coordenada com o verbo finito. Nesse respeito não é dependente porque é traduzido como um verbo. Ainda assim, é semanticamente dependente, porque não pode existir sem o verbo principal”.¹⁵ É como se o verbo no particípio montasse no verbo principal assumindo o seu modo verbal.

De acordo com Daniel Wallace, existem cinco características peculiares ao particípio de circunstância atendida:

1. O tempo do particípio está no aoristo.
2. O tempo do verbo principal também está no aoristo.
3. O modo do verbo principal está no imperativo ou indicativo.
4. O particípio irá preceder o verbo principal – na ordem das palavras e no tempo do evento.

¹⁴ REGA; BERGMANN. Noções do grego bíblico. p 235.

¹⁵ WALLACE, Daniel B. *Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the new testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996, p. 640.

5. Participios de circunstância atendida ocorrem frequentemente em narrativas.¹⁶

Se observarmos o texto de Mateus 28.19, constataremos que a frase possui cada uma das cinco características listadas acima:

- (1) πορευθέντες é um participio no tempo aoristo.
- (2) μαθητεύσατε está no aoristo.
- (3) μαθητεύσατε está no modo imperativo.
- (4) πορευθέντες vem antes de μαθητεύσατε na oração.
- (5) A Grande Comissão no evangelho de Mateus faz parte do gênero narrativa.

A conclusão e comentário de Wallace é que:

Não existe um bom fundamento gramatical para dar ao participio uma mera ideia temporal. Tornar πορευθέντες num participio adverbial seria tornar a Grande Comissão numa Grande Sugestão. Virtualmente em todas as ocorrências na literatura narrativa do aoristo participio + o aoristo imperativo envolve um participio de circunstância atendida. Em Mateus em particular, toda outra ocorrência do aoristo participio de πορεύομαι seguido do verbo principal no aoristo (seja no indicativo ou imperativo) é claramente uma circunstância atendida.¹⁷

Vejamos outros exemplos de participios de circunstância atendida que aparecem no próprio evangelho de Mateus:

Mateus 2.13

Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον,

Levante-se, tome o menino e a sua mãe e *fuja* para o Egito

Mateus 9.13

πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν

Ide, porém, e *aprendei* o que significa

Mateus 9.18

Ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν: ἀλλὰ ἐλθὼν ἐπίθεε τὴν χεῖρά σου ἐπ' αὐτήν, καὶ ζήσεται.

¹⁶ Ibid., p. 642.

¹⁷ Ibid., p. 645.

Minha filha faleceu agora mesmo; mas **vem**, *impõe* a mão sobre ela, e viverá

Mateus 11.4

Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε
Ide e anunciai a João o que estais ouvindo e vendo

Mateus 17.27

πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον
vai ao mar, lança o anzol

Mateus 28.7

καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἶπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν,

Ide, pois, depressa e *dize* aos seus discípulos que ele ressuscitou dos mortos

Nessas instâncias o participio ganha força imperativa, pois toma o aspecto do verbo principal assumindo a semântica do mesmo.

3. IDE COM FORÇA IMPERATIVA E SUAS IMPLICAÇÕES

“Embora continue verdade dizer que a principal força imperativa repousa em ‘fazei discípulos’, e não em ‘ide’, em um contexto que exige que esse ministério se estenda a ‘todas as nações’, é difícil acreditar que o ‘ide’ perdeu toda força imperativa”.¹⁸ Uma vez estabelecido que *πορευθέντες* é um participio de circunstância atendida com força imperativa, podem ser levantadas outras implicações exegéticas importantes que afetam diretamente a prática missionária da igreja.

3.1 Sentido de urgência

Na verdade, ao ser colocado no início da sentença, o “ide” traz uma ideia de prioridade e presteza, pois a função sintática de cada palavra no grego não é determinada pela ordem na frase como no português, e sim pela sua terminação. Em outras palavras, a ordem da palavra na frase segue critérios estilísticos e de ênfase.

Aqui o verbo “ir” (“ide”) está relacionado ao verbo principal, “discipular”. Os dois juntos se referem a uma só ação, ou seja, fazer discípulos. O “ide” serve como reforço à ação expressa em “fazei discípulos”, acrescentando um sentido

¹⁸ CARSON, D. A. *The expositor's Bible commentary: with the New International Version*. Grand Rapids: Zondervan, p. 595.

de urgência. Poderíamos traduzir assim: “ide fazer discípulos”, ou numa forma mais coloquial: “vá fazer discípulos!”.¹⁹

A ideia de urgência trazida pela combinação do particípio aoristo com o imperativo aoristo é um recurso estilístico comum no Novo Testamento:

Particípios aoristos são postos junto a imperativos aoristos, eles adicionam **urgência** ao verbo principal. Um exemplo claro é a ordem secreta de Herodes aos magos em Mateus 2.8: πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου... Nesse exemplo, a cláusula introdutória no verso 8 (καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ) indica que era necessário viajar e o verso 9 reporta que os magos foram (οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν). A segunda característica é que particípios aoristos postos junto a imperativos aoristos se referem a tarefas específicas necessárias ao cumprimento do imperativo. Por exemplo, no mandamento de Jesus aos discípulos em Mateus 21.2.²⁰

Grant G. Osborne diz que “‘ide’ é um ato operativo, pois o povo de Deus não deveria mais ficar em Jerusalém e ser o tipo ‘mostrar e falar’ para as nações, mas eles deveriam ir e levar ativamente a mensagem às nações”.²¹ Ele também acrescenta:

O particípio circunstancial “ide” seguido pelo verbo principal é um traço estilístico comum de Mateus e torna-se em efeito outro imperativo, “Ide e fazei discípulos”. De fato, os dois particípios que seguem (“batizando” e “ensinando”) são também circunstanciais e imperativos em força.²²

3.2 Mobilidade escatológica

A ênfase injustificada no “fazer discípulos” aleija justamente o aspecto escatológico da teologia do texto que marca a chegada da pregação do evangelho a todas as nações como fora prometida aos profetas no Antigo Testamento (Sl 2; 9.11; 22.26-28; Is 2.3; 5.26; 49.6; Jr 31.10; Ez 36.22; Hq 2.14; Ml 1.10-11). A morte e especialmente a ressurreição do Messias raíficam sua autoridade sobre as nações, comissionando com investidura real a sua igreja. Efésios 1.20-22 diz:

Ele exerceu esse poder em Cristo, *ressuscitando-o* dentre os mortos e fazendo-o sentar à sua direita nas regiões celestiais, *acima de todo* principado, potestade, poder, domínio e de todo nome que se possa mencionar, não só no presente

¹⁹ CARRIKER, Timóteo. *A visão missionária na Bíblia: uma história de amor*. Viçosa, MG: Ultimato, 2005, p. 95.

²⁰ BOSMA, Missões e sintaxe grega em Mateus 28.19, p. 12.

²¹ OSBORNE, Grant R. *Matthew*. Zondervan Exegetical Commentary on The New Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan, p. 430.

²² Ibid.

século, mas também no vindouro. E sujeitou todas as coisas debaixo dos pés de Cristo e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, *o deu à igreja*.

O autor escolheu o verbo grego *poreuthentes*, que significa “partir”, “deixar”, “cruzar fronteiras” – fronteiras sociológicas, raciais, culturais e geográficas. Esse aspecto é o mais importante para aquele que tem sobre si a tarefa de comunicar o evangelho... O verbo *poreuomai* nesse texto lembra à Igreja cristã primitiva o Jesus peripatético que com seus discípulos estava sempre cruzando fronteiras a fim de alcançar alguém.²³

Se de alguma forma os profetas previam que as nações viriam em proclamação a Sião nos últimos dias (Is 2.3; 60.3; Jr 3.17; Mi 4.2; Zc 8.20-23), na ocasião do Pentecostes isso acontece quando “homens piedosos vindo de todas as nações debaixo do céu” (At 2.5) estavam reunidos em Jerusalém. A partir dali o evangelho vai ser levado por evangelistas e pela dispersão da igreja perseguida.

Nós devemos primeiro ler essa comissão em seu contexto histórico, não de uma perspectiva do leitor do final do século XX. Esses apóstolos da igreja prestes a ser inaugurada não se moveram de Jerusalém até depois do martírio de Estevão. A razão dessa reticência era em parte por causa do seu contexto judaico. Como judeus eles eram etnocêntricos em sua evangelização... Em muitos aspectos, o livro de Atos é uma narração detalhada de como esses apóstolos cumpriram a ordem de Mateus 28.19-20.²⁴

A ordem de Jesus é endereçada não a indivíduos, mas à igreja como um todo. Ela tem a função de ensinar e batizar. Nesse aspecto, o movimento das igrejas missionais traz algo positivo resgatando o sacerdócio universal de todos os crentes. Mas é necessário entender que o escopo da missão não pode ser limitado apenas às pessoas que estão no convívio social de cada cristão, mas que o movimento de ir a fim de pregar aos que estão fora e longe é o ponto fundamental do verbo *poreuthentes*.

Os outros dois participios (*βαπτίζοντες*, *διδάσκοντες*) não devem ser tomados como circunstância atendida. Primeiro, eles não se encaixam no padrão normal de participio de circunstância atendida (eles estão no tempo presente e vêm depois do verbo principal). Segundo, eles fazem sentido como participios de meio, i.e., os meios pelos quais os discípulos fariam discípulos eram batizar e ensinar.²⁵

²³ VERKUYL, Johannes. “A Base Bíblica do Mandato Missionário Mundial”. In: WINTER, Ralph D.; HAWTHORNE, Steven; BRADFORD, Kevin. *Perspectivas no Movimento Cristão Mundial*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 80.

²⁴ WALLACE, *Greek grammar beyond the basics*, p. 645.

²⁵ Ibid.

3.3 *Ide pregai*

Não basta apenas ir, pois o “ide” não é um fim em si mesmo. A categoria “missionários de presença” que vão até lugares distantes e não pregam o evangelho é um contrassenso. Pregar é essencial e a missão jamais pode ser reduzida ao estar fisicamente presente num campo missionário para que o testemunho de vida fale por si só. A declaração de Francisco de Assis é teologicamente equivocada quando diz: “Pregue o evangelho em todo tempo. Se necessário use palavras”. “É a tarefa de chamar pessoas para seguir a Cristo, portanto, e não a ação de se deslocar que é importante. A obra missionária é a ação de trazer pessoas para Jesus, para o senhorio de Cristo, onde quer que estejam”.²⁶

Pregar, fazer discípulos, testemunhar de Cristo são sinônimos nas passagens em que Cristo comissiona sua igreja para o “ide”. “Da perspectiva estratégica da missão, é importante lembrar que a Grande Comissão é preservada de diversas formas complementares, que, juntas, só podem ser frustradas com considerável ingenuidade exegética (e.g., Lc 24.45-49; Jo 20.21; At 1.8)”.²⁷ Nas palavras de Peter O’Brien:

Se “ir” não é enfatizado e “fazer discípulos” recebe a proeminência, então claramente isto se refere aos cristãos em geral. O termo “comissão missionária” ou “mandato missionário” limita sem necessidade o significado da frase. O termo “Grande Comissão” é apropriado, desde que entendido como uma referência a levar homens e mulheres a se submeterem a Jesus como Senhor, a se tornarem seus discípulos, onde quer que se encontrem.²⁸

ABSTRACT

The verb *πορευθέντες* has always been translated as “go”, in the imperative, in many Bible versions. Recently this has been questioned, being substituted by “going” and generating fundamental missiological implications to the understanding of the Great Commission. This interpretation has been popularized by the proponents of discipleship ministries and by the missional church movement. The present article seeks to reiterate that the translators were right when accepting the participle *πορευθέντες* as the imperative “go”, for grammatically it borrows this characteristic from the main verb.

KEYWORDS

Great Commission; Missions; Discipleship; Go; Imperative; Participle; Nature of mission.

²⁶ CARRIKER, *A visão missionária na Bíblia*, p. 95.

²⁷ CARSON, *The Expositor's Bible commentary*, p. 595.

²⁸ O'BRIEN, P. T. Great commission of Matthew 28:18-20: a missionary mandate or not? *The Reformed Theological Review*, v. 35, n. 3 (1976), p. 66-78, p. 261.

O CONCEITO DE ESTADO NA COSMOVISÃO REFORMADA: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS E IMPLICAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS

*Emerson de Arruda**

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo geral analisar o conceito de Estado a partir da cosmovisão reformada ou da perspectiva teológica calvinista. Nesse sentido, elabora uma reflexão sobre a origem do Estado, considerando a concepção teológica do reformador francês João Calvino, ao mesmo tempo interligando-a com a produção literária do neocalvinismo norte-americano. Discute, ainda, o papel do Estado nesse enquadramento teórico-filosófico, os efeitos teológicos dessa instituição sob o viés reformado e suas implicações político-sociais.

PALAVRAS-CHAVE

Estado; Magistrado civil; Cosmovisão reformada; Neocalvinismo; Política.

1. O ESTADO: DA ANTIGUIDADE À ERA MODERNA

A definição de Estado nos dá a possibilidade de construir uma jornada singular quanto à compreensão da natureza, do surgimento histórico e do

* Doutor em História e mestre em Educação pela Universidade Federal do Mato Grosso, especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional pelas Faculdades Afirmativo, licenciado em Pedagogia pela UNITERRA e em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e pela Faculdade Teológica Sul Americana, licenciando em História pela UNICESUMAR. É pastor da Congregação Presbiteriana Luz e Vida em Rondonópolis (MT). Atua como professor de Filosofia na rede privada de ensino da Educação Infantil à Educação Universitária. Seu campo de pesquisa envolve: História do protestantismo, Filosofia da educação, Educação cristã, Educação em valores, A natureza da escola, Protestantismo matogrossense e Ética e sociedade.

próprio papel dessa organização no desenvolvimento da sociedade. Longe de construir um histórico minucioso quanto ao assunto, o desafio deste tópico é apresentar uma síntese introdutória de caráter didático que nos permita vislumbrar a importância e a complexidade dessa instituição como objeto de estudo.

O ponto de partida nesse processo investigativo tem como marco referencial o mundo greco-romano com a sua racionalidade filosófica e com a força espiritual de seus emblemas. Tanto a *polis* grega quanto a *res publica* romana evocavam elementos simbólicos significativos na produção de uma lógica governamental em que as cidades-estados com suas peculiaridades culturais engendraram aquilo que se tornou o modelo dos regimes democráticos contemporâneos.

Deste modo, na Antiguidade, a filosofia platônica foi responsável pela idealização de um Estado perfeito em que cada cidadão ocuparia um papel fixo de acordo com a sua natureza ontológica. Para Platão, a sociedade deveria ser dividida em classes sociais que correspondessem às três dimensões da alma humana. O primeiro grupo, formado pelos governantes, revelava uma espécie de alma racional que, constituída da habilidade de compreender a essência do mundo, tinha como tarefa primeira governar. Os guerreiros, cuja responsabilidade principal era a defesa do indivíduo e da estrutura sociopolítica, eram habitados por uma alma irascível que deveria evidenciar coragem e equilíbrio no exercício de suas ações. E, finalmente, os indivíduos responsáveis pela produção revelavam uma alma concupiscível, cujo propósito era promover a sobrevivência do corpo e de toda a estrutura através da moderação.¹

Aristóteles, discípulo de Platão entendia que a melhor representação para o Estado não se limitava à teoria das almas de seu mestre, mas na constituição hierárquica de uma família, posto que o chefe dessa instituição imprimiria o ritmo do seu poder sobre todos aqueles que a constituíam. Para a lógica aristotélica, a *polis*, junto com seus governantes, teria que se submeter às leis escritas, isto é, a uma constituição que fosse capaz de demonstrar a importância das virtudes, do bem comum e da aplicação da justiça participativa e distributiva no exercício da cidadania. A política para esse filósofo era apenas uma dimensão natural da essência humana, visto que o homem por natureza era um animal político e esta condição seria responsável pelo estabelecimento do Estado.²

Essas noções quanto à compreensão da natureza do Estado marcam o início de um exercício intelectual que se colocará a serviço da análise e, ao mesmo tempo, da constituição histórica de teorias que vão fundamentar o surgimento da filosofia política a partir da Antiguidade.

¹ PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 128-129.

² ARISTÓTELES. Política. In: *Aristóteles*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 143-147.

No século IV d.C. veremos a ascensão sociopolítica da cosmovisão cristã como uma corrente filosófica responsável pela introjeção do elemento teocrático no campo político, havendo, nesse sentido, a produção de um vínculo entre a dimensão política e o campo religioso e sendo estabelecida uma espécie de cristianização dos ideais políticos. Dois teólogos marcam a trajetória do cristianismo neste movimento teológico: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino. Santo Agostinho, ao descrever a formação da humanidade, afirma que toda a existência humana é marcada pela presença e a edificação de duas cidades: a cidade de Deus e a cidade dos homens. Uma se constitui de valores morais que evocam o senso de justiça, humildade e perfeição, vinculando-se ao Criador, e a outra é regida pela impiedade e desobediência, como resultados imediatos da quebra de comunhão com o bem supremo, ou seja, o próprio Deus. Na visão agostiniana, o enredo histórico do universo se resume num antagonismo cósmico e espiritual em que o reino de Deus e o reino dos homens estão em permanente oposição e se constituem de perspectivas absolutamente distintas e incomunicáveis. E é de acordo com essa percepção que o teólogo africano explicará o engendramento das organizações políticas, bem como a noção de moralidade humana na constituição da história.³

No século XIII, São Tomás de Aquino reconhecerá a importância do Estado, valorizando a participação dos cidadãos, o papel das virtudes e a importância das leis na organização estratégica e política da sociedade. Tudo isto, como resultado de um exercício racional que via os parâmetros legais como um caminho importante na edificação de uma estrutura social. Na filosofia tomista as leis dividem-se em três dimensões constitutivas: a lei divina – detendo uma importância central, visto que teria o propósito de conduzir os seres humanos à salvação; a lei natural – que tinha como objetivo elementar a preservação da vida e a educação familiar, pautando-se pelos valores morais cristãos; e as leis humanas – voltadas às necessidades comuns de uma comunidade local. É importante compreender que, para Tomás de Aquino, o Estado não deveria estar subordinado totalmente à igreja, visto que ambos possuíam propósitos diferentes. O Estado como uma organização política de caráter natural tinha como propósito a produção do bem comum, e a igreja, uma instituição de caráter sobrenatural, vinculava-se a uma lógica superior, divina, estando voltada para o aperfeiçoamento da alma humana.⁴

Entretanto, com o Renascimento dos séculos XIV ao XVII, o humanismo renascentista construiria uma nova mentalidade quanto ao entendimento da natureza do Estado, rompendo com o conceito teológico da tradição medieval e estabelecendo uma leitura cultural de proporções históricas quanto ao sur-

³ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Edameris, 1964, v. III, p. 176-177.

⁴ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Porto Alegre: Sulina, 1980, p. 2.836-2.848.

gimento dessa instituição. A obra *O Príncipe*, de Maquiavel, trará uma nova concepção teórica para o campo político, visto que apontará o nascimento do Estado como o resultado das oposições entre os interesses políticos de grupos sociais em busca do poder. Na perspectiva desse autor, o príncipe deveria conduzir o governo e sua permanência no poder a partir da *virtú* (uma espécie de habilidade pragmática) em face da *fortuna* (múltiplas conjunturas que podem atingir negativamente a sua governabilidade). Sob esse paradigma, o Estado pode ser visto como a autoridade responsável pela produção de uma ordem social que tem por fim a edificação do bem político para o povo.

Até o século XVIII uma série de pensadores analisará o surgimento do Estado partindo da concepção contratualista. Dentre eles, estão Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. Apesar das diferenças entre si, todos partem do pressuposto de que o Estado é o resultado da transição do estado de natureza para o estado civilizado. Isto é, os indivíduos dotados de racionalidade e consciência estratégica chegam ao consenso de que é necessário firmar um pacto social entre si, criando uma estrutura governamental que estabelece leis, códigos e parâmetros para a existência de um corpo administrativo que preserve uma associação política de coerção.

No século XIX, o filósofo Hegel entendia que a liberdade reflexiva de cada indivíduo o levaria à construção de um projeto comunitário em que autoconsciência lhe permitiria ver-se como parte de um organismo civil capaz de produzir um bem universal. Assim, o Estado seria o resultado de um movimento dialético, visando a vontade geral de um povo, que na produção dessa instituição revelaria o progresso da razão humana na história. Nesse tempo, com o desenvolvimento da Revolução Industrial, um novo cenário político e econômico fortaleceu a lógica do capitalismo, gerando conflitos e uma série de lutas por igualdade social, política e econômica, e conseqüentemente a produção de novos campos interpretativos acerca da identidade histórica e do papel do Estado nesse processo de exclusão. Karl Marx e Friedrich Engels iniciam um quadro de intelectuais que traria um novo olhar sobre essa instituição e sobre a criação de mecanismos para a descentralização do poder.

Na tradição marxiana o Estado pode ser visto como um instrumento de dominação política, social e econômica a serviço de uma determinada classe social, que por sua vez elabora uma organização física e ideológica de concentração de poder. Nesse processo organizacional há a construção e a proteção do *status quo*, de tal modo que são fabricadas instituições jurídicas, administrativas e políticas que perpetuam uma estrutura de domínio social. Portanto, para essa corrente filosófica, o Estado se constitui como um aparelho burocrático que imprime uma legislação de caráter burguês, capitalista e técnico, uma vez que:

... na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que

correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura.⁵

Sob este viés teórico, o Estado pode ser visto como o resultado de uma criação econômica que se estrutura com mecanismos jurídicos e administrativos a fim de exercer controle político sobre o ser e o fazer dos vários grupos sociais. Sendo assim, os meios de produção da vida material são a base para a criação e a configuração de todo processo político e social da própria sociedade ou de uma parte dela. Esse processo de estruturação de poder é objeto de análise de Norbert Elias, que demonstra a presença de um movimento aleatório, transitório e que aos poucos foi se tornando autoconsciente dentro dos processos civilizatórios, que por sua vez culmina na formação da sociedade burguesa e na produção da natureza do Estado Moderno, uma vez que:

Hoje, tanto quanto antes, não são apenas as metas e pressões econômicas, nem tampouco apenas os motivos políticos, que constituem as principais forças motrizes das mudanças. Nem a aquisição de mais dinheiro ou mais poder econômico é a meta real da rivalidade entre Estados ou da ampliação do âmbito do Estado, nem a aquisição de maior poder político e militar constitui simplesmente uma máscara, um meio par atingir a meta econômica. Os monopólios de violência física e dos meios econômicos de consumo e produção, sejam coordenados ou não, estão inseparavelmente interligados, sem que um deles jamais seja a base real e o outro meramente superestrutura. Juntos, eles geram tensões específicas em pontos particulares no desenvolvimento da estrutura social, tensões que pressionam no sentido de sua transformação. Juntos, formam o cadeado que liga a corrente que agrilhoa homens em si.⁶

Pode-se concluir que o exercício da violência física e os meios econômicos de consumo e produção se configuram historicamente, de maneira distinta

⁵ MARX, Karl. *Prefácio à contribuição à crítica da economia*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 5.

⁶ ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 264.

e variada, nos instrumentos pedagógicos e didáticos que determinam toda a configuração lógica e o desenvolvimento da estrutura política, social e histórica entre as classes sociais dentro do tecido político na construção da sociedade. O que pode ser entendido na perspectiva de Elias é que, no processo civilizatório das sociedades europeias, a força física passou a ser paulatinamente monopolizada por um aparato burocrático centralizador, as relações intersociais tornaram-se cada vez mais interdependentes e o Estado ocupou um lugar de controle, concentração de poder, significação moral-cívica e de perpetuação dos mecanismos político e econômico. Um elemento singular nesse lugar de controle ocupado e exercido pelo Estado, e que por sua vez foi um dos temas centrais nos estudos de Max Weber, é a confecção de um aparato burocrático como o resultado de uma racionalização técnica e administrativa, que introduz mecanismos de controle, posto que:

a) as atividades necessárias aos objetivos visados da estrutura burocraticamente governada são distribuídas de forma permanente como deveres oficiais; b) a autoridade de mando necessária à devida execução desses deveres deve ser distribuída de maneira estável e limitada pelas normas estabelecidas por meio de seus instrumentos coercitivos, disponibilizados aos funcionários ou autoridades; c) a realização desses deveres em conformidade com a correspondência dos direitos deve acontecer mediante a aplicação de medidas metódicas, tomadas por pessoas devidamente qualificadas de acordo com o disposto em regulamento geral previamente estabelecido. Nos governos públicos e legais, esses três elementos constituem a autoridade burocrática. No domínio econômico privado constituem a administração burocrática. A burocracia assim compreendida se desenvolve plenamente em comunidades políticas e eclesiásticas apenas no Estado Moderno e na economia privada, apenas nas mais avançadas instituições do capitalismo.⁷

O Estado, como um agente de caráter moderno, cria uma série de mecanismos administrativos, sistemas hierárquicos, estruturas técnicas, aparatos de rigor documental e instituições tradicionais que personificam e, ao mesmo tempo, legitimam um tipo de racionalidade institucional. Essa organização consegue efetivar uma noção e sensação de autoridade que se naturalizam como paradigmas normais que a sociedade internaliza como padrão de segurança e organização política. É importante que se tenha em mente que esse processo de naturalização cumpre um papel de normatização de crenças, valores e regras para a vida social e política. A criação dessa estrutura racional, personificada nas leis do Estado, nos permite chegar à conclusão de que esse conjunto de regras serve para a produção de um tipo de organização da sociedade que se pauta pela noção de progresso e de desenvolvimento vinculados a um ideal de civilização, pois:

⁷ WEBER, Max. *Ensaios de sociologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1971, p. 229.

Como a indústria moderna, o Estado é uma instância de concentração de poderes, não obstante suas formalidades democráticas. Para tanto, contribuíram de modo decisivo várias camadas de políticos profissionais do passado (o clero, os literatos humanistas, a nobreza cortesã, os “gentis-homens”, os juristas), que se aliaram aos príncipes, contra os estamentos, para a formação das bases dos Estados Nacionais, mas, também, no caso específico dos juristas, foram peças-chave na deposição do absolutismo e na formalização dos poderes do Estado. Consolidado como estrutura de dominação (psíquica e física) conforme princípios racionais, o Estado representa uma tendência de expurgo dos poderes arbitrários. É verdade que, nem por isso, as tensões se anulam, elas apenas se atualizam na disputa entre o político e o democrático.⁸

Portanto, ao ser configurado como uma indústria de caráter moderno, o Estado passa a ser visto como o resultado de uma construção histórica de interesses políticos com o propósito de preservar, sustentar e defender um projeto político e ideológico a favor de única classe social. Isto nos permite chegar à conclusão de que as proposições descritas até agora evidenciam a singularidade, o caráter complexo e um campo de pesquisa vasto do Estado como objeto de estudo. No entanto, é importante ressaltar que, com o surgimento do protestantismo, novas percepções acerca dessa organização criaram e imprimiram ritmos conceituais e filosóficos que enriquecem o exercício intelectual e a pesquisa acadêmica. Deste modo, dentre as ramificações do movimento protestante, somos desafiados a analisar o conceito de Estado na teologia calvinista, ou no movimento reformado, e as implicações dessa concepção para o desenvolvimento da sociedade.

2. O CONCEITO REFORMADO DE ESTADO: INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO DE JOÃO CALVINO

Analisar a concepção de movimento reformado sobre a natureza e o papel do Estado exige, antes de tudo, uma compreensão do cenário teológico em que a igreja protestante estava inserida a partir do século XVI, visto que uma série de concepções estavam em construção ao se discutir as fundações do pensamento político moderno. Nem todos os que romperam com o catolicismo romano acreditavam que os magistrados civis e os governos humanos eram meios ordinários relevantes para a organização política e o desenvolvimento socioeconômico do mundo como um todo. Esse tipo de comportamento nos permite compreender a distinção entre a “reforma magistral” e a “reforma radical”, posto que:

⁸ NOBRE, Renarde Freire. Weber e o racionalismo ocidental. In: CARVALHO, Alonso Bezerra de; BRANDÃO, Carlos Fonseca de (Orgs.). *Introdução à sociologia da cultura: Max Weber e Norbert Elias*. São Paulo: AVERCAMP, 2005, p. 29-30.

A expressão incomum Reforma magistral exige certa explicação. Ela ressalta o modo pelo qual os principais reformadores desenvolveram um relacionamento geralmente positivo com as autoridades seculares, tais como príncipes, magistrados ou conselhos municipais. Enquanto os reformadores radicais consideravam que tais autoridades não tinham direitos ou autoridade dentro da igreja, os reformadores principais argumentavam que a igreja, era pelo menos, em certo sentido, sujeita às agências seculares do governo... A Reforma radical concebia a igreja como uma sociedade alternativa dentro da cultura da Europa do século 16. Assim como a igreja pré Constantino existia dentro do Império Romano, mas se recusara a se conformar aos seus padrões, do mesmo modo a Reforma radical se imaginava existindo em paralelo ao seu ambiente do século 16, mas dentro dele. Para Menno Simons, a igreja é uma congregação de justos, na contramão do mundo. Essa noção da igreja como um remanescente fiel em conflito com o mundo se harmonizava com a experiência anabatista de perseguição pelas forças do anticristo, personificado na magistratura.⁹

Esses dois modos de conceber a estrutura governamental durante a Reforma Protestante do século XVI se estruturaram em paradigmas religiosos e concepções políticas distintas: uma dialógica e a outra excludente, o que de certo modo revela maneiras distintas de coexistir com a realidade secular e que podem ser vistas ainda hoje nas diversas ramificações advindas do protestantismo. Isso nos permite ter uma breve noção da natureza múltipla da Reforma, o que nos franqueia a compreensão de que o movimento reformado se constitui como uma segunda manifestação da Reforma ocorrida na Suíça com Ulrico Zuinglio, na cidade de Zurique, e João Calvino em Genebra. O teólogo francês João Calvino tornou-se um dos referenciais importantes no protestantismo devido à sistematização de conceitos bíblico-teológicos, configurando-se no referencial teórico-filosófico para a tradição reformada. Esse sistema doutrinário ficou historicamente conhecido como movimento reformado e/ou calvinismo. Segundo Abraham Kuyper, o que faz do calvinismo uma estrutura de pensamento religioso diferente das demais concepções teológicas é o fato de que

está enraizado em uma forma de religião que era peculiarmente própria, e desta consciência religiosa específica desenvolveu-se primeiro uma Teologia peculiar, depois uma ordem eclesiástica especial, e então uma certa forma de vida política e social, para a interpretação da ordem moral do mundo, para a relação entre a natureza e a graça, entre o Cristianismo e o mundo, entre a Igreja e o Estado, e finalmente, para a Arte e a Ciência; e em meio a todas estas expressões de vida ele continuou sempre o mesmo Calvinismo, à medida que, simultânea e espontaneamente, todos estes desenvolvimentos nasceram de seu mais profundo princípio de vida.¹⁰

⁹ MCGRATH, Alister E. *O pensamento da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 22, 239.

¹⁰ KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 25-26.

Na concepção calvinista a fé se interliga a todas as dimensões e áreas do conhecimento que estruturam a realidade, visto que o mundo é o resultado do fazer de Deus, que, ao criar todas as coisas, deu um significado espiritual para toda a realidade cósmica, conferindo ao homem a missão honrosa de cultivar e guardar todos os espaços histórico-geográficos, no exercício de sua mordomia pactual. Diferente da reforma radical, Calvino entendia que dois tipos de regimes foram estabelecidos para a organização do mundo, e cada um exerce o seu papel segundo a vontade de Deus:

foram constituídos para o homem dois regimes e que já falamos suficientemente sobre o primeiro, que reside na alma, ou no homem interior, e que concerne a vida eterna, aqui se requer que também exponhamos claramente o segundo, que visa unicamente estabelecer uma justiça civil e aperfeiçoar os costumes exteriores. Mas quem souber discernir entre corpo e alma, entre esta presente vida transitória e a vida por vir, que é eterna, entenderá igualmente muito bem que o reino espiritual de Cristo e a ordem civil são coisas muito diferentes. Haverá, porém, logo adiante, um espaço mais oportuno para se falar da utilidade do governo civil. No presente, queremos tão somente dar a entender que, querer rejeitá-lo é uma barbárie desumana, pois que a sua necessidade entre os homens não é menor que a de pão, água, sol e ar, e a sua dignidade é muito maior ainda.¹¹

Para Calvino existe no mundo uma organização ou uma instituição de caráter secular que tem como um dos seus propósitos o estabelecimento de códigos e valores legais que atuam como instrumentos formativos e organizativos para o comportamento político e moral de cada indivíduo nela inserido. Tal agência civil se inscreve no processo histórico exercendo a função de um canal transitório, a fim de promover práticas políticas de ordem e cuidado que possibilitem a construção de um equilíbrio social, até que aconteça o estabelecimento final do reino de Deus neste mundo. Sendo assim, na perspectiva calvinista o Estado não é uma simples instituição que tem origem em si mesma, ou em qualquer contrato social que tenha nascido do processo reflexivo humano e das convenções que podem ser efetivadas pelos grupos sociais. Ele tem uma origem divina, e por isso o reformador reprova a atitude daqueles que rejeitam a utilidade e a própria dignidade do governo civil, pois compreende que:

A razão porque devemos estar sujeitos aos magistrados é que eles foram designados pela ordenação divina. Se a vontade de Deus é que o mundo seja governado desta maneira, então aqueles que desprezam sua autoridade estão lutando por subverter a ordem divina, e estão, portanto, resistindo a Deus mesmo, já que desprezar a providência daquele que é o Autor do governo civil [*iuris politici*] é declarar guerra contra ele mesmo. Devemos entender, além do mais, que a auto-

¹¹ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Vol. V. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 145-147.

ridade dos magistrados procede de Deus, não como procedem dele a pestilência, a fome, a guerra e outros castigos em decorrência do pecado, mas porque ele designou os magistrados para que governem o mundo de forma justa e legítima. Ainda que as autoridades ditatoriais e injustas não devam ser classificadas como governos ordeiros, todavia o direito de governar é ordenado por Deus visando ao bem-estar da humanidade. Ele então nos manda obedecer aos magistrados com base em sua utilidade. A partícula causativa γάρ [porque] deve, pois, relacionar-se com a primeira proposição, e não com o último versículo. A utilidade dos magistrados consiste em que o Senhor designou este meio para prover a paz dos bons e sofrer o ímpeto rebelde dos ímpios. E destes dois recursos depende o bem-estar da humanidade. A não ser que a fúria dos ímpios seja contida, e os inocentes sejam protegidos da perversidade daqueles, a destruição universal será inevitável. Se este, pois, é o único antídoto pelo qual a humanidade poderá se proteger da destruição, então devemos preservá-la com solicitude, a menos que queiramos admitir que somos inimigos públicos e gratuitos da raça humana.¹²

O movimento reformado parte da premissa de que a autoridade do Estado e/ou do magistrado civil não residem neles em si, mas em Deus como fonte suprema de todas as instituições. Isso significa que toda autoridade e a capacidade de produção presentes nas diversas organizações podem ser vistas como a manifestação da providência divina em um mundo marcado pela desordem, por conta dos efeitos negativos do pecado no coração humano e na própria criação após a queda. Na perspectiva protestante, o evento histórico responsável por toda alienação moral, corrupção e o estado de condenação da humanidade está ligado principalmente à decisão de Adão e Eva em não obedecer ao parâmetro estabelecido por Deus, que era “não comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal”.

Para os protestantes, quando o primeiro casal de seres humanos não obedeceu a ordem estabelecida pelo criador, desejando ter o mesmo status de soberania e divindade dele, tanto o homem quanto a mulher quebraram uma relação de cumplicidade e submissão, trazendo sobre toda a humanidade e sobre a própria criação os efeitos destrutivos do pecado. Então, o mundo perdeu o equilíbrio, tornando-se um lugar habitado pelo caos, indiferença, maldade e uma série de outras consequências negativas. Desta forma, o Estado existe para promoção da paz para todos os cidadãos e, se existir uma subversão desse estado de espírito, ele tem a autonomia e a responsabilidade de aplicar a lei e os recursos necessários para frear o avanço do mal. Assim, o bem-estar da humanidade depende dessa ação governamental que, por sua vez, deve ter sua conduta pautada pela justiça, integridade, altruísmo e pelos valores da Palavra de Deus. E é por conta desta cosmovisão que é possível perceber que:

¹² CALVINO, João. *Comentário à Carta aos Romanos*. São Paulo: Parakletos, 2001, p. 458-459.

A sociedade não é centrada no indivíduo nem na instituição, mas, na soberania de Deus sobre as esferas da criação, nas quais diferentes instituições se acham debaixo do reinado de Deus. Essa posição é uma afirmação não hierárquica da sociedade civil, à medida que a soberania derradeira pertence a Deus; toda soberania terrena é subsidiária da soberania de Deus e não há nenhum foco último ou penúltimo de soberania neste mundo do qual as demais não sejam derivadas. O Estado é expressão da natureza social do ser humano, de sua disposição gregária, que antecipa dos domínios econômico, estético, jurídico e ético. Entretanto, ele não é uma entidade autônoma que realiza a reunião dos seres humanos e organiza a sociedade. É justamente pelo fato de a humanidade ser uma instituição criacional que a sua função é reunir os homens numa família sob a autoridade de Deus. Todavia, a realidade do pecado produz uma força desintegradora que deteriora a correta ordenação e solidariedade entre os seres humanos, impulsionando-os à anarquia. O Estado, então, é um servo de Deus a fim de que a ordem e o bem sejam protegidos do caos, da violência e do mal.¹³

Esse tipo de noção teológica se estabelece como um marco teórico importante no pensamento reformado, sendo ratificado por toda a tradição calvinista nos diversos momentos históricos e, por vezes, ampliado por novas problematizações, análises e percepções dos campos político e socioeconômico. Nisto tudo, é importante perceber a menção de uma força desintegradora que se estabelece como antítese ao ideal definido por Deus na criação, causando uma série de problemas à organização de uma sociedade justa, igualitária e fraterna. O Estado, instituição a serviço de Deus, se estabelece como um agente responsável pela promoção desse tipo de sociedade, procurando de todas as formas criar mecanismos legais que permitam a concretização desse ideal comunitário que deveria ter em Deus o padrão de amor, cuidado, diálogo e transformação do mundo. Ao discutir sobre o magistrado civil, Calvino afirma que ele deve ser tratado com honra pelos cidadãos; que ele tem o poder do exercício da pena de morte, da promoção de guerras a partir de causas justas e necessárias, do estabelecimento justo de tributos, taxas e impostos, da proteção da lei de Deus, da liberdade do verdadeiro espírito religioso. Ele também fala da resistência legítima contra um Estado tirânico, por meio dos magistrados populares, pois:

[...] pode ser que existam em nossos dias magistrados populares, instituídos para conter a licenciosidade dos reis, correspondentes àqueles éforos, firmemente contrários à autoridade dos reis dos espartanos, ou aos tribunos (na versão francesa = defensores) do povo, colocados acima e em contraposição aos cônsules romanos, ou aos demarcas, levantados em oposição ao conselho dos atenienses. E talvez, nas atuais circunstâncias, sejam da mesma natureza e autoridade exercida pelos três estados em reinos específicos, quando eles realizam suas

¹³ FERREIRA, Franklin. *Contra a idolatria do estado: o papel do cristão na política*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 201-202.

principais assembleias. Se existirem magistrados do povo estabelecidos, não é parte de minhas intenções proibi-los de agir em conformidade com seu dever de resistir à licenciosidade e ao furor dos reis; ao contrário, se eles forem coniventes com a violência desenfreada dos reis e suas ofensas contra as pessoas pobres em geral, direi que uma tal negligência constituiu uma infame traição de seu juramento. Eles estão traindo o povo e lesando-o daquela liberdade cuja defesa sabem ter-lhes sido ordenada por Deus.¹⁴

Diferente de Lutero, Calvino defende que é possível haver um papel de resistência e de desobediência civil diante de um Estado tirânico, totalitário e opressor. Apesar de não ter definido um sistema específico de governo, o reformador francês percebeu a importância das esferas de poder que constituem o ato de governar e a própria magistratura. Ou seja, magistrados populares possuem a responsabilidade de defender o povo contra qualquer ação licenciosa, tirânica e ofensiva de quem estiver no exercício do poder.

Quanto a uma forma de governo é possível ver certa identificação de Calvino com o processo democrático, visto que, de acordo com a lógica bíblica, uma comunidade local de cristãos tem a autonomia de eleger os seus próprios líderes a partir dos pré-requisitos necessários apresentados nas Escrituras Sagradas. É importante reafirmar que na cosmovisão reformada os cristãos, ao se depararem com uma organização política que tente interferir na esfera doutrinária, teológica e nos valores religiosos, são convocados para exercer um papel cívico e apologético de resistência. Nenhuma forma de governo, seja ela a monarquia, a aristocracia e a própria democracia, tem o direito de ferir ou de impedir a liberdade de expressão, a manifestação religiosa e a consciência de qualquer indivíduo no exercício de suas convicções, principalmente aqueles que professam a fé cristã.

De modo geral, Calvino defende o paradigma teológico de que o Estado é um agente civil ou uma organização política de caráter divino, cujo propósito é construir mecanismos para a organização, desenvolvimento e aplicação da justiça no mundo. Sua missão não se confunde com a da igreja, visto que ambos têm objetivos distintos no plano eterno de Deus.

3. REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS: O ESTADO NA PRODUÇÃO TEOLÓGICA NEOCALVINISTA

Nas últimas décadas há um enorme crescimento na produção literária do neocalvinismo quanto à discussão de questões políticas, éticas e socioeconômicas. Tais estudos, por sua vez, acabam exercendo influência sobre o movimento evangélico brasileiro de fundamentação reformada. Deste modo, Koyzis, doutor em Filosofia pela Universidade de Notre Dame, fez uma análise

¹⁴ CALVINO, *Institutas*, p. 154-157.

das correntes político-econômicas (liberalismo, conservadorismo, nacionalismo, democracia e socialismo) afirmando que esses modos de compreender a sociedade são ideologias marcadas por um processo idólatra que se configura como ilusões, ou seja, visões distorcidas que imprimem uma falsa interpretação do mundo.¹⁵ Esse espírito idólatra pode ser visto na supervalorização que é feita de um determinado aspecto da criação (indivíduo, sociedade, economia, nação, etc.), tornando-o o centro unificador de todas as análises e tomadas de decisão política, não percebendo, desse modo, a existência de um Deus que está acima de toda a criação, e que por isso deve ser amado e adorado, estabelecendo um código moral para a sociedade humana, visto que:

A idolatria escolhe um elemento da criação de Deus e tenta colocar essa coisa acima da barreira que separa o Criador da criatura, transformando-a numa espécie de deus. Pelo fato de a religião abranger todas as áreas da vida humana e da própria existência, a idolatria tenta também sujeitar todo o restante da criação a esse deus imaginário. O tipo de idolatria que vemos com mais frequência na Escritura é aquele mais óbvio, em que as pessoas esculpem uma deidade de madeira ou de pedra, constroem templos, inventam ritos litúrgicos e oferecem-lhes sacrifícios... Mesmo pessoas que supostamente creem em Deus servem de fato a ídolos como o sucesso financeiro, o prestígio social ou o poder político. A idolatria nesse segundo sentido do termo é tão sutil e impalpável que é difícil reconhecê-la como tal. Mas é nesse tipo de idolatria que a ideologia tem sua raiz [...] o liberalismo idolatra o indivíduo; o socialismo, a classe econômica; o nacionalismo, o Estado-nação ou a comunidade étnica.¹⁶

A implicação lógica desse pensamento é a de que o liberalismo, o socialismo, a democracia ou qualquer tipo de sistema sócio-político seria apenas a entronização de determinados aspectos da realidade, a partir destes criando um projeto político para o mundo, que por sua vez é complexo e não pode ser visto somente sob um prisma ou particularidade; pelo contrário, a realidade deve ser compreendida segundo o projeto original de Deus.

As obras de Herman Dooyeweerd, filósofo e jurista holandês, traduzidas nos últimos anos para o cenário brasileiro (*Raízes da Cultura Ocidental, No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*), e de modo específico *Estado e Soberania*, se configuram como um aporte teórico-metodológico de caráter filosófico que fundamentam a ideia cristã de Estado a partir de uma estrutura e coexistência de leis e esferas de poder que explicam os aspectos modais da realidade.

¹⁵ KOYZIS, David T. *Visões e ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

¹⁶ *Ibid.*, p. 33-34, 45.

Em *Estado e Soberania*, Dooyeweerd acaba refletindo a tradição do movimento reformado ao demonstrar que o Estado é uma instituição social que age dentro de uma área específica com a responsabilidade de construir e de aplicar de modo imparcial e ético a justiça pública.¹⁷ Tanto o Estado quanto cada organização e sistema de pensamento possuem autoridade e regência próprias no exercício de seus papéis no mundo. Cada esfera de poder possui delimitações próprias, e é marcada por uma escala de modalidades que segue um processo hierárquico organizado e interdependente. Portanto, uma esfera não pode tomar para si a autoridade de outra, visto que cada uma possui seu campo de atuação, soberania e responsabilidade para realizar o seu papel de acordo com a providência e teleologia estabelecidas por Deus, visto que:

Há numerosos e diferentes tipos de poder: o poder espiritual da Palavra e dos sacramentos na comunidade eclesiástica, o poder econômico do livre empreendimento, e o poder das ciências e das artes. Todos estes tipos de poder preenchem funções encápticas extremamente importantes dentro da estrutura do estado. É uma fantasia totalitária, no entanto, assumir que o estado, como um moderno Leviatã, possa fazer todos estes tipos de poder subservientes a seus propósitos políticos, como se eles pudessem ser absorvidos dentro de sua própria esfera de poder, negando-lhes o seu caráter distintivo.¹⁸

Wayne Grudem, teólogo norte-americano e doutor em teologia pela Universidade de Cambridge, tem na língua portuguesa três obras – *Política Segundo a Bíblia* (2010), *Economia e Política na Cosmovisão Cristã* (2016) e *A Pobreza das Nações* (2016) – que se inserem no debate e na produção de uma teologia política fundamentada na perspectiva de teor reformado. Ele parte da premissa de que existem princípios bíblicos a respeito do governo e de que essa cosmovisão teológica imprime um tipo de ritmo cívico-moral para a vida de cada indivíduo, visto que toda a realidade foi desconfigurada pela entrada do pecado no mundo e necessita de um processo organizacional. O Estado surge como um veículo divino para punir o mal, incentivar o bem, proteger a liberdade humana, apoiar as igrejas e os grupos religiosos idôneos e estabelecer uma divisão de poderes, dentre outros aspectos políticos. A igreja, por sua vez, não deve governar o Estado, mas cumprir o seu papel de obediência, honra e, se for necessário, de resistência às ações tirânicas e violentas de qualquer organização social.

Um aspecto defendido pelo autor nessa dinâmica política é o fato de que as nações devem valorizar o patriotismo reflexivo, levando em consideração o

¹⁷ DOOYEWEERD, Herman. *Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

¹⁸ DOOYEWEERD, Herman. *A Christian theory of social institutions*. La Jolla: The Herman Dooyeweerd Foundation, 1986, p. 90.

seu papel na história das civilizações, visto que o patriotismo autêntico, não o cego, possui benefícios como a consciência de pertencimento, a gratidão pelos benefícios que a pátria oferece ao mundo, o orgulho conjunto pelas realizações de compatriotas, as coisas boas que o país realizou, segurança com respeito ao futuro, consciência da obrigação de servir à pátria e de buscar o seu bem e consciência da obrigação de viver de acordo com valores e padrões morais conjuntos, amplamente prezados por aqueles que fazem parte de sua pátria e de transmiti-los aos recém-chegados e às gerações futuras, pois:

O oposto de patriotismo é uma atitude de antipatia, ou mesmo de desprezo ou ódio pela própria pátria, acompanhada de constantes críticas. Em vez de compartilhar da gratidão pelos benefícios que o país provê e do orgulho pelas coisas boas que ele realizou, quem se opõe ao patriotismo enfatiza repetidamente o aspecto negativo das ações de sua pátria, por mais antigas ou menores que sejam essas ações em comparação com toda a sua história. Essa pessoa não se orgulha da pátria nem de sua história e não está disposta a sacrificar-se por ela, nem a servi-la, protegê-la e defendê-la. Essas atitudes antipatriotas vão solapando a existência do próprio país. Nesses casos, a crítica saudável, porém limitada, do que há de errado torna-se exagerada, a ponto de distorcer a realidade e de a pessoa se opor fundamentalmente ao bem do país de modo geral.¹⁹

No panorama reformado brasileiro, além de diversos artigos, conferências e grupos focais de análise de estudos políticos, é possível destacar a obra de Franklin Ferreira, *Contra a Idolatria do Estado*, como uma produção de enfoque histórico, bíblico e teológico sobre a relação e o papel dos cristãos na política. O autor tem como objetivo geral repudiar o processo de idolatria do Estado e, ao mesmo tempo, discutir o papel de resistência dos cristãos a qualquer espécie de autoritarismo, especialmente o totalitarismo que pode ser produzido por qualquer sistema político e socioeconômico. Toda a sua argumentação fundamenta-se na perspectiva bíblica, na avaliação teórica de circunstâncias histórico-culturais e na análise das diversas tipologias, como esquerda e direita, conservadores e liberais, e em matizes que constituem o quadro histórico e social de todo campo político. De certo modo, sua conclusão é que os cristãos reformados no exercício do discurso e da prática política defendem os valores liberais democratas e a estrutura política republicana, como divisão de poderes e liberdade de expressão e imprensa, dentre outros aspectos que caracterizam a noção liberal e republicana.²⁰

¹⁹ GRUDEM, Wayne. *Política segundo a Bíblia*: princípios que todo cristão deve conhecer. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 161-162.

²⁰ “Historicamente os cristãos defendem os valores que definem uma república, os quais são esboçados a seguir, podendo ser deduzidos ou inferidos das Escrituras: ênfase nas funções primordiais do Estado, em que os governantes têm a obrigação de zelar pela segurança do povo - afinal, para isso pagamos impostos; centralidade do contrato social, aquele acordo ente os membros de uma sociedade pelo qual

Diante da análise acerca do conceito reformado do Estado é possível perceber a existência de uma crença na origem divina dessa organização política. O Estado, segundo esse paradigma teológico, deve ser visto como um veículo divino que existe para promover o bem-estar e restringir a maldade entre os homens. Isso dá a esse tipo de canal a autonomia e o poder de criar mecanismos para o desenvolvimento do mundo. Entretanto, sua esfera de poder é delimitada, ele não pode interferir nas crenças dos indivíduos. Para o movimento reformado, paradigmas como a liberdade de expressão, a propriedade privada, o livre comércio e sua regulação, a divisão dos poderes, a criação de condições adequadas para o cuidado e a autonomia dos oprimidos, a resistência civil ao Estado e a defesa de um sistema democrático são pressupostos que se aproximam e estruturam aquilo que se convencionou chamar de valores liberais democráticos, sob a perspectiva republicana.

De modo geral, na visão reformada, a religião, a cultura e o Estado são dimensões simbólicas da sociedade que possuem um referencial de existência. O próprio Deus dá ao ser humano a capacidade de criar dinâmicas interpretativas do mundo. Assim, essas criações e/ou reflexões que ocupavam um lugar de perfeição foram atravessadas pelos efeitos alienadores do pecado, influenciando de modo negativo o comportamento moral do ser humano, sua cosmovisão e o seu mundo.

É por conta desse quadro de corrupção, perversão e alienação que se faz necessária a efetivação de um processo missional por meio do anúncio do evangelho, permitindo que os indivíduos cheguem ao conhecimento da verdade e, uma vez transformados pela bondade divina, redescubram o seu papel como mordomos e atores sociais que vão imprimir a ética do reino nos diversos setores do campo político, econômico e sociocultural, resignificando conceitos como trabalho, arte, tempo, economia, verdade e responsabilidade social, dentre

reconhecem a autoridade sobre todos de conjunto de regras, e uma estrutura protetora de responsabilidade mútuas, que é a Constituição, a qual limita o poder, organiza o Estado e define direitos e garantias fundamentais; limitação da extensão e do poder do Estado, pois com base nas Escrituras, entende-se que o governo não tem autoridade para estabelecer impostos exorbitantes, redistribuir propriedades ou renda ou confiscar depósitos bancários; separação e cruzamento fiscalizador (freios e contrapesos) entre os poderes executivo, legislativo e judiciário, para que nenhum poder acumule poderes absolutos e para que sempre haja entre os poderes separação, independência e harmonia; o papel do Estado não é igualar a todos, mas, sim, dar oportunidade de ascensão social a todos, investindo em educação e promovendo serviços médicos de qualidade; apoio a associações e organizações que promovam a justiça em todos os aspectos da vida, especialmente aos marginalizados e oprimidos; promoção de uma ética protestante do trabalho que é um conjunto de virtudes econômicas [fundamentas na Escritura]: honestidade, pontualidade, diligência, obediência...; direito a propriedade privada como direito fundamental; alternância no poder civil, a qual impede que um partido ou autoridade se perpetue no poder, assim como a defesa do pluralismo político e partidário...; garantia das liberdades individuais por meio do estabelecimento de normas gerais de conduta que resultem em liberdade de culto, expressão, associação e de imprensa; voto distrital para poder legislativo, em que o país ou o Estado é dividido em distritos eleitorais com aproximadamente a mesma população”. FERREIRA, *Contra a idolatria do estado*, p. 212, 214.

outros. Assim, na cosmovisão reformada, o Estado é uma instituição divina com o propósito de construir um processo de organização política, econômica e social da realidade histórica, tornando-se um agente para o bem comum, a aplicação da ordem e a produção da justiça social entre os indivíduos.

4. IMPLICAÇÕES SOCIOPOLÍTICAS: UMA ORGANIZAÇÃO CIVIL DE CARÁTER DIVINO?

No pensamento calvinista ou na cosmovisão do movimento reformado, o Estado pode ser visto como uma instituição cuja responsabilidade política é criar, organizar, administrar e manter através de leis um estado de convivência digna que atinja todos os indivíduos que constituem a sociedade. Para essa tradição teológica, a origem dessa organização é divina, revelando, dessa forma, a vontade do próprio Deus em promover a harmonia entre os seres humanos e a sua criação, visto que houve um tempo de completa perfeição na realidade cósmica, mas que foi afetado e desconfigurado por conta da transgressão humana.

Essa condição de alienação, e uma série de outros aspectos negativos sobre a história, criou processos de transgressão social, política, econômica e moral que devem ser administrados e transformados à luz da integridade e da aplicação da justiça social a partir das Escrituras Sagradas. Estado e Igreja são instituições que não podem confundir seus papéis e a natureza de suas missões, embora não haja nenhum problema em que se construa uma relação dialógica de respeito e cooperação entre ambas. Na concepção calvinista é plenamente viável que a sociedade resista às ordens e à lógica de um Estado tirânico que esteja disposto a ferir a liberdade dos indivíduos e, principalmente, perseguir a igreja por conta de suas crenças, de seus valores religiosos e de sua devoção a Deus.

Um tema com essa complexidade nos permite refletir que o paradigma da origem divina do Estado é uma categoria teológica que não encontra um espaço maior nas pesquisas científicas conjugadas na maioria das universidades brasileiras, a não ser no campo das ciências da religião. É necessário que se dê credibilidade significativa para que seja efetivada a criação de espaços reflexivos e de pesquisas que contemplem a influência da dimensão simbólico-religiosa nos processos histórico-políticos. Isso nos permitiria compreender que é necessária a análise do paradigma religioso aplicado ao conceito de Estado ou presente no campo político. A prova dessa afirmação pode ser vista nas duas últimas eleições brasileiras, em que o elemento religioso esteve presente nos discursos, e em diversas concepções morais que significativamente vão participar da construção de políticas públicas de uma lógica privada, neste caso, religiosa, e em outros, irreligiosa.

Para o neocalvinismo, o Estado é uma organização de caráter civil que deve agir em favor de todos os indivíduos, cumprindo o seu papel divino de organização e transformação sociopolítica da realidade histórico-cultural,

partindo do pressuposto de que há um padrão divino que normatiza o comportamento humano. Esse tipo de pensamento e/ou de paradigma bíblico-teológico traz implicações importantes que apontam para a história e o desenvolvimento de uma nação.

O primeiro deles envolve a compreensão da existência de um padrão moral que normatiza o modo como cada indivíduo, os grupos sociais e as diversas organizações devem conjugar suas ações, tanto no universo privado quanto na esfera pública. Ou seja, integridade, ética, honestidade, pureza de coração e humildade são algumas virtudes essenciais quando se quer construir um país melhor e efetivar ações sociopolíticas transformadoras para as pessoas.

O segundo aspecto de caráter singular interliga-se ao fato de que o universo é o resultado de um fazer divino, inteligente, organizado e processual; logo, os mecanismos estruturais de análise, os engendramentos políticos e econômicos, os dispositivos legais, as ações educativas e as políticas públicas criadas pelo Estado devem nascer de uma análise racional e criteriosa da realidade, organizando-se a partir de dados empíricos concretos e não da manipulação ou da criação de dados estatísticos irreais. De tal modo que os problemas e as necessidades reais do país sejam tratados a partir de uma ação governamental estratégica, atingindo metas e construindo etapas de desenvolvimento.

Um terceiro elemento importante do Estado à luz da cosmovisão calvinista tem vínculos com o projeto original de Deus, posto que cada ser humano feito à imagem do Criador recebe dons, habilidades naturais e múltiplas inteligências para que o ato de cultivar permaneça construindo mudanças significativas, e, como resultado desse acontecimento criativo, sejamos abençoados com o desenvolvimento, a produção de novos cenários e a criação de uma série de outros benefícios para a vida humana.

O quarto aspecto importante nos remete à condição de alienação que a humanidade vive por conta da queda, e neste sentido contemplamos diariamente a prática do mal, a presença da corrupção em todos os setores, a destruição e a morte de inúmeras pessoas, a fome, a violência e a exploração infantil, o tráfico, o desequilíbrio na exploração dos bens naturais e o crescimento da desigualdade social, dentre outros malefícios. O Estado em seu campo de ação ou na sua esfera de poder tem a missão de criar junto com todos os cidadãos caminhos que permitam a cada sujeito, em condições reais, a possibilidade de reerguer-se. E para aqueles que banalizam as regras, criando estruturas de corrupção, violência e prática da maldade, esse mesmo Estado tem a responsabilidade de aplicar a lei de acordo com a natureza de cada transgressão cometida e, por fim, lutar contra todo tipo de injustiça social.

Portanto, a conjugação desses aspectos, que não são os únicos quando se discute o conceito de Estado na cosmovisão reformada, se estabelece como uma provocação a fim de que o calvinismo brasileiro não limite a sua identidade apenas ao campo soteriológico, mas seja capaz de atuar no Brasil

formando cristãos tementes a Deus, qualificados e conscientes de seus papéis no desenvolvimento do nosso país e, ao mesmo tempo, que atue no território brasileiro como Calvino atuou em Genebra, independente das dificuldades e dos desafios políticos, culturais, econômicos e sociais.

ABSTRACT

The general goal of this essay is to analyze the concept of State from the perspective of the Reformed worldview or Calvinistic theology. To this end, it develops a reflection on the origin of the State by taking into consideration the theological views of the French reformer John Calvin. At the same time, it seeks a connection with the literary output of North American neocalvinism. It also discusses the role of the State in such theoretical-philosophical framework, the theological implications of this institution from a Reformed perspective, and its political and social implications.

KEYWORDS

State; Civil magistrate; Reformed worldview; Neocalvinism; Politics.

DONA MARIA ANTÔNIA E SEUS CONTEMPORÂNEOS: O IMPACTO DO PRESBITERIANISMO NA SÃO PAULO OITOCENTISTA

*Alderi Souza de Matos**

RESUMO

A igreja presbiteriana foi a primeira manifestação do protestantismo missionário em São Paulo. O trabalho dos pastores norte-americanos e seus discípulos brasileiros gradualmente alcançou todas as classes sociais da cidade, que iniciava o seu grande surto de progresso vertiginoso. Este artigo mostra como os missionários procuraram alcançar elementos das classes mais elevadas e obtiveram resultados amplamente compensadores. São abordados alguns casos específicos, como D. Maria Antônia da Silva Ramos, filha do Barão de Antonina, e a família do comendador Luiz Antônio de Souza Barros. É considerada a importância missiológica e estratégica dessas adesões num período decisivo da história do Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Protestantismo brasileiro; Presbiterianismo em São Paulo; Evangelização das elites; Escravidão; Escola Americana.

INTRODUÇÃO

No início da década de 1860, não havia presbiterianos em São Paulo, então uma pequena urbe de aproximadamente 20.000 habitantes. Por mais de

* Graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano de Campinas; em Direito pela Faculdade de Direito de Curitiba, e em Filosofia pela Universidade Católica do Paraná. Tem mestrado em Novo Testamento (S.T.M.) pela Andover Newton Theological School e doutorado em História da Igreja (Th.D.) pela Boston University School of Theology, ambas em Massachusetts, Estados Unidos. É professor de Teologia Histórica no CPAJ, bem como ministro e historiador da Igreja Presbiteriana do Brasil.

trezentos anos, desde a fundação da cidade em 1554, a Igreja Católica Romana tivera o monopólio praticamente absoluto da vida religiosa local. Na primeira metade do século 19, surgiram duas significativas comunidades protestantes, compostas de imigrantes ingleses (anglicanos) e alemães (luteranos). Porém, como aconteceu em outras partes do Brasil, tais grupos restringiram suas atividades religiosas ao seu próprio meio, sem buscar transmitir sua fé aos brasileiros. A situação começou a mudar a partir do final de 1863, quando chegaram à Pauliceia os primeiros representantes do protestantismo missionário, Rev. Alexander Latimer Blackford e sua esposa Elizabeth Wiggins Simonton.

Por vários anos, a presença presbiteriana foi bastante limitada. Em primeiro lugar, devido ao caráter efêmero da permanência do casal pioneiro. Embora tenha tido o privilégio de organizar formalmente a igreja presbiteriana em 5 de março de 1865, Blackford pouco tempo depois precisou retornar ao Rio de Janeiro para substituir o colega e cunhado Ashbel Green Simonton, que havia falecido. Isso se deu no final de 1867, depois de uma residência de apenas quatro anos em São Paulo. Os dois anos seguintes foram de crescimento quase nulo, porque os pastores interinos do período – Emanuel N. Pires, Hugh Ware McKee e Robert Lenington – estiveram mais voltados para a evangelização do interior. Finalmente, em outubro de 1869, chegou à capital paulista um casal que daria ao presbiterianismo uma expansão e visibilidade sem precedentes – Rev. George Whitehill Chamberlain e sua esposa Mary Annesley Chamberlain.

Dotado de expressiva capacidade de liderança e trabalho eficiente, Chamberlain impulsionou a diminuta grei presbiteriana. Contribuíram grandemente para isso sua personalidade cativante, facilidade em relacionar-se com todos os tipos de pessoas e ardor evangelístico. No seu afã de tornar conhecido o genuíno evangelho de Cristo, ele foi em busca não só de pessoas simples, mas de elementos destacados da coletividade, as “pessoas gradadas” como se dizia na época. Graças aos seus esforços – e aos de membros da igreja igualmente zelosos – foram evangelizados indivíduos de algumas das famílias mais importantes da cidade, e alguns deles ingressaram na igreja presbiteriana. Entre eles estava Maria Antônia da Silva Ramos, filha do Barão de Antonina, imortalizada na rua que leva o seu nome e dá acesso ao campus central da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

O objetivo deste artigo é considerar como os presbiterianos de São Paulo, em particular os missionários norte-americanos, transpuseram grandes barreiras culturais e religiosas, conseguindo aproximar-se de alguns dos elementos mais representativos da sociedade da época, levando-lhes a fé evangélica de modo enfático, sensível e respeitoso. Como tais, eles servem de inspiração para aqueles que, nos dias atuais, procuram comunicar o evangelho mesmo àqueles que parecem pouco receptivos ao mesmo. Léonard pondera:

A adesão ao protestantismo de membros relativamente numerosos da aristocracia brasileira, nos últimos trinta anos do século XIX, é um acontecimento a tal ponto surpreendente, à primeira vista, que merece ser estudado minuciosamente.¹

O artigo irá considerar em primeiro lugar o Barão de Antonina, em seguida a sua famosa filha e por último a família Souza Barros e algumas outras figuras importantes que ouviram o testemunho do evangelho em São Paulo nas últimas décadas dos oitocentos.

As principais fontes dos dados históricos são *Barão de Antonina*, de Frederico de Barros Brotero, diversos jornais da época e o clássico de Vicente T. Lessa, *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*. Os historiadores Émile Léonard e Boanerges Ribeiro fizeram breves análises do tema, respectivamente em *O Protestantismo Brasileiro* e *A Igreja Presbiteriana no Brasil, da Autonomia ao Cisma*. Em seu *O Celeste Porvir*, o professor Antônio Gouvêa Mendonça adotou outro enfoque, privilegiando a inserção do protestantismo entre os elementos pobres do meio rural.

1. O BARÃO DE ANTONINA

Em 1886, o Rev. Chamberlain enviou o relato de algumas experiências ao jornal *The Foreign Missionary*. A certa altura, ele declarou: “A condição religiosa da população brasileira, descendente dos portugueses, pode ser inferida do que ocorreu entre este escritor e o velho Barão de Antonina, senador do Império pelo Paraná”.² A seguir, narrou que pouco antes da sua morte em São Paulo, em 1875, o velho senador recebeu uma visita sua e lhe disse: “Tenho mais de noventa anos e nunca possuí uma Bíblia”. Quando o missionário leu o Novo Testamento, o ancião comentou: “Eu gosto dessas doutrinas, e gostaria que a minha fé se limitasse ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”. Vale a pena conhecer melhor esse ilustre personagem que recebeu uma visita evangelística de Chamberlain e cuja filha seria tão importante para a história inicial da Escola Americana e do Mackenzie College.

João da Silva Machado, o futuro barão, nasceu na vila de Taquari, no Rio Grande do Sul, em 17 de junho de 1782 e foi batizado na matriz local com uma semana de vida. Eram seus pais o português Manuel da Silva Jorge e a brasileira Antônia Maria de Bittencourt, descendentes de açorianos das ilhas do Faial e de São Jorge.³ Casou-se com Ana Ubaldina do Paraíso Guimarães,

¹ LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. 3ª ed. São Paulo: Aste, 2002, p. 106. Esse autor menciona vários exemplos em diferentes regiões do país (p. 106-110).

² CHAMBERLAIN, George W. “Three months’ rest in Parana”. *The Foreign Missionary*, nov. 1886, p. 251.

³ BROTERO, Frederico de Barros. *Barão de Antonina: apontamentos genealógicos*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1940, p. 5.

natural do Paraná. Desse consórcio, além de um filho varão falecido na infância, o casal teve cinco filhas: Maria Antônia, Francisca de Paula, Balbina Alexandrina, Ana e Inocência Júlia.

No início de sua vida adulta, João foi comerciante de gado, atividade comum e lucrativa na época. Adquiria tropas no Rio Grande do Sul, sua província natal, e nas repúblicas vizinhas, para revender não só na famosa feira de Sorocaba, mas também em Minas Gerais e na “feira de Santana”, na Bahia, chegando até mesmo, conforme alguns autores, a Caxias, no Maranhão. Em 1820, aos 38 anos, quando ocupava o posto de sargento-mor de milícias, iniciou uma longa folha de serviços à coletividade. Foi incumbido pelo governo da Capitania de São Paulo de explorar minérios de prata no morro do Itaió. No ano seguinte, foi um dos escolhidos pela Comarca de Curitiba para ser eleitor de deputados à Constituinte Portuguesa. Em 1822, ano da independência do Brasil, incumbiu-se da conservação da estrada da Mata, entre São Paulo e o Rio Grande do Sul, de grande utilidade para os tropeiros. Tendo o governo paulista resolvido fundar uma colônia de alemães em Rio Negro, encarregou-o dessa tarefa. João desempenhou a sua missão em 1826, instalando a colônia onde hoje se encontra a cidade paranaense desse nome, na divisa com Santa Catarina, que o considera seu fundador.

O futuro barão também se dedicou amplamente à vida política. Foi eleito suplente na primeira assembleia provincial de São Paulo, em 1835-1836. Nas três assembleias subsequentes, foi contemplado com uma das cadeiras. Por eleição unânime, recebeu de seus pares o honroso cargo de vice-presidente da Província de São Paulo no biênio 1837-1838 (equivalente ao atual cargo de vice-governador). Recebeu várias promoções por merecimento nas milícias ou forças armadas, agora convertidas em Guarda Nacional: tenente-coronel, chefe da Legião, comandante superior da Guarda Nacional de Curitiba, Lapa e Rio Negro. Quando irrompeu a Revolução Farroupilha ou Guerra dos Farrapos, no Rio Grande do Sul, em 1835, tomou parte ativa na defesa da legalidade e recebeu as honras de coronel honorário do exército. Deflagrada a revolução de 1842 em Sorocaba, José da Costa Carvalho, o Barão de Monte Alegre, então presidente da Província de São Paulo, encontrou nele a pessoa talhada para reprimir o alastramento da onda sediciosa na região do Paraná. Em recompensa, recebeu por decreto imperial de 11 de setembro de 1843 o título de Barão de Antonina, elevado a Barão com Grandeza por decreto de 13 de agosto de 1860.⁴

Sua carreira política atingiu o ponto culminante quando, em 1853-1854, participou da separação da comarca de Curitiba da Província de São Paulo,

⁴ BROTERO, *Barão de Antonina*, p. 6.

sendo criada a Província do Paraná, que o elegeu senador.⁵ Com isso, abandonou a política paulista, dedicando-se unicamente à da nova província, embora continuasse a residir na capital bandeirante. Como senador, prosseguiu com sua intensa atividade a serviço do país. Por ordem do governo imperial, estabeleceu núcleos de catequese, auxiliado por missionários católicos, em Tibagi, Paranapanema, Ivaí e Ribeira. Organizou e instalou aldeamentos de índios em Tibagi e São João Batista do Rio Verde, em São Paulo. Fundou povoações como São Jerônimo, Jataí e outras. Dedicou-se à manutenção de estradas, como a de Ribeira a Curitiba e a da Graciosa, entre Curitiba e o litoral. Abriu uma estrada nos sertões bravios entre o Paraná e o sul de Mato Grosso.

Tais serviços o fizeram merecedor de novas honrarias: recebeu os títulos de Veador de Sua Majestade a Imperatriz,⁶ Grande do Império, Fidalgo da Casa de Sua Majestade Imperial, Grande Dignitário da Imperial Ordem da Rosa, Oficial da Imperial Ordem do Cruzeiro. Foi recebido como sócio do Instituto Histórico Brasileiro e fez parte da administração da Fábrica de Ferro de Ipanema, nas proximidades de Sorocaba.⁷ Apesar de muitos aspectos da sua biografia serem controvertidos, não resta dúvida de que o Barão de Antonina foi um personagem de alta relevância no período imperial brasileiro.

O que mais interessa para os propósitos deste artigo é o fato de que o Rev. Chamberlain se preocupou em visitar esse ilustre ancião com o objetivo de lhe falar do evangelho. João da Silva Machado residia em sua chácara na Luz, ao lado do velho mosteiro existente até hoje. O local corresponde à atual esquina da Avenida Tiradentes com a Rua Dr. Rodrigo de Barros, o antigo beco da Luz. Em 25 de abril de 1873, provavelmente antes da visita do missionário presbiteriano, o barão elaborou o seu testamento, que assim começava: “Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho, Espírito Santo, em quem eu João da Silva Machado, Barão de Antonina, firmemente creio como Católico Romano que sou, e em cuja fé pretendo morrer e viver, este é o meu testamento e última vontade”.⁸ Quase no final do documento, acrescentou:

Declaro que quando Deus for servido levar-me da vida presente, quero ser sepultado o mais humildemente que for possível e que nesta ocasião e no mesmo

⁵ A Província do Paraná foi criada mediante o Decreto Imperial nº 704, de 29.08.1853. O primeiro presidente da Província, o baiano Zacarias de Góes e Vasconcelos, tomou posse em 19.12.1853. João da Silva Machado foi eleito senador em 28.03.1854.

⁶ Veador ou viador era um oficial-mor ou camarista da casa real, escolhido entre membros da nobreza ou fidalguia, para a prestação de serviços ocasionais, especialmente à rainha ou imperatriz.

⁷ Um excelente estudo sobre o personagem é: ALVES, Alessandro Cavassin. “João da Silva Machado, barão de Antonina: o estudo biográfico e o seu contexto histórico”. Anais da VII Semana de História Política / IV Semana Nacional de História: Política e Cultura & Política e Sociedade. Rio de Janeiro: UERJ, 2012.

⁸ BROTERO, *Barão de Antonina*, p. 81.

dia se digam quantas missas de corpo presente for possível, e que se repartam duzentos mil réis em baeta e pano de algodão pelos pobres que se acharem presentes, e que por minha alma se mande dizer meia capela de missas, e bem assim meia capela pela alma de meus pais, meia capela pela alma de minha falecida mulher, meia capela pela alma de meus escravos.⁹

Ao falecer, em 18 de março de 1875, foi sepultado no mausoléu da família no Cemitério da Consolação, perto do túmulo de Domitila de Castro do Canto e Melo, a famosa Marquesa de Santos, falecida em 1867. Por causa de sua fama de catequista de índios, seu brasão, visto na parte de trás do mausoléu, ostenta, do lado esquerdo, um indígena com tanga, cocar e arco e flecha; do lado direito, um leão em pé, segurando um livro (provavelmente um missal) e um rosário, e tendo sobre si um machado.¹⁰

Suas cinco filhas se consorciaram com membros de famílias destacadas da sociedade paulistana. Maria Antônia da Silva casou-se com o tenente-coronel Mariano José da Cunha Ramos; Francisca de Paula da Silva com o capitão, depois tenente-coronel, Joaquim da Silva Prado (sua filha Ana Francisca casou-se com o primo Dr. Rodrigo Antônio Monteiro de Barros, filho do desembargador de mesmo nome); a terceira filha, Balbina Alexandrina da Silva, contraiu matrimônio com Luiz Pereira de Campos Vergueiro, filho do Senador Vergueiro; Ana da Silva Machado casou-se com o comendador Fidelis Nepomuceno Prates; a última filha, Inocência Júlia da Silva, casou-se com o irmão de Fidelis, Dr. Fidêncio Nepomuceno Prates. Foram pais de Eduardo da Silva Prates, o Conde Prates, grande empresário e fazendeiro, casado com uma filha do Barão de Itapetininga.

Este barão, Joaquim José dos Santos Silva, mais conhecido como Cadete Santos, foi proprietário da grande área de terra entre a Rua Líbero Badaró e a Avenida Ipiranga, local onde se encontram o Vale do Anhangabaú e o Teatro Municipal. Essa área incluía os terrenos nos quais foram edificados o prédio da Escola Americana, na Rua de São João, e o templo da Igreja Presbiteriana de São Paulo, na Rua 24 de Maio.

2. DONA MARIA ANTÔNIA

Quem passa pela Rua Maria Antônia, na Vila Buarque, em São Paulo, vê um edifício do Instituto Presbiteriano Mackenzie denominado “Baronesa Maria Antônia da Silva Ramos”. A designação não é inteiramente exata, porque os títulos nobiliárquicos do Império não se transferiam automaticamente aos filhos dos detentores. Quando muito a esposa de um barão poderia ser chamada de

⁹ Ibid., p. 82. Meia capela seria um conjunto de 25 missas.

¹⁰ Observação pessoal do autor. O brasão é encimado por um coroa e um pequeno toldo protetor de metal. Abaixo dele estão as palavras: “Jasigo [sic] do Barão de Antonina e sua família”.

baronesa, não uma filha. Todavia, é fato incontestado que D. Maria Antônia foi uma personagem de destaque na São Paulo oitocentista, pertencendo a uma de suas famílias mais ilustres. O mais importante é que essa dama da antiga sociedade paulistana abraçou o evangelho na parte posterior de sua vida, tornando-se membro da Igreja Presbiteriana de São Paulo.

Maria Antônia da Silva nasceu no dia 5 de julho de 1815 na cidade de Castro, na época pertencente à Província de São Paulo e hoje em território paranaense. Castro surgiu no século 18 a partir de um pouso de tropeiros que demandavam à feira de Sorocaba. Quando ainda muito jovem, Maria Antônia transferiu-se com a família para São Paulo. Casou-se por volta de 1835 com o militar Mariano José da Cunha Ramos, nascido em Bragança (SP) em 1801, filho do sargento-mor Francisco da Cunha Ramos. Mariano chegou ao posto de tenente-coronel e foi comandante do 2º Batalhão da Guarda Nacional na capital paulista.¹¹ Deve ter falecido poucos anos após o casamento, pois não se encontram referências a ele nos jornais paulistas depois de 1836.

O casal teve dois filhos: Firmino da Cunha Ramos e Ernesto Mariano da Silva Ramos. O primeiro faleceu solteiro. Ernesto, nascido em 20 de janeiro de 1836 e batizado na Igreja de Santa Ifigênia, bacharelou-se na Academia de Direito do Largo de São Francisco em 1861. Além de advogado, exerceu por vários mandatos o cargo de vereador e presidente da Câmara Municipal. Presidiu a comissão encarregada da construção do Monumento do Ipiranga. Casou-se em 1860 com Maria Amália Rudge (1843-1909), filha de imigrantes ingleses que chegaram ao Rio de Janeiro na época da transferência da família real portuguesa. O casal teve treze filhos, alguns dos quais alcançaram grande projeção na sociedade local.¹² Por meio da família Rudge da Silva Ramos, Dona Maria Antônia deixou numerosa descendência.

Essa dama da capital bandeirante partilhava os valores da sociedade escravocrata da época. Por diversas vezes os jornais da época fazem referência a escravos de sua propriedade. Em 1869, foi noticiado o batismo, na igreja da Sé, do menino Castor, filho de Joana, escrava de D. Maria Antônia.¹³ No início de 1874, o jornal *Correio Paulistano* veiculou em várias edições o anúncio da fuga da sua escrava Mariana, de 60 anos, solicitando que qualquer informação sobre o seu paradeiro fosse levada à Rua da Boa Vista, nº 32, onde residia a proprietária.¹⁴ Existem outras informações que apontam para a sua situação privilegiada. Em 1881, ela estava entre os acionistas da Companhia Paulista

¹¹ Ver o periódico *O Paulista Oficial*, 19.05.1836, p. 3; 18.06.1836, p. 1.

¹² A nota de falecimento de Maria Amália inclui os nomes da elite política e empresarial de São Paulo presente no sepultamento. *O Comércio de São Paulo*, 15.09.1909, p. 4. Seu esposo faleceu em 1919.

¹³ *Diário de São Paulo*, 24.08.1869, p. 2.

¹⁴ *Correio Paulistano*, 21.01.1874, p. 3. Maria Antônia já residia na Rua da Boa Vista, a poucos passos da sede do governo provincial, desde a década de 1850.

de Estradas de Ferro do Oeste e, em 1888, residindo na Rua da Consolação, nº 106, constava entre os assinantes da companhia União Telefônica do Brasil, sendo proprietária do telefone 256.¹⁵

Maria Antônia pertenceu a uma família tradicionalmente católica, como o eram na época praticamente todas as famílias aristocráticas de São Paulo e do Brasil. Uma curiosa matéria jornalística de 1867 informa que a família de D. Maria Antônia foi uma das muitas que *não* compareceram a um baile em homenagem ao político liberal e anticlerical Aureliano Cândido Tavares Bastos.¹⁶ Uma notícia de setembro de 1871 informa que Maria Antônia tinha sido eleita para um dos cargos mais importantes da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, o de “ministra”. Os nomes dos ocupantes de alguns dos outros cargos dão uma ideia de relevância social dessa posição: “ministro” – Barão de São João do Rio Claro; “vice-ministro” – Comendador Félix de Abreu Pereira Coutinho; “síndico” – Barão de Itapetininga.¹⁷

No entanto, seus contatos com o Rev. Chamberlain e os mestres da Escola Americana levaram-na a se converter à fé evangélica. Ainda que não sejam conhecidos os detalhes de como isso ocorreu, o testemunho dos missionários mostrou-se eficaz e ela foi conduzida a uma experiência genuína com Cristo. Foi recebida por profissão de fé e batismo no dia 2 de junho de 1878, na Igreja Presbiteriana de São Paulo, em companhia de Inácia Maria Barbosa e Serafim José de Santana.¹⁸ Como era de se esperar, essa conversão causou repercussão nos meios católicos de São Paulo. O jornal *O Apóstolo*, do Rio de Janeiro, recebeu o relato de um correspondente de São Paulo, que declara a certa altura.

A recente conversão de uma senhora das melhores famílias desta capital ao protestantismo tem dado o que pensar a muita gente que se interessa por preservar ileso a integridade da fé, ao mesmo tempo que veio tornar bem patente a ação sorradeira exercida entre nós pelos *pastores* protestantes sobre a inteligência das pessoas fracas e pusilânimes.¹⁹

O articulista aproveitou para alfinetar os missionários da Escola Americana:

A propaganda protestante não se limita à venda de Bíblias falsas, senão também lança mão do ensino público para perverter a mocidade confiada aos cuidados de mestres e de mestras francamente heterodoxas: refiro-me à Escola Americana, sita à rua de S. João.

¹⁵ *Correio Paulistano*, 08.04.1881, p. 4; 31.07.1888, p. 3.

¹⁶ *Diário de São Paulo*, 31.10.1867, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, 20.09.1871, p. 2.

¹⁸ LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903)*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 139.

¹⁹ *O Apóstolo*, Rio de Janeiro, 05.07.1878, p. 2.

Curiosamente, mesmo após sua adesão à igreja presbiteriana, D. Maria Antônia continuou a ser proprietária de escravos. Os missionários presbiterianos de São Paulo, procedentes do norte dos Estados Unidos, eram francamente contrários à escravidão. Porém, em 1º de outubro de 1878, ao visitar a Escola Americana, o imperador D. Pedro II ficou sabendo que entre as alunas estavam duas filhas de escravas dessa senhora.²⁰ Um ano mais tarde, os jornais noticiaram a morte por “congestão cerebral” de seu servo José, de 50 anos.²¹ No mesmo mês (outubro de 1879), o Rev. Chamberlain batizou na igreja de São Paulo duas escravas de Dona Maria Antônia – Joana e Leonor.²² Tais escravas certamente eram tidas como membros da família, estando ligadas à sua senhora por fortes vínculos afetivos ao longo de muitos anos, não havendo motivo, mesmo depois da conversão à fé evangélica, para desfazer-se delas. Legalmente continuavam escravas, mas agora eram, mais que isso, irmãs na fé.

A partir de sua adesão à Igreja Presbiteriana de São Paulo, até o fim de sua vida, ou seja, por 24 anos, Maria Antônia teve participação assídua na sua igreja, envolvendo-se com muitas de suas iniciativas. Em outubro de 1881, o *Correio Paulistano* noticiou o seguinte:

Bazar de prendas – a Sociedade Auxiliadora da Igreja Presbiteriana tem a honra de convidar o respeitável público para assistir à exposição de prendas que terá lugar nos dias 20, 21 e 22 do corrente, no salão do Teatro São José, e bem assim participa às pessoas, às quais já dirigiu convites, que a exposição será no lugar acima designado e não na rua de São João, Escola Americana. A comissão – D. Henriqueta A. Soares do Couto, D. Maria Antônia da Silva Ramos, D. Adelaide de Molina, Mrs. E. D. Howell, Mrs. Mary A. Chamberlain.²³

As companheiras de D. Maria Antônia nessa comissão eram mulheres destacadas no presbiterianismo paulistano. Henriqueta Augusta Soares do Couto foi membro de uma família aristocrática e pertenceu à primeira geração de evangélicos brasileiros. Em 7 de janeiro de 1859, foi batizada em Petrópolis, pelo Rev. Robert Reid Kalley, em companhia de sua mãe, Gabriela Carneiro Leão, irmã do Marquês do Paraná e do Barão de Santa Maria. Mudando-se para o Rio de Janeiro, filiaram-se à igreja presbiteriana. Casou-se em 1860 com o irlandês William Esher, um dos primeiros diáconos e presbíteros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Depois de terem tido três filhos, Esher deixou a esposa e partiu para os Estados Unidos, de onde nunca mais voltou. Henriqueta, conhecida por sua grande dedicação, zelo e piedade, passou seus

²⁰ GARCEZ, Benedicto Novaes. *O Mackenzie*. 2ª ed. São Paulo: Editora Mackenzie, 2004, p. 99.

²¹ *Correio Paulistano*, 14.10.1879, p. 3.

²² LESSA, *Anais*, p. 151. Pelos nomes, aparentemente trata-se das mesmas que eram alunas da Escola Americana.

²³ *Correio Paulistano*, 21.10.1881, p. 3.

últimos anos em São Paulo, tendo falecido em 1885. Sua casa, na esquina da Rua Vitória com o Largo do Arouche, era o local em que os estudantes da Escola Americana iam passar as tardes de sábado. Cantavam, tocavam piano e flauta e recitavam, sendo acompanhados por ela e dois filhos.²⁴

Adelaide Molina foi uma das primeiras professoras da Escola Americana, onde lecionou por vinte anos. Elizabeth Day Howell e Mary Annesley Chamberlain eram, respectivamente, esposas dos Revs. John Beatty Howell e George W. Chamberlain. Émile Léonard pondera sobre os elementos destacados que se filiaram à Igreja Presbiteriana: “Todas essas famílias, e especialmente a de D. Henriqueta do Couto Esher, tornaram-se instrumentos ativos da propaganda protestante”.²⁵

O nome de Maria Antônia aparece continuamente nas listas de doadores e colaboradores das mais diferentes causas: oferta à congregação da Bela Vista, dirigida pelo Rev. Emanuel Vanorden; assinatura de 25 exemplares do jornalzinho infantil *Aurora*; donativo à maternidade local, e assim por diante.²⁶ O historiador Vicente T. Lessa faz muitas referências à generosidade de D. Maria Antônia.

Em dezembro de 1892, ela fez um donativo de 200\$000 para o Instituto Teológico que estava sendo idealizado pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira. Algum tempo depois, participou da lista de contribuintes para a construção de um sobrado nos fundos do templo da Rua 24 de Maio, para sediar o referido instituto. Em 1895, o Seminário Presbiteriano, até então sediado em Nova Friburgo (RJ), foi transferido para São Paulo e se fundiu com o Instituto Teológico. Surgiu então na 1ª Igreja, em meados de 1896, a ideia de adquirir um terreno e construir um amplo edifício para a educação teológica. Entre os agentes encarregados de obter subscrições estava D. Maria Antônia. Em 1898, a Sociedade de Senhoras da igreja lançou o plano de custear uma viagem do Rev. Eduardo Carlos Pereira aos Estados Unidos a fim de defender os interesses da igreja brasileira perante a Assembleia Geral da igreja norte-americana. Entre as contribuintes estava, uma vez mais, D. Maria Antônia.²⁷

Graças às suas ligações com essa família, em 1874 o Rev. Chamberlain adquiriu de Maria Antônia, por um preço simbólico, o primeiro terreno do futuro campus do Mackenzie College, atual Universidade Presbiteriana Mackenzie.²⁸

²⁴ LESSA, *Anais*, p. 40s, 139. Henriqueta e sua mãe foram arroladas na igreja de São Paulo em 07.04.1878, dois meses antes da profissão de fê de D. Maria Antônia. Seu filho do meio, Nicolau Soares do Couto Esher, veio a ser um conhecido médico e presbítero em São Paulo e no Rio de Janeiro.

²⁵ LÉONARD, *Protestantismo brasileiro*, p. 107.

²⁶ *Imprensa Evangélica*, 15.08.1891, p. 8; 26.03.1892, p. 101; *Correio Paulistano*, 30.03.1898, p. 1.

²⁷ LESSA, *Anais*, p. 351, 395, 426, 488.

²⁸ RIBEIRO, Boanerges. *A igreja presbiteriana no Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987, p. 17. Esse imóvel foi doado à Sociedade Presbitério do Rio de Janeiro em 01.05.1886.

Tal imóvel, parte de uma chácara que essa senhora utilizava como pasto para os seus animais de tração, estava situado na confluência da Rua Itambé com a antiga estrada do Pacaembu ou caminho de Sorocaba. Nos anos de 1880, esse logradouro passou a ser conhecido como Rua de Dona Maria Antônia e eventualmente o nome foi oficializado pela prefeitura municipal.²⁹ A construção do internato masculino da Escola Americana nesse local contribuiu para popularizar o novo nome do logradouro.

Pelo menos uma das netas de D. Maria Antônia também se filiou à igreja presbiteriana. Trata-se de Ernestina Rudge da Silva Ramos, que se casou com Cesário Pereira de Araújo em 21 de setembro de 1882, um mês antes de completar vinte anos. Os dois haviam feito a sua profissão de fé recentemente, ele no dia 7 de maio e ela em 17 de setembro, poucos dias antes do casamento. A cerimônia realizou-se perante numerosa assistência na “Sala Grande” da Escola Americana, na Rua de São João esquina com a Rua do Ipiranga. Foi oficiada pelo Rev. George Nash Morton,³⁰ auxiliado pelos colegas George Chamberlain e John B. Howell. O historiador Émile Léonard comenta: “Este casamento protestante de dois jovens da aristocracia paulista foi um acontecimento de grande repercussão social na cidade”.³¹

Nos seus últimos dias, D. Maria Antônia residiu na Rua de São João, em frente à Escola Americana.³² Ao longo de sua carreira como presbiteriana, foi ovelha de três ilustres pastores: George Chamberlain (1878-1886), Modesto Carvalhosa (1886-1888) e Eduardo Carlos Pereira (1888-1902). Sua única fotografia disponível a mostra já em idade madura, com cabelos brancos e curtos, semblante sério, mas sem rugas, portando um pesado vestido escuro que encobre totalmente o colo e o pescoço.

Faleceu no dia 11 de março de 1902, às 23 horas, com 87 anos incompletos, após 25 dias de padecimentos. O jornal *O Estandarte* diz que “glorioso foi o testemunho que deu de sua fé a sua numerosa família e seus amigos. No pleno gozo de suas faculdades, na lúcida compreensão da solenidade do momento, ela declarou por vezes sua fé e esperança em seu doce Salvador”.³³ Comentando a notícia, o historiador Themudo Lessa observa que à hora su-

²⁹ Para uma história da Rua Maria Antônia, ver: SILVA, Fernando Santos da. *Maria Antônia: um retrato além da moldura*. Curitiba, PR: Appris, 2019. Esse livro é fruto de uma dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da Universidade Presbiteriana Mackenzie, tendo como orientador o Dr. Marcel Mendes.

³⁰ *Ibid.*, p. 184. George N. Morton havia sido um dos fundadores e diretores do Colégio Internacional de Campinas. No final de 1879, mudou-se para São Paulo e criou o Colégio Morton, que teve uma vida efêmera.

³¹ LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 107.

³² LESSA, *Anais*, p. 139.

³³ *O Estandarte*, 13.03.1902, p. 3.

prema ela cantava com voz entrecortada: “Santa paz e perdão, É o eco lá dos céus; Santa paz e perdão, Bendito o nosso Deus”.³⁴ Somente quatro meses mais tarde iria falecer na distante Salvador, na Bahia, o seu preceptor e amigo, Rev. George Chamberlain.

Apesar da sua adesão ao protestantismo, Maria Antônia foi sepultada no mausoléu da família no Cemitério da Consolação, ao lado do seu pai, falecido 27 anos antes. No mesmo local foram inumados ao longo do século 20 vários membros da família Prates. Nas últimas décadas da vida de Maria Antônia, haviam decorrido mudanças sociais importantes no Brasil. Boanerges Ribeiro aponta a Guerra do Paraguai, a Questão dos Bispos, a imigração, a pressão sobre os sistemas jurídico e político, as estradas de ferro, a imprensa liberal, a presença republicana e a expansão da lavoura cafeeira.³⁵ Há que acrescentar a libertação dos escravos e a Proclamação da República.

3. OUTROS ILUSTRES

Os anais do presbiterianismo paulista do século 19 revelam que outras pessoas das melhores famílias da cidade se tornaram adeptas, ou ao menos simpatizantes, da igreja presbiteriana. O exemplo mais conhecido é a família do comendador Luiz Antônio de Souza Barros, filho do Brigadeiro Luiz Antônio, imortalizado no nome de uma das principais artérias da capital. O comendador, a esposa e as seis filhas abraçaram o evangelho na segunda metade dos anos 1880. A primeira a se converter foi Maria Paes de Barros, graças ao testemunho de uma simples doméstica, Inácia Maria Barbosa, companheira de profissão de fé de D. Maria Antônia. No entanto, duas de suas irmãs ingressaram na igreja presbiteriana antes dela: Elisa em 10 de outubro de 1886 e Felicíssima em 7 de agosto de 1887. Maria foi recebida por profissão de fé no dia 3 de junho de 1888, sendo na ocasião batizados os seus filhos. Nos dois anos seguintes, professaram a fé Adelina, Eugênia, Antônia e a mãe, D. Felicíssima de Campos Barros, a segunda esposa do comendador. Este também abraçou a fé, mas não assumiu explicitamente a sua adesão.³⁶

Maria Paes de Barros foi uma mulher extraordinária, tendo vivido 101 anos (1851-1952). Casou-se em 1868 com seu primo Antônio Paes de Barros, filho de Rafael Paes de Barros, o primeiro Barão de Piracicaba. Antônio veio a ser senador da República. Eram liberais convictos, recebendo em sua casa políticos como Campos Sales, Cerqueira César, Bernardino de Campos, Francisco Glicério e Leite de Moraes. Maria foi uma das fundadoras do Hospital

³⁴ LESSA, *Anais*, p. 553. Para outra nota do seu falecimento de Maria Antônia, ver *O Comércio de São Paulo*, 12.03.1902, p. 2.

³⁵ RIBEIRO, *A igreja presbiteriana no Brasil*, p. 62.

³⁶ LÉONARD, *Protestantismo brasileiro*, p. 107-109.

Samaritano, uma das diretoras da Maternidade de São Paulo e a fundadora do primeiro Tênis Clube da cidade. Colaborou na campanha pela construção do Seminário Presbiteriano, na Rua Maranhão. Já idosa, publicou uma *História do Brasil* (1932) e um fascinante livro de memórias da infância, *No Tempo de Dantes* (1946), com prefácio de Monteiro Lobato.³⁷ Foi membro honorário do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo. Sua filha Rosalina casou-se com o Rev. Otoniel Mota.

Sua irmã Elisa de Souza Barros e Mesquita residiu na Europa mais de uma vez e lá nasceram dois de seus filhos. Foi casada com o médico Dr. Inácio Xavier Paes de Campos e Mesquita. Suas filhas Elisa e Cecília se casaram, respectivamente, com o Rev. José Maurício Higgins e o Rev. Ernesto Luiz de Oliveira. Outra irmã, Felicíssima, destacou-se por seus valiosos serviços à Igreja Presbiteriana de São Paulo, na Sociedade de Senhoras, na escola dominical, no coro, e também na Escola Americana. Doou à igreja um valioso órgão vindo da Alemanha que foi utilizado por muitas décadas. Maria Luíza, filha de D. Maria Paes de Barros, foi casada com o tenente coronel Edmundo Wright, filho de ingleses, da cavalaria da Força Pública do Estado. Residiram na Inglaterra, vindo Edmundo a morrer na 1ª Guerra Mundial.³⁸

A mais ilustre dama da São Paulo antiga, D. Veridiana Prado, foi visitada pelo Rev. Chamberlain e ouviu o testemunho do evangelho, mas não chegou a se converter. Ela construiu o seu palacete defronte ao campus do Mackenzie College e ali recebeu por muitos anos a elite paulistana composta de políticos, empresários, artistas e intelectuais. Tinha uma irmã de condição humilde, Umbelina Borges de Macedo, residente no início da Rua Maria Antônia, que professou a fé na Igreja Presbiteriana em 2 de maio de 1875, na mesma ocasião em que foram recebidas Adelaide Luíza Molina, professora da Escola Americana por muitos anos, e sua irmã Ana Rosa Molina.³⁹

Muitos homens ilustres da Pauliceia também ouviram o testemunho enfático do evangelho por meio do Rev. Chamberlain e de outros missionários que trabalharam na cidade. Um deles foi José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898), político, militar, etnólogo, escritor e folclorista que chegou a ser governador de quatro províncias (Goiás, Pará, Mato Grosso e São Paulo). O general Couto de Magalhães se tornou grande amigo de Chamberlain e um benemérito da Escola Americana e do Mackenzie College. Em 1884, ele ofere-

³⁷ MATOS, Alderi S. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 469-470.

³⁸ Sobre essas diferentes personagens, ver: LESSA, *Anais*, p. 229, 249, 264, 289, 299, 311, 335. O Rev. Agostinho Piquet Carvalhosa também se casou com uma jovem dessa família, Sofia de Souza Barros, filha do advogado Antônio de Souza Barros e de Augusta Vilhena Loureiro de Souza Barros, uma fiel presbiteriana.

³⁹ *Ibid.*, p. 121.

ceu 5:000\$000 (cinco contos de réis) para as obras do internato masculino e se comprometeu a pagar um ano de salário do novo diretor, Dr. Horace M. Lane.⁴⁰ Quando do lançamento da pedra comemorativa do internato, o missionário o presenteou com a pá utilizada na cerimônia⁴¹ e posteriormente seu nome foi dado ao novo edifício. O jornalista Rangel Pestana, o poeta Teófilo Dias e outros luminares tiveram igual oportunidade de ouvir a mensagem evangélica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito antes do Congresso do Panamá (1916), com sua ênfase na evangelização das classes cultas, o Rev. Chamberlain e outras pessoas perceberam a importância de testemunhar do evangelho a todos os segmentos da sociedade, desde os escravos até as pessoas mais privilegiadas. Ribeiro observa: “A Igreja que o Rev. Chamberlain vai entregar a Eduardo [Carlos Pereira] é um corte vertical, como amostra, de todas as camadas sociais brasileiras, em 1888”.⁴² Do ponto de vista estratégico, os missionários sabiam que a nova agremiação religiosa teria melhores condições de se consolidar e exercer influência na coletividade por meio de membros bem situados na escala social. As pessoas alcançadas nesse círculo foram principalmente mulheres, por causa do lugar ocupado pelo elemento feminino na cultura da época. Restritas essencialmente ao ambiente doméstico, as mulheres não tinham muito a perder socialmente ao abraçarem a nova opção religiosa. E tinham muito a ganhar: não somente a atração poderosa de um relacionamento mais pessoal e significativo com Cristo, mas a oportunidade de uma nova esfera de atividade e realização fora do lar, numa comunidade eclesial pequena, coesa e participativa.

Os homens bem posicionados socialmente (e mesmo algumas mulheres) experimentavam uma situação totalmente diversa. Sua intensa participação num meio cultural fortemente influenciado pelo catolicismo desaconselhava uma adesão explícita à fé protestante. Esse fato acarretaria uma perda imediata de status e oportunidades, levando-os ao ostracismo social, político e econômico. A opção que restava para alguns deles era fazer uma adesão íntima às novas convicções, sem se filiarem formalmente à igreja.⁴³ Do ponto de vista dos missionários e seus correligionários, o mais importante era testemunhar da nova vida em Cristo, independentemente da aceitação ou não da nova mensagem. Essa atitude ecoava as palavras do apóstolo Paulo em Mileto:

⁴⁰ RIBEIRO, *A igreja presbiteriana do Brasil*, p. 29-31. Em contrapartida, pediu que durante aquele ano Lane ministrasse aulas particulares aos seus sobrinhos diariamente.

⁴¹ *Ibid.*, p. 223. Seu imponente mausoléu também está situado no Cemitério da Consolação, voltado para a Rua da Consolação.

⁴² RIBEIRO, *A igreja presbiteriana no Brasil*, p. 60.

⁴³ Ribeiro observa que essa ausência masculina limitava o âmbito de influência da igreja. *Ibid.*, p. 61.

Agora, eu sei que todos vós, em cujo meio passei pregando o reino, não vereis mais o meu rosto. Portanto, eu vos protesto, no dia de hoje, que estou limpo do sangue de todos; porque jamais deixei de vos anunciar todo o desígnio de Deus (At 20.25-27).

ABSTRACT

The Presbyterian Church was the first manifestation of missionary Protestantism in the city of São Paulo. The work of the North American missionaries and their Brazilian disciples gradually reached all social strata in the city, which was in the initial stages of its dramatic expansion. This essay shows how the missionaries made an effort to reach out to the upper classes and achieved very satisfying results. The article considers some specific examples, such as Mrs. Maria Antônia da Silva Ramos, a daughter of the prominent Baron of Antonina, and the family of the wealthy entrepreneur Luiz Antônio de Souza Barros, among others. It considers the missiological and strategic importance of such adhesions in a critical period in the history of Brazil.

KEYWORDS

Brazilian Protestantism; Presbyterianism in São Paulo; Evangelization of the elites; Slavery; American School.

A LIDERANÇA JUDAICO-HELENISTA DE ATOS CAPÍTULO 6

*Jair de Almeida Junior**

RESUMO

Historicamente, os reformados, de forma geral, entendem que os sete eleitos em Atos 6 são diáconos. O principal argumento para isso é a ocorrência do verbo *diakonéo* para descrever a função que o grupo passaria a exercer. Contudo, o mesmo termo é aplicado aos apóstolos como aqueles que, até então, desempenhavam a função que os sete passaram a cumprir. Seria correto, assim, pensar que os apóstolos eram diáconos antes da eleição dos sete? O termo “diácono” não ocorre em Atos 6. Para a correta compreensão do texto é necessário observar o uso deliberado de “doze” para se referir aos apóstolos, e de “sete” para denotar o grupo eleito. Na cultura hebraica, o primeiro era o número do judeu, por causa das tribos de Israel, e o segundo, o do gentio, devido à lista das setenta nações de Gênesis 10. O que motivou a constituição do grupo foi o fato de as viúvas dos judeus helenistas estarem sendo omitidas na assistência diária de alimentos. O que Atos 6 mostra é que os apóstolos constituem uma liderança judaico-helenista para trabalhar com os judeus nascidos fora da Judeia. Todos têm nomes helênicos, sendo que um nem mesmo era judeu. O texto destaca claramente que o Espírito os capacitou para fazer muito mais do que “servir às mesas”, levando-os a pregar com poder e autoridade, realizando sinais e prodígios. Estêvão morreu pregando a judeus helenistas, o que fica claro pela lista das sinagogas listadas. Filipe é visto mais à frente batizando o eunuco etíope, o que também denota algo que difere do ofício diaconal. Soma-se a isso o fato de não haver qualquer referência a presbíteros ou diáconos nas

* Graduado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição; Mestre em Novo Testamento pelo Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper e em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Doutor em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e em Humanidades pela Universidade de São Paulo. Pós-doutor pela Universidade de Lisboa/Universidade Aberta de Lisboa. Professor na área de Teologia Exegética do Novo Testamento no Seminário José Manoel da Conceição e ministro presbiteriano.

Escrituras antes do concílio de Jerusalém (Atos 15). Conclui-se, portanto, que os sete foram uma liderança judaico-helenista, sujeita aos apóstolos, com a finalidade exclusiva de auxiliar os doze na evangelização e cuidado dos judeus nascidos fora da Judeia, nos primeiros anos da igreja nascente.

PALAVRAS-CHAVE

Igreja nascente; Sete; Doze; Judeus helenistas; Liderança; Diaconato.

INTRODUÇÃO

Especialmente nos meios reformados, tornou-se tradicional entender a eleição promovida pelos apóstolos em Atos 6 como a origem do ofício diaconal. Embora tal função realmente viesse a existir na formação da igreja neotestamentária, certamente não foi nesse momento que tal se deu. Observando com atenção o texto sagrado, percebemos claramente que se tratou de uma liderança judaico-helenista da igreja de Jerusalém para lidar especificamente com os cristãos judeus-helenistas. Não se tratou, de forma alguma, da constituição de uma liderança paralela, em pé de igualdade com os apóstolos, mas auxiliar, submissa e subsidiária a eles.

1. ATOS: RUMO AOS GENTIOS

Para entendermos a eleição dos sete de Atos 6 é importante, primeiramente, compreender o objetivo do livro como um todo. Atos é o segundo volume de uma única obra, da qual o evangelho de Lucas é o tomo inaugural. Isso fica claro por duas evidências internas dos livros que se destacam. A primeira vem do próprio texto, especificamente quanto ao seu *destinatário*. Lucas apresenta-se como uma espécie de *historiador* da igreja primitiva, começando por sua “pedra angular” que é Jesus Cristo. No primeiro livro afirma o autor:

Visto que muitos houve que empreenderam uma narração coordenada dos fatos que entre nós se realizaram, conforme nos transmitiram os que desde o princípio foram deles testemunhas oculares e ministros da palavra, igualmente a mim me pareceu bem, depois de acurada investigação de tudo desde sua origem, dar-te por escrito, excelentíssimo Teófilo, uma exposição em ordem, para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído (Lc 1.1-4).

Teófilo é o mesmo a quem Lucas dedica o segundo livro:

Escrevi o primeiro livro, ó Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar, até o dia em que, depois de haver dado mandamentos por intermédio do Espírito Santo aos apóstolos que escolhera, foi elevado às alturas (At 1.1, 2).

É possível que Teófilo (gr. “amigo de Deus”) fosse um convertido do mundo gentílico, talvez alguém que até mesmo tenha patrocinado as pesquisas de

Lucas. Se foi esse o caso, era homem de posses. A ideia, sugerida por alguns, de que Teófilo tenha sido um destinatário fictício, uma figura criada por Lucas para *representar* todos os crentes ou a própria igreja, é mais que fantasiosa e carece de base bíblica e documental. Reconhecendo Teófilo como um crente *de carne e osso*, o fato de oferecer-lhe os dois livros, ainda mais pela utilização da expressão “relatando as coisas que Jesus começou a fazer e a ensinar” (At 1.1) evidencia clara conexão com o primeiro livro, sendo o segundo *aquilo que Jesus continuou a fazer e a ensinar*. As primeiras palavras de Atos vão além de mera introdução: são verdadeira transição em relação ao Evangelho de Lucas.

A segunda evidência da unidade de Lucas/Atos vem da gramática grega. Os termos inaugurais de Atos sugerem uma obra em dois volumes. Ao dizer: “Escrevi o primeiro livro”, o termo traduzido por “primeiro” (gr. πρῶτον) é um advérbio que tem como sentido básico “primeiro”, “em primeiro”, “em primeira instância”, “anterior”.¹ Na opinião de Darrell L. Bock, a expressão grega πρῶτον λόγον, usada por Lucas para referir-se ao seu primeiro livro, deve ser entendida como “tratado anterior”, reconhecendo πρῶτον com o sentido daquilo que veio antes.² Dessa forma, entende-se que Lucas quer dizer que Atos é o segundo de um primeiro livro previamente escrito.³ Não está fazendo apenas uma referência à obra anterior, mas ligando os dois volumes como uma única obra. Destarte, ao escrever e dedicar a obra a um convertido dentre os gentios, Lucas está contando como o povo de Deus se tornou *gentio*. A história que ele registra objetiva demonstrar que a igreja fundamentada em Cristo é inter e multinacional, eminentemente gentílica. A distinção entre judeu e gentio passa a ser apenas cultural. Todos foram nivelados como *gentios* para que o método de salvação seja o mesmo (Rm 11.32).

É Lucas quem registra no segundo tomo de sua obra o derramamento do Espírito. Por que o faz? Geralmente analisa-se este fato quase que exclusivamente enfatizando a capacitação para o estabelecimento e o exercício da igreja na plenitude do Espírito. Todavia, não se deve menosprezar ou esquecer a publicação das grandezas de Deus nas línguas dos povos. Claramente isso é verdade central ao objetivo de Lucas com essa narrativa. A descida do Espírito é Deus dizendo que sua igreja é gentílica, é internacional, que não há mais distinção entre povos. Esse foi o motivo de os apóstolos falarem em mais de uma dezena de línguas conhecidas da época:

Somos partos, medos, elamitas e os naturais da Mesopotâmia, Judeia, Capadócia, Ponto e Ásia, da Frígia, da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia, nas

¹ Cf. KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (Eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978, v. VI, p. 868.

² Cf. BOCK, Darrell L. “Acts”. In: *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007, p. 51.

³ Cf. KISTEMAKER, Simon. *Atos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 2, p. 8.

imediações de Cirene, e romanos que aqui residem, tanto judeus como prosélitos, cretenses e arábios. Como os ouvimos falar em nossas próprias línguas as grandezas de Deus? (At 2.9-11).

Corroborando o que temos dito, no capítulo 4 de Atos, Lucas também deixa claro que os judeus se tornaram gentios. Logo depois de Pedro e João terem sido soltos pelo Sinédrio, em meio a um discurso inflamado cita-se o Antigo Testamento:

Por que se enfurecem os gentios, e os povos imaginam coisas vãs? Levantaram-se os reis da terra, e as autoridades ajuntaram-se a uma contra o Senhor e contra o seu Ungido; porque verdadeiramente se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo Servo Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com gentios e gente de Israel (At 4.25b-28).

O que está em itálico no texto transcrito é uma citação do Salmo 2, que tem como tema a revolta da humanidade contra Deus e o seu Cristo. A expressão “gente de Israel” refere-se ao povo da antiga aliança. Eles se juntaram aos gentios e são todos nivelados como “gentios” e “povos”. Portanto, Atos é o livro que fala da igreja que se espalha pelo mundo. A igreja não é judaica. Chegou a vez dos gentios – todos são gentios.

2. O PROBLEMA: A DISTRIBUIÇÃO DIÁRIA

Deve ser salientado, conforme explica Merrill C. Tenney, que a igreja primitiva, no ambiente de seu nascimento, estava longe de ser algo altamente estruturado e organizado. Basicamente, devido à presença dos apóstolos, estes eram naturalmente os seus líderes. No entanto, percebe-se que havia algum espírito democrático, como a própria escolha dos “sete” demonstra. Por causa da necessidade dos doze de se dedicarem principalmente ao ensino e à pregação do evangelho, era indispensável delegar a responsabilidade da assistência aos necessitados a um grupo capacitado, que deveria ser escolhido pela própria igreja.⁴ Ao repassar a responsabilidade, isso não significa que os apóstolos deixaram de estar supervisionando esse trabalho, aliás, como faziam com tudo o que dizia respeito à igreja.

É fato que havia a distribuição diária de alimentos às viúvas, verdadeiramente viúvas, na igreja de Jerusalém. Era uma prática comum dos judeus de Jerusalém sustentar as mulheres idosas que não tinham nenhuma fonte de sustento, o que em geral decorria da viuvez e de não ter filhos. Esta louvável prática foi absorvida naturalmente pelos primeiros judeus cristãos, logo que a igreja se estabeleceu. Vemos essa realidade anunciada implicitamente no primeiro verso de nosso texto: “Ora, naqueles dias, multiplicando-se o número

⁴ TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. São Paulo: Shedd, 2008, p. 252-253.

dos discípulos, houve murmuração dos helenistas contra os hebreus, porque as viúvas deles estavam sendo esquecidas na distribuição diária” (At 6.1). Uma grande questão que se levanta e deve ser compreendida é: quem organizava tal distribuição? Em época tão inicial da igreja, certamente os apóstolos estavam envolvidos nessa obra. Lembremos ainda que havia apenas aquela igreja, o que não justificaria, em período tão inicial, a inclusão de mais irmãos na liderança, além dos doze. Não havia ainda liderança constituída desdobrada na forma de presbíteros e diáconos. Isso ocorreu apenas bom tempo depois. Uma vez que os apóstolos estavam envolvidos nesse episódio, isso talvez seja uma indicação do texto sobre a indigesta recepção dos povos gentílicos na igreja, algo que só aconteceu depois do testemunho ocular de Pedro, presenciando o derramamento do Espírito Santo também sobre os gentios, na casa de Cornélio.

A liderança apostólica de Jerusalém mostrou-se tão alarmada com este fato, a ponto de Pedro ser chamado para prestar esclarecimentos dos seus atos (At 10.44ss; 11.1ss). Embora as viúvas “esquecidas” na distribuição diária fossem igualmente judias, eram helenistas, isto é, nascidas fora da Judéia. Bem sabemos como um judeu “da gema” considerava o judeu helenista. Natanael, possivelmente o apóstolo Bartolomeu, ao ouvir de Filipe que havia encontrado aquele de quem Moisés havia falado, mas era chamado “nazareno”, prontamente disse: “De Nazaré pode sair alguma coisa boa?” (Jo 1.46). Consideremos que a Galileia fazia parte do antigo território de Israel. Contudo, ainda assim, os galileus eram tidos como judeus de segunda categoria, mesma concepção com relação aos judeus helenistas. A Judeia era revestida de um caráter místico no imaginário dos judeus da época de Jesus. Se fossem obrigados a sair do território da Judeia por qualquer motivo, ao cruzar de retorno à fronteira, sacudiam suas vestes para não carregar nem mesmo o pó da terra dos incircuncisos. Problemas quanto à harmonia do grupo cristão foram tratados por Lucas com alguma discricção, mostrando que gradativamente foram surgindo, sempre com a imediata intervenção apostólica: “Assim, em Atos, quando os helenistas se queixam da negligência de suas viúvas nas distribuições caritativas da igreja, os apóstolos escolhem uma comissão de sete homens do grupo helenista a fim de supervisionar essa distribuição”.⁵

Quando os apóstolos escolhem os sete, é importante que se diga, não estão passando a eles a assistência das viúvas como um todo. Primeiramente, já vimos que os apóstolos necessariamente estavam envolvidos na organização da distribuição, uma vez que não havia ainda liderança constituída. Todavia, quando afirmam explicitamente: “Não é razoável que nós abandonemos a palavra de Deus para servir às mesas” (v. 2), não devemos entender que estão meramente delegando a função. O acréscimo de viúvas helenistas estava ab-

⁵ BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2016, v. 1, p. 278.

sorvendo tempo e atenção excessivos dos apóstolos. Possivelmente, o que eles quiseram dizer é que precisavam dividir esse serviço para que não mudassem de foco no ministério, passando da centralidade da Palavra para assistência social. Certamente, não eram adeptos da “Missão Integral”. Provavelmente os apóstolos continuaram a coordenar a assistência às viúvas da Judeia. Transparece que reconheceram que a “operação” da igreja estava se tornando mais complexa e chegou a hora de desdobrar algumas funções, uma vez que a pregação da Palavra era algo central à vocação apostólica, e disso não abririam mão. Todavia, será que estavam, então, congregando todas as viúvas, judias e helenistas, para serem cuidadas pelos sete? Duas coisas podem ser percebidas no texto. A primeira é que o episódio claramente se refere à especificação das viúvas helenistas. A atitude dos apóstolos vai ao encontro da necessidade de suprir as viúvas omitidas na distribuição diária. Em linha com a concepção dos judeus da época, a administração da igreja também distinguia os judeus da Judeia dos judeus helenistas. Mesmo em Jerusalém havia várias sinagogas de judeus helenistas, dentre as quais são citadas as dos libertos, dos cireneos, dos alexandrinos, dos da Cilícia e da Ásia (At 6.9). Aparentemente, incentivada pela má vontade dos judeus da Judeia para com os judeus de fora, a situação se acomodou com a organização de sinagogas de judeus helenistas, e tal divisão passou a ser marcante na própria organização do povo. Portanto, os apóstolos em Jerusalém naturalmente agiram respeitando essa divisão “administrativa”, sem reconhecer nisso qualquer erro. É até mesmo possível que o texto se refira exatamente a tal “administração”. Se entendermos que a distribuição diária acontecia para um único grupo de viúvas formado por mulheres da Judeia e helenistas, então se praticava discriminação escancarada. Assim, ao saberem que a viúva era nascida fora da Judeia, não a consideravam na distribuição. Contudo, se entendermos que havia dois grupos distintos a serem atendidos, o das viúvas de judeus da Judeia e o das viúvas dos helenistas, é possível que, então, priorizassem o atendimento das primeiras em detrimento das segundas, o que nos parece uma compreensão mais razoável.

Consideremos, também, que “dinheiro não é o problema”. Lucas nos conta que muitos irmãos venderam suas propriedades para compor um fundo de assistência coletiva, que era administrado exatamente pelos apóstolos (At 4.34s). Segundo o que vemos no texto, não havia necessitados na igreja. Ainda que não fosse estritamente para isso, é difícil de acreditar que não usariam esse fundo para a manutenção das viúvas. Tiago, o grande líder da igreja de Jerusalém ao lado de Pedro, afirma que “a religião pura e sem mácula, para com o nosso Deus e Pai, é esta: visitar os órfãos e viúvas nas suas tribulações e a si mesmo guardar-se incontaminado do mundo” (Tg 1.27). Chama-nos a atenção que o problema relatado no capítulo 6 não é de falta de recursos, mas de “omissão”.

Destarte, os sete foram escolhidos e nomeados para tratar do grupo que estava sendo “esquecido” na distribuição diária, e não de todo o grupo de viúvas,

o que incluiria as da Judeia. Contudo, eles colocaram a mão na massa, ou sua responsabilidade era apenas organizar a distribuição? Certamente, a segunda possibilidade. É sabido que viúvas de todo o Império Romano concorriam a Jerusalém se ficavam sem sustento, por saber que lá se praticava a distribuição diária. Quando consideramos isso, percebemos que é possível que houvesse uma maioria expressiva de viúvas helenistas, superando aquelas nascidas na Judeia. Sabemos que apenas no Pentecostes foram convertidas cerca de três mil pessoas. Ao falar de como era o cotidiano destes cristãos, afirma-se que havia acréscimo diário de pessoas (At 2.47). Nas primeiras “atualizações” feitas por Lucas da situação da igreja, trechos de Atos que informam o seu progresso, fala-se da “multidão dos que creram” e que a igreja crescia diariamente. Tarefa impossível é medir a proporção do crescimento de discípulas entre os grupos de viúvas. Contudo, o mais sensato é concluir que, a exemplo dos apóstolos, que eram aqueles que administravam os recursos financeiros, também os sete se tornaram administradores da distribuição diária, não necessariamente os seus executores diretos. Comprova isso o fato de Estêvão ser pregador da Palavra aos judeus helenistas de Jerusalém e Filipe um evangelista itinerante na região.

3. A CONSTITUIÇÃO DE UMA LIDERANÇA HELENISTA

É isso o que ocorre em Atos 6. Ao associar os *sete* a diáconos, além de desconsiderar as evidências textuais, esvazia-se o texto de seu significado principal. F. F. Bruce é claro e certo quando afirma que as referências a *διακονεῖν* e a *διακονία* nos versos 1 e 4 não contêm qualquer sentido estrito ou técnico. Não são chamados *διάκονοι*, embora fossem “servos” em sentido lato. Reconhece ser injustificado anacronismo utilizar expressões que assumiram contornos e sentidos eclesiais posteriores a personagens e condições da igreja nascente: “O NT não tem, falando-se de forma geral, qualquer vocabulário técnico para funções nas igrejas...”.⁶ O que fazem os apóstolos ali é constituir uma liderança judaico-helenista para lidar com as questões relativas aos helenistas. Dessa forma: Por que o número sete? É sabido que o judeu acreditava que era o número que representava o gentio, assim como o doze era representativo dos judeus. Acredita-se que o sete esteja relacionado com as setenta nações descritas em Gênesis 10. Dos sete escolhidos, todos têm nomes gregos, sendo que um deles, Nicanor, nem mesmo judeu era, mas prosélito de Antioquia. Apesar de receberem a imposição de mãos dos apóstolos, são reconhecidos como já possuidores do Espírito Santo. Na opinião de Marshall, o provável paralelo com o Antigo Testamento (Nm 27.16, 18, 23), com a nomeação de Josué, “confirma que se trata de uma concessão de autoridade a pessoas que já possuem o Espírito (6.3,5), não uma concessão do Espírito”.⁷

⁶ BRUCE, F. F. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986, p. 152.

⁷ MARSHALL, I. Howard. “Atos”. In: *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 695.

A função dos sete certamente não se limitou à assistência às viúvas helenistas. Segundo Tenney, Estêvão, que foi o primeiro mártir do cristianismo, era um judeu helenista e foi grande apologista da igreja nascente. Possivelmente, diz o autor, sua vinda a Jerusalém deveu-se a uma peregrinação, tendo permanecido na cidade após sua conversão. Era debatedor nas sinagogas estrangeiras e seu trabalho não se limitou às atividades de cunho social.⁸ É importante observar, portanto, que ele não foi morto por *estar servindo às mesas*. Pelo contrário, foi pregar a judeus helenistas que estavam em trânsito ou estacionados em Jerusalém. Seu público alvo foi descrito por Lucas como sendo inteiramente judaico helenista. A lista das sinagogas dos que contenderam com ele era: dos Libertos, dos Cireneus, dos alexandrinos e dos da Cilícia e Ásia (At. 6.9). Uma vez constituído na liderança judaico-helenista, Estêvão começou sua obra de pregação da Palavra. Saulo de Tarso, na Cilícia, estava presente, certamente também ligado à sinagoga da cidade, e serviu de autoridade que legitimou diante do judaísmo o apedrejamento de Estêvão (At 7.58).

De igual modo, Filipe não ficou limitado ao serviço assistencial. Assim como Estêvão, saiu a pregar Jesus Cristo. Evangelizou a Samaria (At 8.4-8) e um eunuco etíope, portanto gentio, feito prosélito do judaísmo (At 8.26ss). Assim como o paradeiro da grande maioria dos apóstolos não é referido nas Escrituras, apenas dois dos sete têm suas atividades registradas. Na sequência da narrativa de Lucas, depois da morte de Estêvão, da evangelização da Samaria e de um alto oficial da rainha Candace da Etiópia, há a conversão de Saulo, aquele que seria o apóstolo dos gentios. É importante que se saiba que o número de doze apóstolos foi mantido por Deus até o início da evangelização mais efetiva do mundo gentílico. Embora tecnicamente Judas nunca tenha sido um apóstolo, pois não foi enviado para a implantação da igreja após a morte e ressurreição de Cristo e nem crente era, foi chamado para compor o colégio apostólico que se preparava para a grande obra. A morte do traidor abriu vacância que os apóstolos entenderam que precisava ser preenchida. Dessa forma, Matias foi escolhido (At 1.15ss).

O número foi mantido em doze. Contudo, no capítulo 12, texto que prepara a ascensão de Paulo ao apostolado, o apóstolo Tiago é martirizado por ordem de Herodes. De novo, a vacância deixada por ele é preenchida, agora por Paulo, mantendo-se o número dos apóstolos em doze. Não houve nenhum período em que a igreja contasse com treze apóstolos. Certamente, reconhecer o que está explicitamente registrado nas Escrituras não implica que há “sucessão apostólica”, como afirma a Igreja Católica Romana, base para o papado. Não há evidência bíblica para isso. Além disso, apesar da falta de evidência, para que fosse coerente a suposta doutrina, deveria haver a sucessão dos doze

⁸ Cf. TENNEY, *O Novo Testamento*, p. 253.

apóstolos, não apenas de um. Todavia, o que as Escrituras mostram com clareza é, unicamente, que o número de doze apóstolos foi mantido até o início da evangelização do mundo gentílico por Paulo, não havendo evidência bíblica ou histórica que mostre *substituição* em período posterior.

O mundo gentílico também atraiu a atenção de outros apóstolos. Há evidências históricas suficientes para sabermos que Pedro esteve em Roma. Aliás, talvez a hipótese mais convincente da composição do Evangelho de Marcos tenha sido o registro, por parte de João Marcos, das palavras de Pedro à igreja de Roma, que seguramente não foi fundada por qualquer apóstolo. Acredita-se que a própria morte de Pedro se deu em Roma, sob o reinado de Nero. Outro que trabalhou no mundo gentílico foi o apóstolo João. Não é por acaso que ele endereça o livro do Apocalipse às sete igrejas da Ásia Menor: ele havia visitado aquelas igrejas antes de ser preso e exilado na ilha de Patmos. Isso mostra que os apóstolos entenderam que a igreja era mundial, segundo o itinerário que o próprio Cristo definiu – “até os confins da terra” (At 1.8). Dessa forma, o Espírito Santo acompanha e viabiliza o crescimento da igreja em sua expansão. É derramado em Jerusalém, cumprindo a profecia de Joel, inaugurando os últimos dias (Atos 2). Depois, foi derramado entre os samaritanos (At 8.17), entre os gentios na casa de Cornélio (At 10.44-48) e em Éfeso, sobre judeus helenistas discípulos de João Batista (At 19.1-7).

O termo grego “diácono” (gr. *διάκονος*) nem mesmo ocorre em Atos 6. Os sete escolhidos nunca são chamados de *diakonoi* no texto.⁹ Os que defendem que os sete eram diáconos veem-se obrigados a recorrer à ocorrência do verbo *διακονέω* (servir) no verso 2. Todavia, no verso quatro, os apóstolos referiram-se ao próprio ofício deles como “a *diaconia* da palavra” (gr. *τῆ διακονία τοῦ λόγου*). Ora, se os sete eram diáconos pela simples referência ao verbo *diakonéō*, os apóstolos mais ainda, por praticarem algo que é chamado explicitamente de “*diaconia*”. Outra possibilidade, nessa linha de raciocínio, é que tanto os sete quanto os doze fariam a mesma coisa, isto é, pregariam a Palavra e continuariam organizando a distribuição diária. Fato interessante é que a justificativa dos apóstolos para a eleição dos sete é que não poderiam abandonar a pregação da Palavra para servir às mesas, mas os sete não só serviam as mesas como pregavam a Palavra. Isto sugere que houve não uma divisão de trabalho, mas uma especificação do grupo, para que os sete e os doze trabalhassem tanto no alimento espiritual quanto no físico. Corrobora essa argumentação a obra de evangelização que os *sete* realizavam, como ilustrada em Filipe. Ele foi ordenado para servir as mesas. Se não o fazia, estava em franca desobediência a Deus e aos apóstolos. Pior: o Espírito Santo era seu “cúmplice”, pois até mesmo o trasladou para lugar específico. É razoável pen-

⁹ STOTT, John. *A mensagem de Atos*. 2ª ed. São Paulo: ABU Editora, 2008, p. 134.

sar, como temos argumentado, que tanto os sete quanto os doze continuaram a organizar a distribuição diária, delegando responsabilidades.

São dignas de nota algumas ocorrências selecionadas por Lucas e aplicadas apenas aos *sete* nesse contexto. O primeiro mártir do cristianismo é Estêvão, um dos sete e judeu helenista, não um apóstolo. Ele confrontou o Sinédrio e acusou-o de resistir ao Espírito Santo.

Nesse aspecto Estêvão é uma personagem central. Personagem carismático que atraía um número considerável de seguidores. Estêvão foi falsamente acusado de falar contra o templo e a lei (6.8-15). Quando levado perante o Sinédrio para responder a acusações sobre o seu ensino, Estêvão utiliza um esboço da história de Israel para sugerir que a revelação divina não pode se restringir a um único local e para acusar os próprios membros do Sinédrio de resistirem ao Espírito Santo (7.1-53). Uma acusação tão ousada não fica sem resposta: é condenado a ser apedrejado.¹⁰

Além disso, Lucas mostra os demônios submetendo-se a Filipe quando evangelizava Samaria. Soma-se a isso a sinergia anjos/Espírito Santo na condução do ministério desse integrante dos *sete*, levando-o a evangelizar o eunuco etíope, bem como trasladando-o depois para Azoto, de onde prossegue sua obra de pregação do evangelho por toda a região até alcançar Cesareia (At 8.26, 39, 40). Digno de nota é que, se os sete eram *diáconos*, então o ofício diaconal é idêntico ou até mais “dinâmico” que o dos presbíteros, incluindo certa itinerância que extrapola, em muito, os limites da igreja local. Até Atos 6, temos:

Os Doze	Os Sete
Receberam o Espírito	Eram cheios do Espírito (6.3; 7.55; 8.39).
Realizavam sinais	Realizavam sinais (6.8; 8.6) – os espíritos malignos se submetiam a Filipe
Batizavam	Batizavam (Filipe – 8.38)
Pregavam a Palavra	Pregavam a Palavra (7.1ss; 8.5, 26ss)
-----	Trasladação pelo Espírito do Senhor (Filipe – 8.39)
Manifestação de anjos até a ascensão de Cristo	Revelação de anjos (Filipe – 8.26)
Pedro, Tiago e João no monte da transfiguração, no ministério de Cristo	Visão do Cristo glorificado (Estêvão – 7.56)

¹⁰ Cf. CARSON, D. A. *et al. Introdução ao Novo Testamento*: São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 205.

É importante dizer que o estabelecimento de uma liderança judaico-helenista não rivalizaria com a liderança dos doze. Toda a autoridade do Novo Testamento repousa sobre os apóstolos de Jesus Cristo, não nos profetas do Novo Testamento e muito menos na liderança judaico-helenista. Conquanto o pré-requisito básico para ser um dos sete era *ser cheio do Espírito Santo e sabedoria* (6. 3), algo que é aplicado a Estêvão do ponto de vista fenomenológico: “Estêvão, cheio de graça e poder, fazia prodígios e grandes sinais entre o povo” (6. 8), não podiam distribuir o Espírito Santo. Embora tenha sido Filipe aquele que evangelizou Samaria, pregando a Palavra com poder e produzindo muitos sinais, Pedro e João foram para lá enviados a fim de que os samaritanos recebessem o Espírito (At 8.14ss). Os apóstolos foram testemunhas oculares de Jesus Cristo, receberam a incumbência de fundar a igreja, distribuíam o Espírito e eram a única fonte de material canônico do Novo Testamento. A liderança helenista é incrementada e completada quando Paulo assume o apostolado. Agora o trabalho gentílico estava ainda mais integrado à liderança apostólica quando um apóstolo judaico-helenista ocupa seu lugar entre os doze, como já vimos. Digno de nota é que Paulo tinha como alvo buscar evangelizar primeiramente os judeus helenistas das cidades onde chegava. Sempre ia a uma sinagoga em primeiro lugar, depois aos nativos. Daí dizer: “Porque não me envergonho do evangelho de Cristo, pois é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê; primeiro do judeu, e também do grego” (Rm 1.16).

CONCLUSÃO

Atos é a continuação do Evangelho de Lucas, mostrando que a igreja, que tem como pedra angular um Cristo judeu, é eminentemente gentílica. Ela parte da Judeia para o mundo. A escolha dos sete é central no Livro de Atos, evento que começa a mostrar qual seria a realidade da igreja: mundial, internacional e multinacional.

Pode ser que esse ofício seja um precursor daquilo que seria o diaconato posterior. Portanto, o que se percebe não é competição ou rivalidade entre a liderança apostólica e a judaico-helenista, mas cooperação, sendo esta auxiliar daquela. Assim, como vimos, ladeando os doze com os sete, percebemos que eram cheios do Espírito, produziam sinais, pregavam com poder e autoridade, e batizavam. Além disso, Estêvão teve uma visão do Cristo glorificado à destra de Deus e Filipe foi conduzido por um anjo,¹¹ por meio de revelação, que lhe ordenou pregar a um oficial da rainha do Sul e foi trasladado pelo Espírito imediatamente após cumprir sua tarefa, trasladado pelo poder de Deus. Dessa forma, acreditamos ser indiscutível que os sete escolhidos em Atos 6 eram uma liderança judaico-helenista cristã com habilidades extraordinárias para auxi-

¹¹ Cf. Ibid.

liar os apóstolos e em submissão a eles. Com a incorporação de um apóstolo judaico-helenista ao grupo dos doze, a obra de evangelização judaico-helenista toma grande impulso.

ABSTRACT

Historically, Reformed circles generally understand that the seven elected in Acts chapter 6 are deacons. The main argument for this is the occurrence of the verb *diakoneo* describing the function that the group would perform. However, the same term is applied to the apostles as those who hitherto performed the function which the seven came to fulfill. Is it correct, then, to think that the apostles were deacons before the election of the seven? The term “deacon” does not occur in Acts 6. For the correct understanding of the text it is necessary to note the deliberate use of “twelve” to refer to the apostles and “seven” to denote the elected group. In Hebrew culture, the first was the number of the Jew, because of the tribes of Israel, and the second, the Gentile, because of the list of seventy nations in Genesis 10. What motivated the constitution of the group was the fact that the widows of the Hellenistic Jews were being omitted in daily food assistance. What Acts 6 shows is that the apostles establish a Judeo-Hellenistic leadership to work with Jews born outside of Judea. They all have Hellenic names, and one of them was not even Jewish. The text clearly emphasizes that the Spirit enabled them to do much more than “serve the tables,” leading them to preach with power and authority, performing signs and wonders. Stephen died preaching to Hellenistic Jews, which is clear from the synagogues listed. Philip is seen later baptizing the Ethiopian eunuch, which also denotes something that differs from the diaconal office. Added to this is the fact that there is no reference to elders or deacons in the Scriptures before the Jerusalem Council (Acts 15). It follows, therefore, that the seven were a Jewish-Hellenistic leadership, subject to the apostles, for the sole purpose of assisting the twelve in the evangelization and care of Jews born out of Judea in the early years of the nascent church.

KEYWORDS

Early church; Seven; Twelve; Hellenistic Jews; Leadership; Diaconate.

JOHN CALVIN'S TWO-FOLD NOTION OF FAITH AND THE POSSIBILITY OF FAITH FORMATION: THE EMERGING GENEVAN CHURCH'S UNDERSTANDING OF FAITH AND ITS RELATION TO PASTORAL CARE

*Isaias D'Oleo Ochoa**

ABSTRACT

The purpose of this study is to explore John Calvin's two-fold notion of faith in the 1559 edition of the *Institutes* and its central implications for pastoral theology in the emerging Reformed tradition, in order to reclaim a broader and contextualized understanding of pastoral care and its relation with faith formation. To that end, this article will focus on the ways the emerging mid-sixteenth century Reformed church in Geneva applied the Calvinian notion of faith to pastoral theology. Some applications of such an understanding for the church today are also explored, especially for the modern American-Dutch Reformed church.

KEYWORDS

Calvin's Notion of Faith; Early Reformed Church; Intellectualism; Pastoral Care; Pastoral Theology; Providential Faith; Redemptive Faith; Voluntarism.

INTRODUCTION

Even in the Reformed tradition, there has been a tendency among some theologians and clergy to read Calvin narrowly. Such tendency has impacted to some degree the theology and praxis of pastoral care, affecting thus the ho-

* The author is a minister of Word and Sacrament in the Reformed Church of America. He is currently pursuing a PhD Degree at Calvin Theological Seminary with concentration in Philosophical Theology. He received his Master of Theology degree at Calvin Seminary (2017) and his Master of Divinity at Western Theological Seminary (2015).

listic vision of pastoral ministry in the Reformed church. “Part of the problem for interpreting Calvin as a spiritual leader is his reputation as one of the most gifted and intellectually rigorous theologians of the sixteenth century,” Elsie A. McKee rightly states.¹ I stand by that assessment. In fact, some modern scholarship – Richard A. Muller writes – has interpreted the knowledge of God in John Calvin’s notion of faith merely as an intellectual assent, neglecting the other aspect of Calvin’s understanding of faith which focuses on the assurance and will of the heart.² In response to positions like these, Muller correctly argues that “Calvin does not lodge faith in the intellect and place only the capability of choice in the will. Faith, for Calvin, is a matter of intellect and will in conjunction – with the highest part, not merely the instrumental part, of faith belonging to the will.”³ Therefore, despite his later reputation, Calvin presents his readers a balanced and integrated theological thought where he gave pastoral theology a great importance during the sixteenth-century Reformation.⁴

¹ Elsie Anne McKee, ed. *John Calvin: Writings on Pastoral Piety* (New York: Paulist Press, 2001), 3. In this same section, McKee, Professor of Church History at Princeton Theological Seminary, writes: “In fact, although Calvin’s theology is regarded as primarily intellectual, he himself put the greater weight on the heart; heart and head must go together but the heart is more important.” McKee also invites her readers to reimagine the historical Calvin. In her article “(Re)Introducing Pastor John Calvin,” *The Journal of Presbyterian History* 87, n. 2 (2009), she states: “[Everyone]... has heard stories of John Calvin – mostly extreme: very negative or very laudatory – and more than a few probably untrue. So let’s try a new tack. How about a religious exile whose wife and infant son died prematurely, while he himself suffered increasing ill health in a lifelong ministry to other religious refugees; a resident alien pastor to the people of a beleaguered city-state precariously situated between large, hungry neighbors?” (53) This question helps us to pay closer heed to Calvin’s socio-cultural and religious context.

² See, Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University, 2000), 159. As one of the theologians who have understood Calvin’s faith as intellectual-cognitive assent, Muller (Professor Emeritus of Historical Theology at Calvin Theological Seminary) mentions theologian Robert T. Kendall, who considers that Calvin’s notion of faith refers basically to intellectual assent, excluding the will (159-160). Another theologian who tends to give more prominence to the intellectual over the assentive aspect of faith is the American philosopher Gordon H. Clark (1902-1985) in his book *Faith and Saving Faith* (Jefferson, MD: Trinity Foundation, 1990). Although Clark does not reduce faith to merely intellectual assent, he tends to overlook the fiduciary aspect of faith (79-80).

³ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 171. In this same section, Muller says that “intellectual knowledge is not ultimately constitutive of the *cognitio* that is faith. For this ‘knowledge’ to occur, the heart must apprehend what the intellect knows.” (171) For an overview of this topic, I recommend the complete reading of Chapter 9: “*Fides* and *Cognitio* in Relation to the Problem of Intellect and Will in the Theology of John Calvin,” in Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 159-173.

⁴ Despite the place Calvin gives to Christian piety in his theology, I agree with Muller’s assertion that “to call Calvin a ‘theologian of piety’ or a ‘theologian of rhetoric’ is as vacuous as to call him a ‘theologian of polemic.’ The modern notion of ‘genitive theologies’ – theologies of this, theologies of that – is a twentieth-century imposition on the sixteenth-century mind, as is the radical dichotomization of pastoral or biblical and dogmatic or polemical forms of theology,” Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 181.

Because I think a proper understanding of the notion of faith produces a better appreciation of pastoral care in an ecclesiastical context, I will explore in this paper the Calvinian notion of faith in the 1559 *Institutes* and its central implications for pastoral theology in the Reformed tradition in order to reclaim a broader understanding of pastoral care and its relation with faith formation. Such a purpose is based on the belief that for Calvin and the early Reformers (for instance, Theodore Beza and other reformed ministers), faith seemed not to be merely an intellectual-assentive knowledge (*notitia/assensus*), but also a fiduciary-experiential knowledge of God (*fiducia*).⁵ In fact, the knowledge of God in Calvin's understanding of faith relates both the intellectual assent of faith and the apprehension of the heart of such assent by which one is illuminated by the Holy Spirit regarding the way God relates, takes care, and sustains all His creation.⁶ And such intellectual assent of the knowledge of God in Calvin's view of faith cannot be separated from the apprehension of the heart of such knowledge,⁷ since both elements are completely ingrained in the Calvinian thought. This integral knowledge of God and ourselves in Calvin's discussion of faith is what Calvin refers to when he talks about *cognitio*, and it is also what allows us to procure an ample vision of pastoral theology. Defining the ministry of pastoral care in terms of Calvin's understanding of the functions of the visible church as mother,⁸ we could understand pastoral care as the communal and individual exercise of the calling and mission of the visible church as mother to make believers aware of the proper knowledge of God and of themselves as realized in the Scripture with the guide of the Holy Spirit in the process of bearing, nourishing, caring, and guiding such believers.⁹

Taking into account what it has been said above, the first part of this essay will be focused on Calvin's notion of faith, the knowledge of God, Calvin's understanding of the heart, and the formation of faith as found in the last edition of the *Institutes*. The second part of the paper will be an exploration of how the emerging reformed church understood and applied pastoral care during the

⁵ For an overview of Beza's understanding of faith, see, Jeffrey Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza, 1519-1605* (Oxford New: Oxford University Press, 2003), 214-34. In general terms, Beza follows Calvin's doctrine of faith, but with some minor changes.

⁶ It is noteworthy to mention that for Calvin the apprehension of the heart of the knowledge of God is an activity led by the Holy Spirit when He illuminates us through Scripture. It is not merely self-awareness/introspection in the therapeutic sense, but an activity which goes beyond human understanding.

⁷ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 170.

⁸ Cf. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford L. Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 4.1.4 (hereafter: *Inst*). In regard to the functions of the visible church as mother, Calvin writes, "For there is no other way to enter into life unless this mother conceive us in her womb, give us birth, nourish us at her breast, and lastly, unless she keep us under her care and guidance until, putting off mortal flesh, we become like the angels [Matthew 22:30]."

⁹ It must be noted that when Calvin speaks of the visible church as mother, he is referring to the institutional church.

second mid-sixteenth century in Geneva and its intersection with faith formation. In the third part of this article, I will make some remarks about a series of aspects the American-Dutch reformed church can learn from the Genevan church in relation to the nature of pastoral theology and pastoral care.

1. CALVIN'S TWO-FOLD NOTION OF FAITH AND THE POSSIBILITY OF FAITH FORMATION: THE OBJECT OF PROVIDENTIAL FAITH

Let me start this section with the following statement: The notion of faith in Calvin's thought changes through the different editions of the *Institutes* and other Calvin's writings such as his sermons and biblical commentaries.¹⁰ So it would be a mistake to make final conclusions about Calvin's view of faith since his understanding of it went through a process of development and consolidation through time. However, for the purpose of this essay, I will focus on the 1559 final edition of the *Institutes*, where Calvin affirms that faith is "a firm and certain knowledge of God's benevolence toward us, founded upon the truth of the freely given promise in Christ, both revealed to our minds and sealed upon our hearts through the Holy Spirit."¹¹ It must be noted that faith here is understood as assurance rather than comprehension.¹² In this regard Muller writes,

Calvin...balances the functioning of intellect and will in his conception of faith, rather than argue either a purely intellectualist or purely voluntarist definition: in other words, if faith is knowledge (*cognitio*) then this *cognitio* is not to be restrictively understood as a function of intellect.¹³

¹⁰ For further information, please see Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in its Exegetical Context* (New York: Oxford University Press, 1999), 131-164. Also, Muller clarifies his readers that Calvin's earlier definitions of faith, such as the one in 1536 *Institutes*, might lead us to believe that Calvin lacks an adequate balance of mind and heart if we read such definitions in isolation (Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 163). In this respect, Muller also states, "...Calvin's own definition of faith carries with it clear reflections of traditional, scholastic definition. Thus, following the traditional Aristotelian distinction of 'mind' into faculties of intellect and will, Calvin insists that faith addresses the whole person in both faculties: 'the heart,' he writes, must be 'straightened and supported' even as the intellect is illuminated given that 'faith is much higher,' and, we add, broader, 'than human understanding (*intelligentia*)," (Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 49).

¹¹ *Inst.* 3.2.7.

¹² *Inst.* 3.2.14.

¹³ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 170. Muller argues that Calvin seems to endorse a soteriological voluntarism, probably based on Augustine's discussion of the problem of sin and salvation (172). Muller writes, "When placed into the context of this debate [The problem of intellect and will in Calvin's Theology], Calvin appears to echo the voluntarist tradition insofar as he places choice in the will and does not make the intellect either efficiently or finally the cause of the will's choice, despite the intellect's role as 'governor.' Rather, under ideal conditions, the free choice (*liberum arbitrium*) of the will becomes the basis for a decision in favor of the good known to reason rather than of the evil inclination of sense. The will 'stands in between reason and sense' (*inter rationem et sensum medium locant*) with the capacity to turn toward either." (166)

Calvin's definition of knowledge in his notion of faith led him to affirm that there is no such thing as an unformed faith.¹⁴ In fact, Calvin argues that the unformed faith is "of no importance" and "does not deserve to be called faith" at all.¹⁵ Unformed faith, therefore, is not steady and reliable since "it does not all penetrate to the heart itself, there to remain fixed. And although it seems sometimes to put down roots, they are not living roots."¹⁶ As one observes, Calvin seems to link the unformed faith to that kind of faith (knowledge) which lies merely on the intellectual assent, which it has not been apprehended and sealed in the heart.

On a similar note, when Calvin speaks of the heart, one ought to pay much closer attention to what he refers to. In that regard, Muller writes,

Calvin does not intend to argue purely cerebral meaning of faith when he identifies faith as *cognition* (knowledge). Even so, Calvin speaks of a 'sense of the divine' engraved not only in mind or brain but upon the heart. As Stuermann suggested, 'heart' is frequently used by Calvin as synonym for 'soul' (i.e., *animus*), but particularly when juxtaposed with 'mind' (*mens*), the term also refers to 'the seat of the emotions' or 'the whole range of human affections,' or, indeed, the faculty that reaches out toward known objects, which is to say, the will¹⁷... Calvin's linkage of mind and heart in faith appears to be a statement concerning the necessity of involving the whole person, or more precisely, the entire spiritual side of the person, the soul in both its faculties, intellect and will, in faith.¹⁸

Therefore, the heart in the Calvinian sense is not equated to merely a person's emotions or feelings. It has a broader meaning.¹⁹ As Muller pointed out above, Calvin has the tendency of using the term "heart" in the biblical sense, as a way to refer to the spiritual dimension of the human being (the soul), or even to the whole person.

1.1 Calvin's Two-Fold Notion of Faith

After explaining briefly Calvin's notion of faith in the final edition of the *Institutes* and Calvin's use of the term "heart" in relation to faith, I will discuss the elements of Calvin's notion of faith. In that regard, one of the questions that

¹⁴ For further discussion on this topic, see Victor A. Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Vancouver: Regent College, 2004). Shepherd offers a critical assessment of Calvin's understanding of unformed faith and argues that Calvin contradicts himself when he introduces the notion of unformed faith (Cf. 126-128).

¹⁵ *Inst.* 3.2.10.

¹⁶ *Inst.* 3.2.10.

¹⁷ Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 168.

¹⁸ *Ibid.*, 169.

¹⁹ Cf. Calvin's Commentaries of Rom. 10:10.

arise in Calvin's notion of faith is whether his definition refers exclusively to saving faith. Discussing the relation between faith and the knowledge of God, Barbara Pitkin in *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* studies Calvin's understanding of faith and its historical development. She writes,

While it is true that the description of saving faith in book 3 represents a primary element of faith for Calvin [in the 1559 *Institutes*], the reflections in book 3 do not fully exhaust his understanding of the nature and role of faith any more than the reflections on Christ in book 2 represent all that he has to say about Christology. Rather, in 1559 he assumes a twofold notion of faith, which is not two faiths or faith in two Gods or Christs but rather one faith inevitably comprising two elements, or alternatively, one act of believing in a twofold motion.²⁰

Pitkin is quite right. If one understands the concept of faith merely as saving faith in Calvin's theological thought, one might be restricting and misrepresenting (and thus, reading narrowly) Calvin's notion of faith as exposed in his work as a whole—e.g. the previous editions of the *Institutes*, sermons, and Calvin's biblical commentaries.²¹ Asserting that Calvin understands faith merely as saving faith is misleading and inaccurate despite the fact that saving faith plays a central aspect in Calvin's doctrine of faith. The problem appears because equating Calvin's notion of faith with merely saving faith does not offer an integral reflection of Calvin's understanding of faith. It is for this reason that Pitkin argues that the discussion of faith in Book 3 of the *Institutes* does not find its center there.²² This leads her to affirm that, “[F]aith, for Calvin, in its proper sense is knowledge of God's redemptive activity. However, it is also appropriate, proper, and indeed, necessary to understand the knowledge of faith as including a knowledge of God in God's general creative activity as well.”²³

²⁰ Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 132.

²¹ Ibid. For further explanation, see Herman J. Selderhuis, *John Calvin: A Pilgrim's Life* (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2009), 45-46. Selderhuis argues that despite Calvin's 1559 edition of the *Institutes* was well known and praised, most people did not read it at all. He also states, “For centuries, Calvin's thought has been analyzed almost exclusively on the basis of the *Institutes*, as if it were the only book he wrote or as if the rest of his writings have nothing significant to add” (46).

²² Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 133.

²³ Ibid. Pitkin acknowledges to her readers that she follows Dowey here. For further reference, see, Edward A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 3rd edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1994). I agree with Charles Partee's critique of Dowey's two-fold knowledge of God in his book *The Theology of John Calvin* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008), when he states, “Dowey is correct in viewing the knowledge of God as twofold (which has ramifications for the doctrine of the Holy Spirit), but that this distinction is ‘the foundation of Calvin's theological writing’ might be questioned.” (37). In order to follow with more details Partee's discussion, see pp. 33-39.

Providential faith, as Pitkin defines it, allows us to infer God's work as creator and sustainer in the world through the power of the Holy Spirit.²⁴ She writes,

Providential faith is a knowledge of God through God's creative and providential works, as illuminated by the word of scripture and as revealing Christ the eternal Son... [while] [s]aving faith is a knowledge of God's redemptive works, as illuminated by the word of scripture and as revealing Christ incarnate.²⁵

As one notes here, Pitkin's analysis of the two-fold knowledge of God (*duplex cognitio Dei*)²⁶ in her exegetical/historical reading of Calvin's understanding of faith proves useful and necessary if a more holistic vision of Calvin's thought is desired.²⁷ It must be clarified, nonetheless, that Pitkin presupposes Dowey's analysis on Calvin's knowledge of God.²⁸ I would rather prefer Pitkin's approach because of the modifications and improvements she makes to Dowey's study.

Following Pitkin's renewed interpretation of Calvin, therefore, I am interested in discussing briefly some of the general implications that this two-fold notion of faith in Calvin's thought may have for pastoral theology/pastoral care in the church. The first implication of such notion is that both saving and providential faith – and not exclusively saving faith – constitutes Christian piety in the Calvinian theological thought.²⁹ When neglecting the central role of the providential element of faith in Calvin's thought, one might put piety in a second place to the detriment of a person's spiritual life. If one gives more importance to the intellectual-assentive aspect of the knowledge of God than its fiduciary-experiential aspect, one can also make the mistake of merely focusing on the intellectual-assentive faith formation (e.g. catechisms, creeds, and doctrinal standards) and overlooking the formation of piety and

²⁴ Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 159.

²⁵ *Ibid.*, 161.

²⁶ Calvin's phrase *duplex cognitio Dei* refers to the two different yet related ways humankind has knowledge of God: through nature where God is known as Creator and Sustainer of the world, and through Scripture where God is known as Redeemer.

²⁷ This theme of the *duplex cognitio Dei* or 'twofold knowledge of God,' highlighted in the twentieth century by Dowey's now classic study was hardly an idea unique to Calvin. Not only was it used by contemporaries of Calvin (such as Viret) and later Reformed theologians (including Polanus and Du Moulin): it probably also reflects the medieval Augustinian identification of the *obiectum theologiae* as God the Creator and Redeemer (Giles of Rome) or God the Creator, Redeemer, and Glorifier (Gregory of Rimini)," Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 73.

²⁸ For a critic overview of the new and older methodology of Calvin's studies, see Muller, *The Unaccommodated Calvin*, 72-77.

²⁹ Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 133.

spirituality.³⁰ If one wants to promote a healthy church with a holistic vision of pastoral ministry, our theological understanding of faith must be integrated into the life and calling of the church. This also takes us to the second implication of Calvin's two-fold notion of faith: faith is also affective. The revealed knowledge of God must not remain in the believer's mind as a theoretical and abstract knowledge, but such revealed knowledge must be sealed by the Holy Spirit in the heart. The Spirit's sealing affects the person as a whole in body and soul. Such illuminated knowledge is guided by the Holy Spirit and points us to Christ.³¹ The fiduciary-experiential element of faith, therefore, is also the result of the knowledge of God illuminated by the Scriptures. As pointed out above by Pitkin, Calvin does not assume that there are two different kinds of faith. Instead, Calvin believes that there is one only faith constituted by two ingrained elements.³² And the third implication of the Calvinian two-fold understanding of faith is that such view amplifies the believer's understanding of the centrality of both saving faith and providential faith in human history. The Calvinian notion of faith plays a significant role in pastoral theology since it allows believers to focus on both the present and eternal life, not dismissing the relevance of one or the other. A balanced position on this subject is required in order to promote a state of spiritual healthiness in the church. As Herman J. Selderhuis – commenting on Calvin's preaching style – notes: “Calvin's strength lay in the way he applied the [scriptural] text to the situation of his listeners. His sermons built bridges between the past and the present.”³³ By placing emphasis on the notion of Calvin's two-fold notion of faith, pastoral care integrates a person's faith and spirituality into the process of caring. Therefore, if a believer receives pastoral care without being sufficiently aware of the role his/her religious beliefs play in such process, the care received might result to some degree unfruitful. In the case of the Reformed tradition, the connection between faith formation and pastoral theology has been traditionally strong and thus, both elements must be understood together.

1.2 The possibility of faith formation in Calvin's theology

In his exposition on faith, it must be noted that although Calvin seems to reject the notion of an unformed faith,³⁴ he does seem to refer to faith forma-

³⁰ I am aware that in a pastoral theological sense, the term “piety” as used in theological discussions might be limiting and easily misunderstood. If the term is narrowly understood, “piety” could be mistaken for religious legalisms and monastic lifestyles. As I use it, the term “piety” must be understood in a broad sense. In this way, piety would be closely related to the notion of embodiment – how faith is embodied and enacted intrapersonally, interpersonally, and communally.

³¹ *Inst.* 3.2.1.

³² Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 132.

³³ Herman J. Selderhuis, *John Calvin: A Pilgrim's Life* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009), 112.

³⁴ *Inst.* 3.2.8. Calvin considers that an unformed faith is an illusion of faith.

tion, even without naming it.³⁵ In *Inst.* 3.2.20, Calvin affirms that believers are always learning more about the knowledge of God because of their imperfection. Thus Calvin, for example, seems to refer to faith formation in his commentary on Ephesians. In that regard Pitkin states,

Paul frequently urges knowledge and wisdom in his letters; Calvin understands many of these passages as speaking about faith. A characteristic example is in the exegesis of Eph. 1-17-18, in which Paul prays that the spirit of wisdom and revelation in the knowledge of God be granted to the Ephesians and that the eyes of their understanding be enlightened. Calvin interprets this to be about the increase of faith.³⁶

Believers not only have an intellectual-assentive knowledge of God when they study carefully the Scriptures about God's redemptive work, but they also know God through the providential and creative work that God performs in his creation and in the believer's heart. Such knowledge never reaches an end. True believers give testimony of this when – after a significant time of growing in the knowledge and grace of the Lord – they properly recognize the work done by the Holy Spirit in their lives throughout the years. As Pitkin observes, “Just as the doctrine of creation serves as a guide for viewing nature, the scriptural teaching about God's providence also functions as a guide for viewing the actual manifestations of providence in the present.”³⁷ The experiences of many faithful believers in which they recognize the providential and creative work of God working toward them serve as formative and living examples to the church. That is, the church experiences God's providential care in both ways, in a relational and a communal sense. When believers use the Word as their guide, they may meditate on God's manifestations applied to their current situations, and as a result, their fiduciary-experiential knowledge of God is strengthened and increased through the power of the Holy Spirit.

1.3 The object of providential faith in Calvin's theology

I have discussed so far Calvin's two-fold notion of faith and its holistic approach, some of the implications of such view, and the possibility of faith formation under the Calvinian understanding of faith. All these aspects have opened the doors to adopt a broader definition of pastoral theology and pastoral care. Nonetheless, one last step is needed: Calvin's providential faith has been discussed in relation to the natural order (e.g. God taking care of the cosmos).

³⁵ Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 56. Pitkin claims that Calvin's certainty of faith does not imply the exclusion of faith increase and progress, since Calvin indeed “allows for faith's weakness and imperfection.”

³⁶ Pitkin, *What Pure Eyes Could See*, 156.

³⁷ *Ibid.*, 155.

But does Calvin extend such God's providence also to human history? If not, it would very difficult to claim a close relation between providential faith and pastoral theology in a broader sense. It is necessary to demonstrate that the Calvinian notion of faith allows us to argue that God's providence works on both nature and history.

If demonstrated, God's providence working on human history would allow us to reclaim a broader understanding of pastoral theology/pastoral care in Calvin's thought. In this regard, Pitkin argues that Calvin strongly connects faith and providence in his commentary on the Psalms:

In the commentary, Calvin is most concerned with how human beings perceive God's providential activity. He not only tells his readers that this *how* is faith but also teaches them what kind of faith this is. Faith in Calvin's commentary on the Psalms is primarily a kind of perception that corrects the noetic effects of sin and enables believers to recognize God's fatherly benevolence not only to God's redemptive work in Jesus Christ but specially in God's providential care of creation and history. It is this latter testimony to God's goodness that receives the greatest attention in Calvin's treatment of the Psalms. Calvin speaks about faith in God's providence to indicate an apprehension of and trust in God's promise of sustaining care that is distinct but never separated from knowledge of God's promise of salvation in Jesus Christ.³⁸ ...In his comments [of the Psalms], Calvin frequently distinguishes two realms that are the objects of God's providential care: the natural (but now also fallen) order and the realm of human affairs, i.e. history.³⁹

Pitkin also writes,

Out of the knowledge of God's fatherly love and mercy, which is, for Calvin, initially (and perpetually) attained through saving faith in Jesus Christ, grows a faith in God's powerful providential word. It is in this way that faith "penetrates more deeply," perceiving God's hand in God's works in nature and signaling the restoration of nature to its original purpose.⁴⁰

This is the connection that lacked in our discussion of Calvin's understanding of faith: affirming that God works in both the natural order and human history. God's providence working in both nature and history allows us to understand pastoral care as part of God's work of redeeming and sustaining humanity. The benefits of such approach are noteworthy: Following the definition of pastoral care given in the introduction, I would say that pastoral care, in general terms, would not be defined merely as a project to fix people and

³⁸ Ibid., 99.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., 113.

their problems, or something that only concerns to spiritual unhealthy persons. On the contrary, pastoral care would be understood as an integral spiritual endeavor – both spiritually healthy and unhealthy believers are subject to pastoral care because God uses it as a means to proclaim both the blessings of the Lord’s favor to the believer and God’s judgment on the world. This latter part needs some clarification: God’s judgment is not necessarily evil per se, but part of the Good News as well – that God has in Jesus Christ condemned all wrongdoing, all injustice, all marginalization, and everything that goes against God’s just intentions for the world and His people. It also has to do with the revealed promise that God in Christ will come again to fully and finally judge and overcome all that has gone wrong in this world.

2. PASTORAL CARE AND THE FORMATION OF FAITH IN CALVIN’S EMERGING REFORMED CHURCH

Calvin does not understand the notion of pastoral care exactly in the way modern Christianity does, especially in the North American context. The pastoral vision of the early Genevan church made possible that church leaders could understand pastoral care as an integral part of the calling and mission of the church. Therefore, for Calvin pastoral care (as we understand it today) is the result of proper and adequate pastoral leadership. Thus, pastoral care and pastoral leadership were seen as a unified yet multifaceted ministry in the early Genevan church.

The question that arises is regarding the relation between pastoral theology and faith formation in Calvin’s theology. As seen previously when discussing Calvin’s two-fold notion of faith, proper understanding of the central role of faith formation in pastoral theology produces a better appreciation of the holistic, communal, and affective aspect of pastoral ministry from a theological perspective. To that end, I will briefly discuss how the emerging reformed church – especially Calvin and his colleagues – understood pastoral care during the second mid-sixteenth century in Geneva.⁴¹ I will focus on the historical study in *Calvin’s Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church 1536-1609*, where Manetsch fills a gap in the Reformation tradition today – one that deals with how Calvin’s theological vision shaped the Genevan church in terms of pastoral care, ministry functioning, and the consolidation of the Reformed faith. Manetsch discusses the role that Calvin’s Company of Pastors played in the development and consolidation of the Genevan reformed church. In this study, one learns about Calvin’s concerns regarding the spiritual

⁴¹ Scott M. Manetsch, *Calvin’s Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609* (Oxford New York: Oxford University Press, 2013), 1. The Company of Pastors was a “...group of ministers into a formal church institution...which met every Friday morning to examine candidates for ministry and discuss the theological and practical business of the church, both locally and internationally.”

wellness of the church. In that regard Manetsch writes, “Between 1536 and 1609, Calvin, Beza, and the Company of Pastors recruited over one hundred and thirty men to preach and provide pastoral care in Geneva’s city and countryside churches.”⁴² Pastoral care here is not understood as an isolated activity, but as part of the integral mission of the church through the shepherding of congregants. One may also observe the profound interest of the emerging church in pastoral care and faith formation when they decided to send a young minister to the hospital “to deliver regular sermons and give catechism classes for orphan children.”⁴³ For the reformed ministers, pastoral care had an ample definition which encompassed all pastoral work. The ministry of pastoral care, thus, was not apart from the functions of the church as the mother of believers. Furthermore, Manetsch shows how pastoral care was strongly associated with the following five pastoral areas with a keen emphasis on faith formation: baptism, catechism, communion, visitation, and consolation.⁴⁴

2.1 Baptism functioning as pastoral care

It is not a surprise that the practice of baptism in Geneva was one of the areas that radically changed in the Reformation.⁴⁵ The change was reflected both theologically and practically. Under the reformed church, the observation of baptisms became aesthetically simpler and more pastorally-oriented—e.g., a series of liturgical acts were removed, parents became involved in the baptismal act since previously they usually did not attend the baptism, and congregants were instructed about the meaning of baptism.⁴⁶ Despite these positive changes, Manetsch states,

Many of Geneva’s townspeople and country folk were slow to embrace the changes in baptismal theology and practice introduced by Calvin and his reformed colleagues. Indeed, some of Geneva’s residents were openly hostile to these reforms.⁴⁷

⁴² Manetsch, *Calvin’s Company of Pastors*, 38.

⁴³ *Ibid.*, 30.

⁴⁴ On a similar note, McKee writes: “The people must be educated to understand and live their faith day by day. Two means for this were teaching the basics of the faith (the catechism), and how to pray “without ceasing” using the Psalter. Calvin believed the faithful should be worshipping the Lord all the time, singing Psalms “even in the homes and in the fields...praising God and lifting up our hearts to Him” as they went about their daily lives. While Calvin insisted that faith is more a matter of the heart than the head, he was clear that the mind must not be neglected. Educating God’s people also meant, therefore, attention to schools and eventually the establishment of the Genevan Academy (1559).” McKee, “(Re)Introducing Pastor John Calvin,” 58. It is noted here the broad understanding of pastoral theology used by Calvin.

⁴⁵ Manetsch, *Calvin’s Company of Pastors*, 257.

⁴⁶ *Ibid.*, 258.

⁴⁷ *Ibid.*, 262.

This situation made reformed ministers work harder in their theological instruction and in offering pastoral care to people in their parishes who demanded that baptismal liturgy was performed according to the Catholic tradition of those times. For instance, the use of baptismal names was an area of disagreement between reformed ministers and townspeople: while the ministers would only accept names drawn from the Scriptures, the townspeople would use names based on Catholic saints and superstitions.⁴⁸ Manetsch tells us that the controversy arose fiercely during the summer of 1546 when a certain reformed pastor unilaterally changed the name of a child during a baptism, and the child's father ended up in prison because he strongly opposed this in public.⁴⁹

The disagreement between the reformed ministers and townspeople regarding baptismal names was not only a religious matter, but it was also one of power. Manetsch in that regard notes:

What was a religious principle for the city's pastors was for many townspeople an egregious infringement of a traditional privilege that diminished their personal prestige and threatened to loosen the social ties that bound families and kingship groups together.⁵⁰

The problem was not easy to deal with since by this time religion and state were strongly tied. This made the tension between both sides strong, and pastoral care was needed in order to prevent this particular issue from escalating even more. Calvin and his colleagues then decided to work hard in their public campaign to eradicate names given out of superstition.⁵¹ This campaign produced good results throughout the two decades following the incidents, but not without addressing the problem in the church by preaching sermons and educating townspeople about the Reformed faith and baptismal practices.⁵² Such application shows us the multidimensional aspect of pastoral care – situations should be understood and approached dynamically, taking into account not only the person as an individual, but also as a member of a larger body. Not addressing the issue in public at all or overlooking it would have possibly created a significant division in the early reformed church resulting in a severe marginalization of congregants.

The importance of addressing these topics is that the celebration of baptism in the reformed church functioned as pastoral care since baptism represented the believer's welcoming to the visible church, and as a such, the

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., 263.

⁵⁰ Ibid., 263.

⁵¹ Ibid., 262.

⁵² Ibid.

Reformed ministers could not be oblivious of the proper practice for the health of the church. Baptism in the reformed tradition made a strong emphasis on the believer's identity and his/her union with Christ. Due to the fact that living out such identity is a continuous process of transformation toward Christlikeness and wholeness, the church needed to offer continuous pastoral care to believers in order that they could grow in the knowledge and grace of God.

2.2 Catechism and religious instruction functioning as pastoral care

The normal pattern observed in Calvin's church regarding religious instruction, as Manetsch highlights, was that baptized children received catechism instruction at home, at school, and at the church so that by the time they reached early adolescence, they were prepared to profess their Christian faith and receive admission to the Lord's Table.⁵³ For Calvin, catechism instruction was paramount in the church. The result of his catechism formation was successful. For instance, Manetsch also tells us that until 1564, the number of disciplined people was around ten percent. However, by the end of the sixteenth century, less than one percent of people were disciplined, not because discipline was not applied at all, but because the cases worthy of discipline were low.⁵⁴ This was not only the result of memorizing Calvin's Catechism – a summary of Christian doctrines he designed for children, but was due to the illumination given by the Holy Spirit that the main goal of Christian life is to know God.⁵⁵ This had implications for the believers' faith development – the goal of faith instruction was not simply to acquire intellectual-assentive knowledge of God and His Word, but to apply that knowledge to daily life and to the relationship with God and other believers, and to be able to declare the reasons of Christian belief.⁵⁶

One sees here that religious instruction, therefore, functioned as pastoral care since it was properly contextualized and applied to the believer's current

⁵³ Ibid., 266.

⁵⁴ Ibid., 273. In this regard, McKee clarifies what discipline was about in the Genevan church. She states, "Contrary to legend, the great majority of cases brought to the consistory were resolved without excommunication. In fact, most excommunications consisted of suspension from the sacraments until the individual either demonstrated a basic knowledge (ability to recite the Lord's Prayer, Apostles' Creed, and Decalogue in French) or the appropriate forgiveness of and reconciliation with neighbors. Calvin's discipline dealt only with 'public' or known sins; the 'fencing' of the table was essentially oriented toward examination of self, not others. What moderns perceive as the intrusiveness of Genevan discipline was partly a simple result of life in early modern Europe: like life in a small town, everyone knew everyone else's business. The difference was that in Calvin's church people must be responsible for each other, conscious of quarrels, and prepared to reconcile." In McKee, "(Re)Introducing Pastor John Calvin," 59.

⁵⁵ Manetsch, *Calvin's Company of Pastors*, 267.

⁵⁶ Cf. Ibid., 273.

situation. Note that this area deserved some attention in the Genevan church because it was necessary to reach a balance between the intellectual aspect of faith and the fiduciary-experiential one.

2.3 Communion functioning as pastoral care

Manetsch states,

According to Calvin's theology, the heavenly Father, who graciously adopted the children of believers into his household through baptism, was the same benevolent Father who now provided them with spiritual nourishment in the Eucharistic meal.⁵⁷

The intersection of the Communion and pastoral care allows believers to experience more closely God's benevolence toward them in the process of dying-rising with Christ. In the Communion, the Spirit illuminates the believer's awareness of such a process where they die to their desires and sinful life and are raised in Christ. This makes Communion a very meaningful liturgical act, not only for the church, but also for the life of the believers. In the Genevan church, reformed pastors worked diligently in their parishes to make congregants understand the significance of partaking the bread and the wine in the spiritual growth of believers. Manetsch highlights,

In the liturgy, Geneva's ministers explained to their congregations that the Lord's Supper was like a 'spiritual table' that provided 'heavenly bread' for hungry souls and 'spiritual medicine' for poor, sick sinners. In the Supper, believers were made 'participants' of Christ's body and blood, joined to Christ 'to the end that we might possess him entirely in such a manner that he lives in us and we in him.'⁵⁸

It is not difficult to observe the pastoral approach of the minister's words regarding the Lord's Supper. The implications for pastoral care are noteworthy: God is the provider of believers in this life and He is proactively looking for people's spiritual wellness. By being participants of Christ's body, believers enjoy the benefits of the union with Him. As Manetsch notes, "Genevan ministers believed that as they proclaimed Christ's salvation through the symbols of the sacrament, as they distributed the holy food to their parishioners, they were providing crucial pastoral support and care to the people of God."⁵⁹ The celebration of Communion functioned strongly as pastoral care. Reformed ministers provided pastoral care to their parishes as a whole and to the individual in

⁵⁷ Ibid., 275.

⁵⁸ Ibid., 277.

⁵⁹ Ibid.

situations such as members who missed the holy meal, partook despite being excommunicated, gambled on Sunday, did personal affairs instead of participating in the meal, and dressed in provocative clothing.⁶⁰ One can observe that pastoral care in the early Reformed church was provided to church members through different ways, including but not limited to the application of individual discipline in order that the congregant might increase their awareness of their behavior and might be ready to be restored in the community of faith.

2.4 Pastoral visitation functioning as pastoral care

Although personal visitation is a common practice today, the emphasis of the Genevan church on this spiritual practice is significant to note. Pastoral care was reflected in the ministers' practice of using pastoral visitations for supporting the believer's faith. In that regard, Manetsch writes,

The proclamation of God's Word in public assemblies was crucial, but not sufficient in itself. The [Genevan] ministers believed that they needed to know and show personal care for the men and women in their parishes, helping them apply the truths of God's Word to their particular life circumstances and challenges to promote personal godliness and spiritual reformation.⁶¹

In the early reformed church, the elders shared with the minister the responsibility of taking care of the spiritual wellness of their parishes. This duty, nonetheless, was not exclusive of the elders, but of the ministers as well. As an example, Manetsch offers us Beza's comment of John 21:15. Beza states, "It is not only necessary that [a pastor] have a general knowledge of his flock, but he must also know and call each of his sheep by name, both in public and in their homes, both night and day."⁶² Manetsch also observes that this aspect of pastoral care had more significance during the times when the plague hit Geneva because the plague made Reformed pastors to stress their responsibilities in the affected communities, and moral and ethical concerns were aroused regarding the duty of the pastors in times of distress. Beza himself fought against the common practice of some Christians – including ministers – of running away from the plague without paying attention to their Christian duty in the community.⁶³ As one observes, the visitation to the sick and needy people was part of the pastor's duty and a way to be present and offer pastoral care to their community of faith. Indeed, Manetsch argues that pastoral care for the sick was never more urgent, nor more dangerous, than when the plague

⁶⁰ Ibid., 278.

⁶¹ Ibid., 281.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., 289.

visited Geneva,⁶⁴ and though Calvin thought that “pastors should not jeopardize the well-being of the larger church for the sake of caring individual persons,” he also claimed that the duty of the minister is to take care of its congregants, even during distress.⁶⁵

The issue of power arises again when Manetsch tells us about the magistrate’s decision to remove the names of well-known ministers from the lottery list to choose a minister and send him to the hospital. While “Beza insisted that he should be included in the lottery” because it was the minister’s responsibility to fulfill all the requirements that his office required,⁶⁶ the magistrate thought otherwise. After a long battle with the magistrate, Manetsch affirms that the Company of Pastors agreed that every minister should be responsible for its congregation and visit its own congregants in the hospital.⁶⁷ This particular episode of the Genevan church dealing with the plague made reformed ministers to reconsider the nature of responsibilities of their pastoral calling.⁶⁸ Revising the minister’s responsibilities according to the specific needs of the church was also a matter of pastoral care.

2.5 Spiritual counsel and consolation functioning as pastoral care

Although scholarship has been divided on the topic, Beza was a key figure in developing and promoting pastoral theology after Calvin’s death. He not only followed Calvin’s reformed theology, but he also developed it further – especially in the area of Christian piety. Manetsch notes Beza’s pastoral approach to “human suffering, God’s providence, and Christian consolation” in his *Household Prayers* published in 1603.⁶⁹ Beza’s approach also allowed him to understand better the role of pastoral care with an integral vision according to reformed theology, regardless of the fact that some of reformed theodicy of his time would later slightly change.⁷⁰

“Because sick persons are especially prone to doubt and unbelief, Beza also petitions the Lord to strengthen the faith of the suffering believer,” Manetsch writes.⁷¹ It seems probable that the aspect of strengthening the believer’s faith allowed discussion about faith formation in Geneva’s emerging reformed church. The increase of faith was seen as one of the main works

⁶⁴ Ibid., 284.

⁶⁵ Ibid., 285.

⁶⁶ Ibid., 287.

⁶⁷ Ibid., 288.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid., 291.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., 292.

done by the Holy Spirit in the church toward the believer's wholeness. Such a formation does not happen, however, overnight. Instead, it happens through a life-long process of molding and dying-rising with Christ and a process of sealing the intellectual-assentive knowledge of God. For example, Manetsch recounts that when Jonathan Crato – Beza's friend – was ill, Beza addressed him in order to comfort him because of his fear of death. Though they had changed correspondence in the past, the personal letter Beza sent Crato regarding his illness shows Beza's pastoral concerns. Crato later thanked Beza for giving him encouragement and Christian assurance.⁷² As one sees here, the ministry of spiritual counsel and consolation in the Genevan church demonstrates the early reformed church's holistic understanding of pastoral ministry. The reformed church also recognized the close relation between faith formation and the exercise of pastoral care. Thus, the ministry of spiritual care and consolation functioned as well as pastoral care in this community of faith.

2.6 Some remarks on the relation of faith formation and pastoral care

As practiced by the emerging Genevan church and Calvin's Company of Pastors, pastoral care was not understood as a single model to try to fix the congregants' problems, but instead as a holistic approach which molded pastoral work as a whole, and the character and *ethos* of the believers in Christlikeness.⁷³ The sacraments, the preaching of the Gospel, and the ministry of counsel/consolation were tied together by the proclamation of the Word and the functions of the church as mother. This approach allowed that the celebration of Christian baptism and Communion, religious instruction, visitation, and consolation to function as pastoral care in the early reformed church since these practices were means by which the visible church took care of the congregants' spiritual health and promoted an adequate understanding of the believer's on-going process toward Christlikeness and wholeness, that is, the believer's formation in both Christian faith and piety.

3. INTERLUDE: BRIEF HISTORY OF PASTORAL CARE AND THE FORMATION OF FAITH IN THE AMERICAN-DUTCH REFORMED TRADITION

Overall, the study of the Reformed pastoral theology can be traced back in general terms to the pastoral vision of the early Reformed church during the sixteenth century (e.g. Martin Bucer, Calvin, and later Beza, among others). Such vision, at the same time, was developed in the early church and the Middle

⁷² Ibid., 294.

⁷³ Cf. Luke 4:18-19 and Isa. 61:1-2. The restoration of God's blessing includes our spiritual relationship with God and with others, but it is not limited to these elements only.

Ages, as Gerben Heitink observes.⁷⁴ In spite of the fact that post-Reformation Calvinism continued mainly in two close and related larger streams – the Belgic/Heidelberg/Dort tradition (i.e. Dutch Reformed Church) and the Westminster tradition (i.e. Scottish Presbyterianism), both streams approached and developed pastoral theology differently. While the Belgic/Heidelberg/Dort tradition tended to change little in this respect, theologians such as John Owen (1616-1683) and Richard Baxter (1615-1691) in the Westminster tradition profoundly influenced pastoral theology by emphasizing the theme of personal piety in relation to the work of the minister.

During the seventeenth century, many Dutch immigrants arrived in America, so the Dutch Reformed Church in the Netherlands established the American branch of the denomination in 1628. It remained in such away until 1819, when the American branch of the Dutch Reformed Church became independent as the Reformed Protestant Dutch Church (today the Reformed Church in America.) In 1857, a group of congregations and leaders seceded from the Reformed Protestant Dutch Church and formed what is known as the Christian Reformed Church in North America. Despite the secessions, both the RCA and the CRCNA have continued in the Belgic/Heidelberg/Dort tradition until today. For the purpose of this article, I am using the name *American-Dutch reformed church* to refer to the development of the Dutch reformed tradition in the United States.

During the first part of the twentieth-century, two major things influenced the understanding of pastoral theology and pastoral care in many reformed churches (e.g. mainline Protestant churches) in the United States, including the American-Dutch reformed church: the Emmanuel Movement of 1906 and the embrace of Karl Barth's dialectical theology in many theological circles. Barbara J. McClure offers a brief assessment of the Emmanuel Movement, when addressing the change of a religious framework to a secularized perspective in pastoral care and counseling. She states,

By the twentieth century, with the advent of the Emmanuel Movement (a movement briefly popular in the early part of twentieth century that advocated the use of Freudian and other psychological principles in order to better reach the parishioner), many pastoral writers began to understand pastoral care “almost exclusively as the healing” of groups and individuals, and by the 1930s some ministers virtually equated pastoral care with private conversations between a pastor and a parishioner.⁷⁵

⁷⁴ Gerben Heitink, *Practical Theology: History, Theory, Action Domains: Manual for Practical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 90.

⁷⁵ Barbara J. McClure, *Moving Beyond Individualism in Pastoral Care and Counseling: Reflections on Theory, Theology, and Practice* (Eugene, OR: Cascade Books, 2010), 82. For those interested, see, pp. 83-84 where McClure continues offering a good critique of the development and professionalization of pastoral care after the 40s, the birth of the Clinical Pastoral Education during the 1950s, and the professionalization of pastoral counseling.

As one notes from McClure's words, the Emmanuel Movement appropriated a psychological framework and brought it into pastoral ministry, which eventually led to the departure, or at least, to the reframing of the traditional understanding of pastoral care as *care of the soul*. A well-recognized pastor, Norman Vincent Peale (1898-1993), from the American-Dutch reformed tradition (an RCA ordained minister), is perhaps a good example of someone who appropriated and welcomed the Emmanuel Movement's vision into his pastoral and philosophical thinking.

The second major aspect which influenced pastoral theology in the American-Dutch reformed church during this period was Karl Barth's dialectical theology. Despite being a post-Calvinist, Karl Barth's theological thought strongly influenced the Reformed faith and also contributed to shaping modern theology as few theologians have done. It still does. However, as Heitink observes,

Studies of the significance of Karl Barth for practical theology often ignore the critical content of his theology. This is understandable from a formal perspective. Barth viewed theology as the task of the church: Theology is a critical reflection on the pronouncements of the church.⁷⁶

This line of reasoning, Heitink notes, led Barth to divide the study of theology into three parts: exegetical studies, practical theology, and systematic theology, where the underlying basis of all three was the proclamation of the Word.⁷⁷ As a product of the broad expansion and acceptance of Barth's dialectical theology, the tendency also grew to read Calvin under Barthian lenses,⁷⁸ leading to another reframing of pastoral theology.

The application of Barth's dialectical theology to pastoral care is better appreciated, for instance, in the work of Swiss Reformed theologian Eduard Thurneysen titled *A Theology of Pastoral Care*. In that respect, Deborah Hunsinger affirms,

The basic attitude toward Thurneysen found in American circles is summarized in an encyclopedia article on Protestant pastoral theology. "Eduard Thurneysen, the principal advocate of Barthian pastoral theology on the continent, is little known and generally disliked by American pastoral care leaders, who have tended to view him as the antithesis of the clinical tradition." The heart of Thurneysen's concern is perhaps best understood as a polemic against those who confuse properly theological with essentially psychological concepts.⁷⁹

⁷⁶ Heitink, *Practical Theology*, 75.

⁷⁷ *Ibid.*, 75.

⁷⁸ Cf. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, vii; viii.

⁷⁹ Deborah Hunsinger, *Theology and Pastoral Counseling: A New Interdisciplinary Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 82.

...In his passion for giving the tasks of proclamation precedence, Thurneysen tends to allow no real place for psychology to stand in its own right, to be a discipline that contributes in an essential way to the tasks of the pastoral counselor.⁸⁰

Although Thurneysen did not have a strong and direct influence in the American reformed churches, however, many aspects of his pastoral vision did find a niche in the American-Dutch reformed church since he endorsed Barth's own theological thought. In fact, Hunsinger – though aware of some of the shortcomings of his dialectical theology – believes that Barth's ecumenical approach is useful for a dialogue between theology and counseling.⁸¹

One could add a third major aspect which has influenced the understanding of the ministry of pastoral theology and pastoral care in the Reformed faith, including the American-Dutch reformed church: Process and Relational theologies. During the second half of the twentieth century, Seward Hiltner, professor of Pastoral Care at Princeton Theological Seminary, introduced three functions of pastoral care in his 1958 book *Preface to Pastoral Theology: healing, guiding, and sustaining*.⁸² After offering a critique of Karl Barth and Paul Tillich's approaches, Hiltner's theory advocated a model which could serve better pastoral theology. In this respect, Paul A. Mickey concludes,

Certainly Hiltner's work points to the emergence of a process theology. The theological implications of his pastoral theology may or may not point unilaterally to a systematic process theology. But Hiltner's use of the "common currency of the Christian faith," his emphasis upon the necessity for "two-way communication at all times," his critique of neo-orthodoxy and existentialism, suggest an operational process theology at work in his pastoral theology.⁸³

Hiltner's new approach allowed a better integration of psychology into pastoral theology. However, the theological framework Hiltner used – Process philosophy/theology – had a series of significant elements that raised some concern: Process thought's departure from important Christian beliefs such as the theistic notion of God and the doctrine of the omnipotence of God.⁸⁴ Despite these shortcomings in the theological framework used by Hiltner, the clinical tradition of pastoral care benefited significantly from his pastoral theory and insight.

⁸⁰ Ibid., 83.

⁸¹ Cf. Ibid., 12.

⁸² Hiltner, Seward. *Preface to Pastoral Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1958.

⁸³ Paul A. Mickey, "Is There a 'Theology' in Seward Hiltner's Pastoral Theology?" *Pastoral Psychology* (1970) 21: 27.

⁸⁴ Cf. E. B. Holifield, *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-Realization* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2003), 339.

Six years later after the publication of Hiltner's *Preface to Pastoral Theology*, William A. Clebsch and Charles R. Jaekle, based on Hiltner's theory, offered a solid case where they studied pastoral care from the ecumenical Christian history.⁸⁵ More important is Clebsch and Jaekle's definition of pastoral care:

The ministry of the cure of souls, or pastoral care, consists of helping acts, done by representative Christian persons, directed toward the *healing, sustaining, guiding, and reconciling* of troubled persons whose troubles arise in *the context of ultimate meanings and concerns*.⁸⁶

As seen, Clebsch and Jaekle added a new function of pastoral care: reconciling. By 1966, Howard Clinebell in his work *Basic Types of Pastoral Care and Counselling*, introduced another function of pastoral care named *nurturing*.⁸⁷

Although the ministry of pastoral care in the Reformed faith basically operates under the tradition of Calvin, the Genevan church, and other Reformers, the understanding of such care has undergone multiple aspects which have influenced it in creating a series of expressions – sometimes in tension – of how pastoral care has been understood. In this respect William V. Arnold tells us that pastoral care in the American reformed tradition has been understood as

those acts designed and carried out by pastor and congregation which help persons interpret the significant events in their lives and which invite persons into involvement and growth in the life of the community of faith... Pastoral care in the Reformed tradition is a ministry of nurture and support. Its forms of expressions vary over time. Sometimes the reaching out has been done from a dogmatic, or authoritarian, posture; at other times with more gentleness and winsomeness.⁸⁸

Important to highlight is Arnold's acknowledgment about the different expressions of pastoral care which emerged in the American reformed tradition. Such expressions might have emerged from the continuous interaction of different approaches to pastoral theology. In any case, due to recent scholarship done on Calvin and the reformers, many aspects of the early Reformed church have been clarified. Based on this, I am of the opinion that the American-Dutch reformed tradition should continue rediscovering the theological framework

⁸⁵ Emmanuel Y. Lartey. *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling* (London New York: Jessica Kingsley Publishers, 2003).

⁸⁶ William A. Clebsch, and Charles R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective* (New York: Jason Aronson, 1983), 4.

⁸⁷ Howard J. Clinebell, and Bridget C. McKeever, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth* (Nashville: Abingdon Press, 2011).

⁸⁸ Robert Benedetto, et al. *Encyclopedia of the Reformed Faith* (Louisville, KY. Edinburgh: Westminster/John Knox Press and Saint Andrew Press, 1992): 271.

of pastoral care. A Process and Relational philosophical framework may function relatively well in ecumenical environments where a general spiritual care is provided; nevertheless, such approach might be problematic under certain frameworks—e.g. the Reformed faith. Not all propositions given from a Process and Relational perspective can be in harmony with the Reformed faith. This situation may impact negatively the recipient of pastoral care in the Reformed faith. It is in this regard that the relation of faith formation and pastoral care should not be ignored in ecclesiastical environments. On a similar note, the functions of pastoral care provided by Hiltner, Clebsch and Jaekle, and Clinebell do not necessarily reflect the perspective of pastoral care found in the Reformed faith based on the functions of the church as mother (i.e. bearing, nourishing, caring, and guiding believers).⁸⁹

4. WHAT THE AMERICAN-DUTCH REFORMED CHURCH CAN LEARN FROM THE EARLY REFORMED CHURCH'S UNDERSTANDING OF FAITH AND ITS RELATION TO PASTORAL CARE

In this section, I will discuss some aspects I find in Calvin and the early reformed church's pastoral vision which I think the modern American-Dutch church can pay closer attention to in relation to her understanding of pastoral theology and pastoral care. Despite their general character, these areas, adequately contextualized, are significant because of the series of aspects that have impacted the American-Dutch reformed church in the past and in the present: reading too narrowly Calvin's works, the radical separation of mind vs. body, the tendency to separate the intellectual-assentive element of faith from its experiential-fiduciary one, the widespread influence of Barth's dialectical theology in the Reformed faith, the uncritical appropriation of psychological tools into ecclesiastical pastoral care, and the rampant individualism and heavy compartmentalization of a person's life in North American culture, among others. Note that I do not consider that the aspects I will discuss have been lost in the American-Dutch reformed church, but it is my belief that those aspects have tended to be overlooked in the praxis of pastoral care.

4.1 The communal-relational dimension of pastoral care

One of the aspects Calvin emphasized in the emerging reformed church is the communal aspect of pastoral theology. The reformed church cannot forget promoting both the communal and individual dimensions of pastoral care, where pastoral theology nurtures believers in the knowledge and the grace of

⁸⁹ Cf. Dale P. Andrews, *Practical Theology for Black Churches: Bridging Black Theology and African American Folk Religion* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), 27. Andrews offers good a critique of Hiltner's functions from the black religious experience.

God grounded in the Scriptures. McKee, in this regard, argues that interpreting Christian piety and spirituality in individualistic terms mainly has led us to misunderstand Calvin's emphasis on spirituality – an element that also leads to a lack of attention to the communal aspect of faith.⁹⁰ This not only has affected the way the modern reformed church has read Calvin's writings, but also how the church has developed and promoted an over-individualistic approach to pastoral theology. In pastoral care, for example, such approach can be observed in the common practice of understanding a person's behavior in isolation of instead of taking into account the socio-cultural context where that behavior develops. Thenceforth, it is not a surprise that in the praxis of pastoral care, church representatives have sometimes understood pastoral care as an exclusively private practice regarding a person's life affairs far from the communal spirit of the church. When offering pastoral care, the biblical principle that every congregant belongs to the body of Christ and is united with Christ is fundamental, since the believer must not be seen as an isolated individual but as a member within a body who needs the body's nourishment and care.

Putting it in different words, both the communal and individual aspect of pastoral care are indispensable elements in order to have a healthy person and a healthy community. The fact that all persons in a particular community are spiritually healthy does not mean the community as a whole is also healthy, because the spiritual health of a community of faith as a whole is more than the sum of all the spiritually healthy states of her individual members. Thus, a community that places emphasis only on the communal sense of pastoral care may tend to form Christians who overlook their own needs as individuals. Likewise, a community that only emphasizes the individual dimension of pastoral care may tend to form self-centered Christians who, perhaps, might not realize the role of the church as a community in the cultivation of believers' spiritual growth. Thus, the modern church is called to pay close attention to the fact that faith understood from the Reformed perspective, besides intellectual-assentive, it is also fiduciary-experiential. The consequences of an over-emphasis on the individuality of the Christian believer might result in an isolated person, susceptible to develop not only behavioral problems, but to live in an unhealthy spiritual state. This is one of the reasons why the communal dimension of pastoral care allows church leaders to proactively promote, educate, and put into practice those aspects that concern the church as a whole: hospitality, fight against all oppression, un-marginalization, social awareness, social justice, human flourishing, and the like. Now, in certain contexts (especially dealing with some ethnic groups) and due to the growth of diversity in the modern reformed church, it is the individual dimension of pastoral care instead that

⁹⁰ McKee, *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, 3-4.

must be rediscovered. This is the case of congregants who grew up in societies with a high score on collectivism.

4.2 *The relation of pastoral care and the proclamation of the Word*

Another aspect worthy of attention is the connection between pastoral theology and the proclamation of the Word, since the communal and spiritual formation in Calvin's church usually happened through the proclamation of the Word and preaching. "Calvin relied upon preaching to create a godly public opinion in the community and to be a means of grace in the church. Preaching for Calvin took priority over discipline as a means of social change as well as of strengthening the life of the church," John H. Leith writes.⁹¹ And not only for Calvin and the early reformed church, the proclamation of the Word – e.g. through preaching, spiritual counsel, spiritual direction, lamenting, and so on – is a powerful means for the modern reformed church as well. The proclamation of the Word nurtures the people of God. In fact, such proclamation functions as pastoral care in this particular context.⁹² One must not confuse the preaching of a sermon with the proclamation of the Word. The first is a concrete manifestation or practice of the second one.

Let's note that not all modern preaching and proclamation function as pastoral care. For example, the Scriptures depict the Holy Spirit as a teacher and counselor in John 14:26. A reformed minister might connect this passage to the sanctification process in the life of believers by focusing on the intellectual-assentive faith. Nonetheless, if the passage of John 14:26 is proclaimed in a broader and integrated context of pastoral theology, the minister might come to the conclusion that the teaching and counseling of the Spirit are only two of the many tasks performed by the Spirit, and that the different images of the Holy Spirit found in the New Testament are strongly related to the pastoral ministry – the Spirit gives believers assurance (Rom. 8:15-16), empowers them (1 Thess. 1:15), guides them in truth (John 16:13), helps their weakness (Rom. 8:26), leads them (Rom. 8:14), transforms their character (Gal. 5:22-23), sanctifies them (Rom. 15:16), strengthens them (I Cor. 2:4), and gives them peace (John 14:27). As one observes, the more holistic the proclamation of the Word is, the more it will be useful for pastoral theology.

⁹¹ John H. Leith, "Calvin's Doctrine of the Proclamation of the Word and its Significance for Today in the Light of Recent Research," *Review & Expositor* 86 (1), 1989: 29.

⁹² Although discussing this topic in the Afro-American context in North America, Dale P. Andrews comes to a similar conclusion in *Practical Theology for Black Churches*. He writes, "I suggest that preaching and worship function as pastoral care in the faith community. They function as pastoral care particularly when they embody the narratives of Scripture along with African American experiences, which in turn re-present the spiritual and communal values of African American folk religion." (26)

Another aspect to rediscover is that the way ministers proclaim the Word is also a matter of pastoral care. The pastor ought to always be believable yet authentic, speak the truth but with compassion, and listen carefully to both what the congregation says and what the Holy Spirit speaks. These areas were commonly put into practice in the early reformed church, and through the cases provided by Manetsch, one can easily observe them. The relation of pastoral care and the proclamation of the Word thus cannot be ignored. The proclamation of the Word, when properly done, is a means that the Spirit uses to form the believers' faith and strengthen them. In fact, many of the functions of the visible church as mother can be done from the pulpit as well. For this reason, the proclamation of the Word ought to be pastorally sensitive, without losing its forming character.⁹³

4.3 The centrality of theology in pastoral care

A third aspect that the modern reformed church can learn from Calvin's thought is the centrality of theology in pastoral care. Andrew Purves states,

The discipline of pastoral theology today is difficult to define. Often associated with various psychological perspectives and psychotherapeutic techniques, pastoral care has been cut adrift from clear theological foundations. Pastoral theology continues to be associated with the practical end of the curriculum, having acquired a functionalist and professional character. Much has been learned, but at the cost of a lost identity. Contemporary pastoral care within the Reformed churches is not exempt from this condition.⁹⁴

I stand by Purves' assessment. Because of the professionalization of the field at the beginning of the twentieth century, pastoral care has been strongly redefined since Calvin. For a long period of time, the shepherd metaphor was used to define, at least in basic terms, what today we call pastoral care in the church. More recently, other useful metaphors have emerged.⁹⁵ Regrettably, although scholarship dealing with spiritual care from a theological perspective does exist, further and deeper exploration of the topic needed to be done. The appropriation of psychology in pastoral theology brought a series of benefits to pastoral care insofar as it brought improvements and a refreshing voice to the old field. Notwithstanding such a positive aspect, psychology practically displaced theology as the main discipline of the soul care in the church. Both

⁹³ Though sometimes misunderstood, confrontation is a valuable tool and frequently functions as pastoral care in the context of a church.

⁹⁴ Robert Benedetto, et al. *Encyclopedia of the Reformed Faith* (Louisville, KY; Edinburgh: Westminster/John Knox Press; Saint Andrew Press, 1992): 271.

⁹⁵ For an overview of those metaphors, see Robert C. Dykstra, *Images of Pastoral Care: Classic Readings* (St. Louis, MO: Chalice Press, 2005).

areas co-existed in the end, but in an unbalanced state of affairs, creating first an unnecessary dichotomy between the two fields, and second, pastoral care was reduced, or at least limited, to certain practices – trying to fix a troubled person, one of them. The tension between psychology and pastoral theology can be seen, for example, in the different approaches – usually in strong tension – which currently exist in the Christian tradition, even in the Reformed faith: pastoral care, pastoral counseling, Christian counseling, biblical counseling, and pastoral counseling, to mention just some of them. This situation contrasts with the mid-sixteenth century reformed church in Geneva, where the place of pastoral theology and pastoral care was prominent and particularly holistic.⁹⁶ This does not mean that the emerging reformed church was free from having pastoral issues and problems. On the contrary, the early reformed church faced many issues; however, Calvin and his colleagues worked hard in order that the church of their times could understand the importance of the Word, the sacraments, and the functions of the church as mother for the spiritual health of believers. It must be noted here, as Helderhuis asserts, that church discipline for the Genevan church was not an odd practice as it might seem, but a form of pastoral care.⁹⁷ Although a modern person may think that such a system of discipline, for instance, did not bear its fruits, Manetsch demonstrates in his historical study how by the end of the sixteenth century in Geneva many issues – e.g. fornication, Catholic beliefs, ignorance, and blasphemy – were reduced significantly.⁹⁸ One sees again how faith formation was also related to the growth and cultivation of Christian piety, spirituality, and assurance. Such growth happens holistically and not merely in one particular area, since the knowledge of God has to do with the whole person.

The discussions above demonstrate, at least in a general fashion, that theology was centralized in Calvin's understanding of pastoral leadership and pastoral care. Theology exists to serve the church, and not vice versa. Therefore, theology must remain the center of pastoral leadership, not in order to serve itself but to serve Christian piety. Does this mean that psychology or sociology of religion, for instance, would not be of importance in pastoral theology? Of course not. One should not dichotomize radically, as dialectical theology used to do, psychology or any other useful mainstream field from pastoral theology.

⁹⁶ I am aware this comparison can be problematic and other more compelling comparisons can be made. I have selected this approach by assuming: (a) that the emerging reformed church had an exclusive reliance on religious resources for the application of pastoral theology, and (b) that there exists some kind of theological continuity between the modern reformed tradition and the sixteenth-century reformed church in Geneva.

⁹⁷ Selderhuis, *John Calvin*, 120.

⁹⁸ Manetsch, *Calvin's Company of Pastors*, 210. For the reformers, Catholic belief was considered a serious offense that deserved discipline.

Nevertheless, one cannot forget that neither psychology nor sociology should be the main source of pastoral theology. They are valuable tools that may be used in the church, but it is dangerous to make pastoral theology depend exclusively on those tools or reduce spiritual care to a particular set of instrumental practices to try to fix someone's life problems, overlooking other dimensions of a contextualized pastoral care. It is an open secret that many discussions of current pastoral care have a series of uncritically appropriated psychology notions. Such trend is not fair for the therapist, the minister, the pastor-theologian, the person looking for spiritual support, or even the church. In order to have a healthy and fruitful dialogue between different areas of study (e.g. pastoral theology and psychology), clear boundaries should be set to avoid an uncritical appropriation of either area into the other.

CONCLUDING REMARKS

In the Reformed faith Calvin's two-fold notion of faith should not be ignored in the field of pastoral theology since it allows theologians and clergy to continue reclaiming a broader and contextualized understanding of pastoral care and leadership. I showed how pastoral theology and pastoral care were strongly related to the proclamation of the Word and faith formation in the sixteenth-century Geneva reformed church, and how reformed theologians and church leaders of those times understood rightly that it is in the church where the *ethos* of the believer's heart is mainly formed and strengthened. By experiencing God's providence, the believers have their faith strengthened by the Holy Spirit and are formed into the image of Christ. Their faith also shapes their understanding of God's providential work in creation – past, present, and future. Therefore, pastoral care in the Genevan church was more than providing simple answers to complex questions, but an integral calling of the church to turn and press into the knowledge of God and ourselves toward the process of Christlikeness and wholeness in the community of faith. As this essay has explored it, pastoral care may be understood broadly and narrowly in an ecclesiastical context, depending on our understanding of faith. In the general or broader sense, pastoral care is strongly related to faith formation in the Reformed tradition, where spiritual care shapes pastoral work and the functions of the visible church as mother. In the particular or narrower case, pastoral care is seen more as an individualized practice between the pastor and the congregant to discuss a person's life affairs in light of the Scriptures.

Overall, the emerging reformed church also understood pastoral care mainly as a communal and individual service to God, where the particularized practices of such care were concrete manifestations of a bigger picture, which is an integral part of the calling and mission of the church. Consequently, rediscovering the broader aspect of pastoral care based on Calvin's two-fold notion of faith will allow the American-Dutch and other reformed churches

today to pay closer attention to their calling as forming bodies not only of the intellectual-assentive (catechisms and religious instruction), but also of the fiduciary-experiential knowledge of God (piety). In this respect, Calvin's view of faith constitutes a solid resource for pastoral theology in the Reformed tradition because it offers a well-grounded framework where pastoral theology may also interact and engage in conversations with other areas of study. In my view it is urgent that the modern church may rediscover the classical notion of soul care where not only suffering but also sin can be properly addressed when offering pastoral care in an ecclesiastical context, and thus avoid a position in which one of these two elements may be overlooked to the detriment of the other.

RESUMO

O propósito deste estudo é explorar a dupla noção de fé de João Calvino na edição das *Institutas* de 1559 e suas implicações centrais para a teologia pastoral na emergente tradição reformada, a fim de resgatar um entendimento mais amplo e contextualizado do cuidado pastoral e sua relação com a formação da fé. Com tal objetivo, este artigo enfoca duas maneiras pelas quais a emergente igreja reformada de Genebra em meados do século dezesseis aplicou a noção calviniana de fé à teologia pastoral. Também são exploradas algumas implicações desse entendimento para a igreja de hoje, em especial para a moderna igreja reformada americana-holandesa.

PALAVRAS-CHAVE

Noção de fé de Calvino; Igreja reformada nascente; Intelectualismo; Cuidado pastoral; Teologia pastoral; Fé providencial; Fé redentora; Voluntarismo.

RESENHA

*Willam Gerson de Freitas**

FONTES, Filipe. Educação em casa, na igreja e na escola: uma perspectiva cristã. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2018. 173p.

Filipe Fontes é professor de disciplinas filosóficas no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (JMC) e no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ). A objetividade, clareza e precisão com que desenvolve seus escritos decorrem de sua formação, bem como de atuação docente em filosofia. Sua sólida formação teológica, filosófica e na área da educação, bem como seu trabalho como consultor teológico-filosófico do Sistema Mackenzie de Ensino (SME), contribuíram para que ele escrevesse e pudesse trazer a lume uma significativa obra tratando da educação cristã nos âmbitos familiar, escolar e eclesiástico. O livro *Educação em Casa, na Igreja e na Escola: Uma Perspectiva Cristã* expõe a cosmovisão reformada sobre a educação e se divide em duas partes. A primeira trata da definição do conceito de educação cristã. A segunda apresenta mais detidamente a perspectiva cristã de educação pretendida pelo autor.

Já na introdução, Fontes enfatiza as características da obra. Por ser primeiramente didática – o texto foi originalmente escrito para uma disciplina de especialização em Educação Cristã – possui “estrutura analítica, natureza sistemática e preocupação com a clareza e distinção das ideias”. Isso é evidenciado, por exemplo, pelo esforço do autor, ao longo de toda a argumentação, por apresentar definições precisas dos termos tratados. Em segundo lugar, Fontes destaca que seu texto é introdutório, com o intuito de familiarizar seus leitores com a abordagem cristã da educação, que deve partir da verdade bí-

* Licenciado e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Aluno do Mestrado em Teologia (MDiv) do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, com área de concentração em Estudos Histórico-Teológicos. Membro da Igreja Presbiteriana de São Miguel (RN).

blica de que Deus é o ponto de referência da existência e, conseqüentemente, da atividade pedagógica.

No primeiro capítulo, Fontes apresenta preliminarmente um conceito geral de educação, definindo-o como o movimento ou processo no qual se busca o desenvolvimento integral das dimensões estruturais da existência humana. O autor deixa clara a sua divergência das perspectivas pedagógicas contemporâneas, cuja base se assenta em uma antropologia darwinista que busca a “humanização” do homem. Alinhado com a antropologia cristã, ele define a educação como o “meio pelo qual dimensões estruturais da natureza humana são desenvolvidas e vêm a florescer”.

Assim, diante da abrangência da educação em relação à totalidade do ser humano, o autor vê a necessidade de distinguir entre educação formal e educação informal. Há um sentido em que se pode dizer que toda a experiência humana é educativa, visto que a educação informal é aquela que acontece inicialmente na família e se estende à vida em sociedade. Por seu turno, a educação formal é a que possui reconhecimento oficial, é oferecida em instituições de ensino e possui “acervo estabelecido de conhecimento” e “estrutura institucional” para validar sua transmissão, sendo a escola, na civilização ocidental, sua maior responsável. Com esse esclarecimento, Fontes mostra que a educação desenvolve as habilidades humanas nas mais variadas dimensões, seja na experiência cotidiana, seja em instituições regulares.

Após discorrer sobre a educação em um sentido geral, Fontes trata do conceito de educação cristã. No segundo capítulo ele destaca que geralmente se faz uma definição reducionista do termo, atribuindo-se a ele um alcance menor do que o conceito deveria receber: “Comumente, a educação cristã é definida de maneira restritiva, sendo reduzida a atividades relacionadas, exclusivamente, a algumas dimensões particulares de nossa existência”. Em busca de alcançar correção, profundidade e clareza do conceito, o autor discute a necessária distinção, feita muitas vezes de forma equivocada, entre educação cristã e educação secular. Enquanto a educação cristã é entendida como atividade realizada na esfera da família e da igreja, a educação secular é definida como instrução referente às demais áreas da vida que, aparentemente, não teriam relação com Deus e a religião.

Tratando dessa dicotomia à luz da cosmovisão reformada, o autor aponta que tal distinção, contrária ao ensino bíblico, pressupõe uma concepção dualista da existência humana entre sagrado e profano, inclusive destacando com propriedade que tal concepção permeia a mentalidade evangélica predominante em nosso país. Tal diferenciação produz efeitos danosos na medida em que limita o impacto do cristianismo na formação das pessoas e naturaliza a veiculação de cosmovisões anticristãs na cultura. No entanto, a questão não é negar por completo a diferença entre educação cristã e secular, porém compreendê-la de forma adequada.

Para Fontes, a educação cristã se contrapõe à educação secular não em relação à sua extensão (reduzida a determinadas esferas da realidade), porém em relação à forma como a atividade é realizada: por qualquer agente – família, igreja ou escola – que busque a formação integral do indivíduo desenvolvendo nele a cosmovisão cristã. Assim, ela tem a ver com o desenvolvimento de uma pessoa em sua integralidade, em seus aspectos físicos, emocionais, intelectuais e espirituais. Educação cristã e secular são, então, tipos diferentes de educação: a primeira, tem como ponto de partida e referência Deus e sua revelação; a segunda, ignora Deus e sua revelação como referência.

No terceiro capítulo, o autor rebate o pressuposto da neutralidade da educação, fruto da concepção moderna de que a racionalidade humana é autônoma e pode funcionar corretamente sem interferência dos afetos ou das preferências pessoais. Ele concorda com a mentalidade contemporânea quanto à impossibilidade do pensamento ser neutro, porém discorda que se deva excluir da reflexão a dimensão religiosa. Concordando com a cosmovisão reformada, ele afirma que o elemento determinante do pensamento é “o impulso inato do coração humano em direção a Deus ou a um ídolo”, ou seja, a religião – não enquanto manifestação socialmente construída, mas enquanto aspecto estrutural do ser humano.

Tomando como base o texto sagrado de Deuteronômio 6, Fontes destaca que essa passagem bíblica é fundamental para se entender a necessária relação entre educação e religião. A educação *influencia* a religião, visto que Deus entrega os mandamentos a Moisés e em seguida exige que Moisés os ensine a todo o povo na passagem supracitada. Isso implica que o modo como as pessoas são educadas interfere no que as pessoas creem. Embora haja algo além da educação que determina a direção religiosa, a educação exerce papel fundamental na religião. Por outro lado, a religião *determina* a educação, e os versos 5 e 6 da passagem bíblica em questão apresentam duas exigências: primeiro, é necessário que quem ensina tenha se apropriado do que vai ensinar (apropriação existencial que transforma o ser), ou seja, há uma relação entre o que se ensina e o que se é; segundo, é necessário que quem ensina se devote ao Senhor, ou seja, há uma relação entre o que se é e a quem se adora. Assim, é proposta uma estrutura básica da atividade pedagógica: *adorar-ser-educar*, o que implica que toda visão sobre educação diz algo, ainda que não explicitamente, sobre Deus.

Em seguida, o autor trata da distinção entre educação laica e educação confessional. Tal diferenciação revela que a visão mais comum de educação ainda está subjugada a ideais modernos de autonomia e neutralidade. Porém, tal visão não é laica no sentido de totalmente destituída de compromissos fiduciários, pois possui uma postura religiosa, ainda que seja de rejeição a Deus. Portanto, a educação laica não é isenta de pressupostos de fé, mas possui pressupostos religiosos não declarados, enquanto que a educação confessional não apenas

está consciente dos seus pressupostos, mas os declara desde o princípio. Fontes, então, alerta para o problema de se confundir laicidade com laicismo (cujo intuito é extirpar a religião da vida social), e propõe que é possível e desejável a educação laica na educação pública, desde que seja honesta, plural e cuidadosa.

A segunda parte do livro tem como objetivo destacar que o distintivo fundamental da educação cristã é ter Deus como eixo central. Tendo o ambiente cristão como pressuposto, Fontes passa, então, a responder a três questões básicas para qualquer perspectiva pedagógica (quem educa? educa o quê? para que educa?), discorrendo sobre o agente, o conteúdo e o propósito da educação cristã. O autor defende que Deus, o mestre por excelência, é “o agente final de todo ensino e aprendizado”, como agente primário, e os demais agentes da educação são secundários (família, igreja e escola). Destaca, ainda, que cabe à escola auxiliar as famílias, pois a educação de um indivíduo é responsabilidade primordialmente da família.

O conteúdo da educação, por seu turno, é a realidade criada em relação com seu Criador, ou seja, “é, imediatamente, a revelação de Deus e, finalmente, ele próprio”. Porém enquanto a educação cristã direciona seus esforços à revelação geral (mundo) e especial (a Bíblia), a educação secular volta-se apenas para a revelação geral. Em consequência, a educação cristã estuda a revelação como meio para o conhecimento de Deus, e a educação secular estuda o mundo como um fim em si mesmo. Quanto ao seu propósito, cabe à educação cristã conduzir as pessoas ao conhecimento de Deus, o que significa que não se deve reduzir seu escopo a aspectos da realidade criada, à semelhança da educação secular, pois são secundários. Isso não significa que as pessoas devem se tornar especialistas em teologia, mas que se deve levá-las a uma resposta pactual a Deus nas diversas áreas da vida.

Prosseguindo, Fontes aborda a educação cristã familiar, apresentando quatro razões da centralidade pedagógica da família: 1) a família exerce influência sobre a vida de um indivíduo desde os primeiros momentos de sua vida; 2) a família é um ambiente natural de afeto e confiança; 3) a maior parte da educação ministrada pela família é informal, tendo como vantagem acontecer na concretude da existência do indivíduo; 4) a família é um ambiente no qual o aprendizado é necessário para se viver até mesmo experiências desconfortáveis que precisam ser vivenciadas e elaboradas. O autor ainda discute as atividades fundamentais da educação familiar: a instrução, a correção e a supervisão.

Ao serem instruídas pela família, as crianças são ajudadas a “interpretar os diversos acontecimentos de sua existência regular à luz da revelação de Deus em sua Palavra”. Por esse motivo, o autor discorre sobre a importância de uma prática histórica entre os evangélicos de tradição reformada, a saber, o culto doméstico, negligenciado porque foi substituído em importância por uma série de prioridades hodiernas, sobretudo devido ao secularismo e à transferência da responsabilidade educacional dos filhos para a igreja e a escola.

A correção, por sua vez, é uma orientação divina aos pais para com seus filhos: deve ser precedida pela instrução e aplicada com graça e misericórdia para levar a uma mudança de postura. Por fim, é papel da família “acompanhar as atividades realizadas pelos demais agentes educacionais”. Fontes ainda dedica parte do capítulo ao *homeschooling*, ou ensino domiciliar, entendido como prática legítima, mas que deve ser regulamentada socialmente e não deve ser instrumento de medida de ortodoxia cristã.

O sexto capítulo é dedicado à educação cristã na igreja, e Fontes o inicia distinguindo a igreja como dimensão orgânica, ou invisível, e como comunidade organizada, visível, passando a tratar de sua atividade. Primeiramente, define o discipulado como missão da igreja, que é cumprida com a *evangelização* (proclamação do Evangelho), depois com a *comunhão* (inserção dos convertidos na comunidade de fé, por meio do batismo) e, enfim, com a *educação* (discipulado como atividade intencional, refletida e abrangente). Da mesma forma que a educação cristã em geral, a educação eclesial tem como alvo “levar pessoas ao conhecimento de Deus, através do conhecimento da revelação”, especificamente através do aperfeiçoamento dos crentes em santidade, da habilitação dos crentes para o serviço e da formação da cosmovisão cristã nos crentes. Sendo assim, ela tem como conteúdo a Escritura, porém ele esclarece que o ensino bíblico não se limita a algumas poucas esferas da realidade. A Escritura possui princípios que ajudam as pessoas a compreender e a vivenciar o mundo de modo adequado, quando estes princípios são aplicados corretamente.

Fontes passa, então, a apresentar sugestões um pouco mais práticas para a educação na igreja, que, segundo ele, deve ser norteada pela centralidade do culto, adorando-se corretamente a Deus. Deve norteá-la também o preparo para o ensino – que tanto pode ser realizado por todos os membros da igreja, quanto tem o sentido restrito de um ministério eclesial específico. Tal preparo deve ser espiritual, moral e técnico. Por fim, o programa pedagógico da educação eclesial deve ser, na visão de Fontes, abrangente e maleável. O autor ainda discorre sobre a escola dominical, o departamento infantil, o culto infantil e a liderança de jovens e adolescentes, com reflexões ponderadas e recomendações práticas e proveitosas.

No capítulo sete, Fontes discute a educação cristã na escola, enfatizando que muitos cristãos desconhecem que a existência de escolas cristãs é legalmente prevista pela legislação brasileira e que o número de escolas cristãs no Brasil é pequeno, mas está crescendo. Contudo, o que define uma escola como adequadamente cristã é o fato de seu ensino ser impactado pelo cristianismo nas mais variadas disciplinas, e isso se dá não com a inserção de uma disciplina de ensino religioso, mas sim com a pedagogia e o currículo orientados pela cosmovisão cristã. Assim, a abordagem da educação cristã deve ser transcendente, na qual a complexidade do universo é contemplada tendo como referência aquele que trouxe todas as coisas à existência: Deus.

O autor passa, então, a apresentar com maestria e domínio do assunto as possibilidades da abordagem cristã no ensino das artes, das ciências, da educação física, da geografia, da história, das línguas e da matemática. Por fim, Fontes tece preciosos comentários acerca 1) da postura do cristão na escola secular, que sempre será de tensão entre a colaboração e situações de conflito, e 2) da postura do professor cristão na escola secular, que deve ser academicamente honesto, capaz de discernir as circunstâncias, evitar a prática de devoções particulares, porém deve ser capaz de desafiar diante de seus educandos a ideia de neutralidade, discutindo os pressupostos dogmáticos sobre o conhecimento científico.

O livro de Filipe Fontes é uma obra concisa, porém rica em conteúdo, clara na exposição de conceitos e recheada de orientações práticas e úteis para todos aqueles que têm interesse em educação, sobretudo em educação cristã. Aos que se interessam pelo debate acerca da laicidade do estado e seu papel na educação dos cidadãos, bem como da importância e primazia da família na educação das crianças, a obra lança luz sobre diversas questões fundamentais. Em termos editoriais, apresenta relevância para o tema, não apenas devido à pouca variedade de títulos em nosso país tratando de questão tão importante e atual em uma perspectiva reformada, mas também devido à riqueza e qualidade de como o conteúdo é desenvolvido.

RESENHA

*Davi F. M. Caceres**

ALBUQUERQUE, Tiago (Org.). **Hermenêutica: fundamentos, linguística e testamentos**. Eusébio, CE: Peregrino, 2018. 324 p.

Este livro, *Hermenêutica: Fundamentos, Linguística e Testamentos*, é organizado pelo pastor e teólogo brasileiro Tiago Albuquerque. Além de organizador, ele também é autor de alguns capítulos do livro. A obra tem onze capítulos, sendo cada capítulo um artigo acadêmico independente. Esses onze capítulos são divididos em três partes. A primeira parte aborda os fundamentos hermenêuticos; a segunda parte trata da linguística aplicada aos estudos do Novo Testamento, e a terceira parte discute a questão do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. Cada parte do livro reúne os capítulos relacionados ao tema central.

A primeira parte aborda os fundamentos da hermenêutica, fundamentos aqui entendidos como os elementos filosóficos e teológicos sobre os quais são erigidas as práticas hermenêuticas. Não espere abordagens como: Por onde começar nosso estudo hermenêutico? Não! Este não é o foco. O primeiro capítulo é a tradução do artigo escrito pelo Dr. Norman L. Geisler sobre “Interpretação das Escrituras e a relação entre propósito e significado”.¹ Nesse artigo o Dr. Geisler faz uma defesa vigorosa da afirmação de que o significado de determinada passagem está no texto e não no propósito do autor. O significado é definido pelo Dr. Geisler como o “o quê” do texto, enquanto o propósito é definido como o “para quê” do texto (p. 15). Em sua visão, há um significado e diversas aplicações para esse significado. O termo utilizado para descrever as aplicações é significância (p. 18). Sua preferência é não utilizar

* Aluno do programa de Magister Divinitatis (M.Div.) em Estudos Hermenêuticos do Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

¹ O artigo original é: GEISLER, Norman L. “The relation of purpose and meaning in interpreting Scripture”. *Grace Theological Journal* 5.2, 1984, p. 229-245.

o termo intenção, pois o campo semântico desse termo é amplo e pode trazer confusões ao processo, por exemplo, ao trabalhar sinonimicamente intenção e propósito autoral e, conseqüentemente, significado. Uma vez que o significado não está no propósito, e sim no texto em si, a intenção autoral deveria ser entendida como o significado, pois trata com o que o texto diz. Desse modo, o significado (o quê) pode ser alcançado sem se ter o propósito (para quê) com que o texto foi escrito.

A leitura, apesar de mais técnica, é bastante agradável e conduz o leitor a compreender o argumento apresentado. É importante destacar que a filosofia hermenêutica esboçada abre espaço para vencer o nível da interpretação meramente da palavra. Ao descrever o significado como algo que está no texto, o intérprete deveria ler o texto como um todo e não somente a palavra (p. 28). O significado pretendido pelo autor com aquela palavra só será alcançado se a palavra for lida no contexto. Por isso, o intérprete busca sempre ler o texto como um todo, desvendando os elementos unificadores do argumento do autor contidos no texto, para, então, buscar o significado em determinada passagem (p. 30,31). Ainda que seja um artigo originalmente publicado em 1984, seu conteúdo é extremamente relevante ainda hoje e as definições claríssimas. Há uma clara tentativa de eliminar as especulações livres e estabelecer diretrizes que governam o modo como lemos e interpretamos o texto.

O segundo capítulo aborda um tema teológico e suas implicações para a hermenêutica que é a compreensão do papel do Espírito Santo no processo hermenêutico. Mesmo começando pela apresentação de três visões da atuação do Espírito do Santo na interpretação, os autores se concentram na análise exegética de seis textos do Novo Testamento (Jo 14.26; Jo 16.13; Lc 24.44-49²; 1Jo 2.20, 27; 1Co 2.14; 2Tm 2.7) para, em decorrência, tirar conclusões. A visão tradicional estabelece em todos esses textos analisados que o Espírito Santo é ativo na iluminação das Escrituras. Os autores discordam dessa visão e apresentam argumentos de que os textos dos evangelhos (João e Lucas) referem-se a promessas de iluminação para os primeiros discípulos, e não para a presente era da igreja. As implicações da presença do Espírito são visíveis, na visão dos autores, nos outros textos. Os autores chegam a conclusões semelhantes às da visão tradicional, porém somente nos textos não pertencentes aos evangelhos.

O terceiro capítulo, escrito pelo Pr. Valberth Veras, se apresenta como o mais provocativo e interessante dessa primeira parte do livro, sendo recomendada fortemente a sua leitura. Ainda que o título do capítulo não represente, na minha visão, a melhor descrição do conteúdo, a maneira como aborda a questão hermenêutica é muito particular. Seu questionamento está no nível dos pressupostos e não da prática hermenêutica. Ele não renuncia a uma leitura histórica

² Infelizmente, por uma questão de revisão e diagramação a referência bíblica está errada no título da seção que trata do texto de Lucas.

e gramatical do texto, porém, levanta o tema da hermenêutica da humildade. Trata-se da hermenêutica que é capaz de reconhecer seus limites e por isso depende tanto do Espírito Santo quanto de um trabalho exegético árduo, que tem a Palavra de Deus como verdade e vê como papel do intérprete compreender seu significado, que aprimora seus processos de validação das conclusões exegéticas e que compreende a influência da história filosófica ocidental no modo como se lê a Bíblia no Norte Global. Ele gera um desconforto naqueles que sustentam uma perspectiva histórico-gramatical da hermenêutica ao esboçar o grau de influência do pensamento iluminista na maneira como abordamos o texto bíblico e como o método do Norte Global é hegemônico em nossos dias, e nem sempre correto, a despeito de ser um método tão rigoroso.

O quarto capítulo, por sua vez, é um estudo hermenêutico escrito pelo Dr. Darrell Bock que buscará os elementos do “já” e do “ainda não” nos livros de Lucas-Atos a partir de uma perspectiva dispensacionista. Nessa primeira parte do livro, que aborda a hermenêutica, sem dúvida alguma, o primeiro e o terceiro capítulo são os mais interessantes e merecem ser lidos.

A segunda parte do livro, aquela que trata de questões linguísticas, apresenta assuntos extremamente atuais e relevantes, que, para muitos pastores e professores de seminário em nosso país, são questões distantes. O capítulo 5 apresenta uma abordagem do texto de 1Pedro 3.18-22 na perspectiva da análise do discurso. Ainda que muito utilizada nos estudos literários de modo geral, no campo dos estudos bíblicos em nosso país a análise do discurso é uma ilustre desconhecida. O autor, Pr. Tiago Albuquerque, utiliza a metodologia apresentada por George H. Guthrie, que trabalha com mudanças coesivas (*método ioiô*) com pequenas alterações. Ele começa com o macro nível textual, vai para o micro nível, retorna para o macro nível, conclui no micro nível e, então, apresenta suas conclusões. Esse processo de ir e vir não elimina o trabalho exegético tradicionalmente feito na perícope a ser estudada, mas busca relacionar as conclusões sempre com o discurso.

O sexto capítulo apresenta uma das mais importantes discussões do grego do Novo Testamento, que é a questão do aspecto verbal. O autor, Pr. Tiago Albuquerque, apresenta de modo resumido, porém claro a existência de duas correntes básicas de pensamento sobre o aspecto verbal, uma defendida por Buist Fanning e outra defendida por Stanley Porter. Enquanto Fanning defende que a forma verbal grega gramaticaliza o tempo e o aspecto, Porter entende que só o aspecto é gramaticalizado e não o tempo. A visão de Fanning não é discutida, apenas a de Porter. Primeiramente é feito um levantamento de suas afirmações tanto em seus escritos como em fontes secundárias. Verificada a visão de Porter, é feita uma avaliação importante, tanto utilizando o conceito de *langue e parole* de Ferdinand de Saussure como a história do estudo gramatical feita por gramáticos gregos. Vale destacar que em livros publicados em português sobre o grego do Novo Testamento, talvez seja o primeiro a

trazer este debate à tona. Apesar da brevidade do artigo, sua leitura é fundamental. Há detalhes importantes que ainda precisarão ser discutidos, como, por exemplo, se a gramaticalização do tempo é somente no indicativo ou em outros modos, como compreender as exceções importantes para Porter, como devemos entender o aumento, etc.

O capítulo seguinte (capítulo 7) aprofunda a crítica à visão de Porter. Esse capítulo é um importante artigo escrito por Steven E. Runge,³ que avalia a posição de Porter a partir das fontes bibliográficas citadas por ele para fundamentar o seu trabalho de não gramaticalização do tempo na forma verbal no grego. Runge recorre às principais fontes e descobriu o argumento de Porter, mostrando que seu uso das fontes foi seletivo e impreciso. Segundo Runge, Porter usou as informações das fontes que lhe eram favoráveis, mesmo que a posição sustentada pelo autor citado fosse contrária à dele. Para Runge, Porter forçou sua preconcepção sobre o verbo grego nas fontes por ele citadas. Ele destaca que grande parte do trabalho de Porter nesse campo específico não trouxe progresso. Runge também destaca que o verbo grego tem uma tendência maior a enfatizar o aspecto em relação ao tempo, ressaltando que há elementos dêiticos que favorecem a percepção temporal, mas é sua visão que o tempo também é um elemento presente no verbo grego no modo indicativo.

O último capítulo desta segunda parte, o capítulo 8, deve ser lido. Mesmo que apresente descrições importantes das visões de autores como Porter e Fanning, o autor se propõe a fazer uma avaliação da história recente dos estudos do verbo no grego do Novo Testamento. Sua avaliação é equilibrada, destacando os aspectos positivos e negativos da atual discussão e encorajando os eruditos, professores, exegetas e pastores a uma melhor compreensão desses assuntos. Destaco que este capítulo é a tradução de um artigo de 2005,⁴ e que muito esforço já foi feito na direção de solucionar alguns dilemas apresentados pelo autor. Particularmente, penso que o material *The Greek Verb Revisited*⁵ é uma tentativa atualizada de progredir no campo do estudo dos verbos gregos.

O livro merece ser lido somente por esses quatro capítulos. Não há outro material que discuta a questão aspectual do verbo grego do Novo Testamento em língua portuguesa. Há capítulos de livros que tratam da questão da análise do discurso, mas não li nada que trate do verbo especificamente como é feito aqui. Ainda que os artigos não sejam atuais, eles apresentam uma introdução importante para quem deseja se aprofundar nesse campo. Os pesquisadores

³ Artigo original: RUNGE, Steven E. "Contrastive Substitution and the Greek Verb". *Novum Testamentum* 56, 2014, p. 154-173.

⁴ PICIRILLI, Robert E. "The meaning of the tenses in New Testament Greek: where are we?" *Journal of Evangelical Theological Society* 48/3, September 2005, p. 533-55.

⁵ RUNGE, Steven E.; FRESCH, Christopher J. (Eds.). *The Greek Verb Revisited: A Fresh Approach for Biblical Exegesis*. Bellingham, WA: 2016.

e professores brasileiros precisam se familiarizar com essa discussão, pois os impactos desse debate para a exegese poderão ser enormes. Já começam a surgir internacionalmente comentários bíblicos a partir dessa abordagem.⁶

A terceira parte do livro apresenta artigos que tratam da questão do uso do Antigo Testamento pelo Novo Testamento. O nono capítulo⁷ é escrito por W. Edward Glenny, que trabalha de modo detalhado a citação de Amós 9 em Atos 15. Trata-se de um capítulo bastante técnico que faz uso de dados contextuais, teológicos, gramaticais e hermenêuticos judaicos para estabelecer as razões do uso de Amós 9 em Atos 15, bem como de por que a LXX altera detalhes importantes em relação ao Texto Massorético de Amós 9. O editor do livro, Pr. Tiago Albuquerque, escreve mais um capítulo no qual trabalha com a utilização de Isaías 53 em 1 Pedro. Sua discussão caminha na direção de analisar de que maneira o uso do Antigo Testamento pelo Novo Testamento auxilia na compreensão da continuidade dos testamentos. Depois de descrever resumidamente alguns métodos para se interpretar o uso do Antigo Testamento pelo Novo Testamento, o autor adota o método que compreende que há um único significado com múltiplos contextos e referentes, onde o Novo Testamento pode expandir ou complementar o que o Antigo significou, mas nunca irá ignorar, contraditar ou negar o ambiente original ou o significado do Antigo Testamento (p. 255). Nesse sentido, o uso de Isaías 53 em 1 Pedro se torna um estudo de caso para o método adotado pelo autor. Sua abordagem busca interpretar o texto de Isaías 53 em seu contexto original, e então analisar como no contexto de 1 Pedro a interpretação histórica-gramatical de Isaías 53 funciona como elemento argumentativo em 1 Pedro, ao interpretar 1 Pedro também de modo histórico-gramatical.

O último capítulo é escrito por Abner Chou e descreve uma avaliação crítica à hermenêutica cristocêntrica.⁸ Com isso, o autor não está dizendo que as Escrituras não estão dando testemunho de Cristo e nem mesmo que o Antigo Testamento não aponta para Cristo. Antes, seu pensamento é que a hermenêutica cristocêntrica apresenta equívocos metodológicos e, conseqüentemente, desemboca em falhas expositivas, teológicas e práticas. Com esse capítulo se fecha o livro e percebe-se que em todos os momentos a metodologia de hermenêutica histórico-gramatical estava sendo defendida desde os primeiros artigos até o último. O fato de haver desenvolvimento na área linguística não implica em minimização do conceito da hermenêutica histórico-gramatical e por mais

⁶ PORTER, Stanley E. *The Letter to the Romans: A Linguistic and Literary Commentary*. Rev. ed. Sheffield Phoenix Press, 2015.

⁷ GLENNY, W. Edward. "The Septuagint and Apostolic Hermeneutics: Amos 9 in Acts 15". *Bulletin for Biblical Research* 22/1, 2012, p. 1-26.

⁸ CHOU, Abner. "A Hermeneutical Evaluation of the Christocentric Hermeneutic". *The Master's Seminary Journal* 27/2 (Fall 2016): 113-139.

complexos que sejam os desafios de se estudar o uso do Antigo Testamento pelo Novo a conservação de um modelo hermenêutico sustenta o trabalho exegético e fortalece a posterior exposição.

Uma observação importante a se fazer é que o livro carece de uma revisão de português (todo o livro) e de tradução (para os artigos que foram traduzidos), bem como maior zelo na utilização do grego e do hebraico. Existem erros frequentes, que, em muitos momentos, atrapalham a leitura e dificultam a apreensão do conteúdo. Destaco que isso não reduz a importância e a necessidade de se ler o livro, mas justamente por seu um livro essencial o zelo editorial deveria acompanhar.

EXCELÊNCIA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Venha estudar conosco!

Cursos modulares, corpo docente pós-graduado, convênio com instituições internacionais, biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes, acervo bibliográfico atualizado e informatizado.

EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)

Cursos anuais totalmente online que visam à instrução e ao aperfeiçoamento bíblico-teológico de pastores e crentes que possuam graduação em qualquer área. São eles: Estudos em Teologia Sistemática, Estudos em Teologia Bíblica e Estudos em Teologia Aplicada.

REVITALIZAÇÃO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS (RMI)

O RMI objetiva capacitar pastores e líderes na condução do processo de restauração do ministério pastoral, da oração e da expansão da igreja por meio de missões, usando ferramentas bíblico-teológicas e de outras áreas das ciências.

MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDiv)

Trata-se do mestrado eclesiástico do CPAJ. É análogo aos já tradicionais mestrados profissionalizantes, diferindo, entretanto, do *Master of Divinity* norte-americano apenas no fato de que não constitui e nem pretende oferecer a formação básica para o ministério pastoral. Oferece uma visão geral das grandes áreas do conhecimento teológico. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

MESTRADO EM TEOLOGIA (*SACRAE THEOLOGIAE MAGISTER* – STM)

Esse mestrado acadêmico difere do *Magister Divinitatis* por sua ênfase na pesquisa e sua harmonização com os mestrados acadêmicos em teologia oferecidos em universidades e escolas de teologia internacionais. É oferecido para aqueles que possuem o MDiv ou graduação em Teologia e mestrado em qualquer área. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

DOUTORADO EM MINISTÉRIO (DMin)

Curso oferecido em parceria com o *Reformed Theological Seminary* (RTS), de Jackson, Mississippi. O programa possui o reconhecimento da JET/IPB e da *Association of Theological Schools* (ATS), nos Estados Unidos. O corpo docente inclui acadêmicos brasileiros, americanos e de outras nacionalidades, com sólida formação em suas respectivas áreas.

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 40/44 - Vila Buarque - São Paulo - SP - Brasil - CEP: 01221-040
Telefone: +55 (11) 2114-8644/8759 - atendimentocpaj@mackenzie.br
cpaj.mackenzie.br
<https://www.facebook.com/cppaj>

Editoração eletrônica
Libro Comunicação

Impressão e acabamento
Elyon Indústria Gráfica