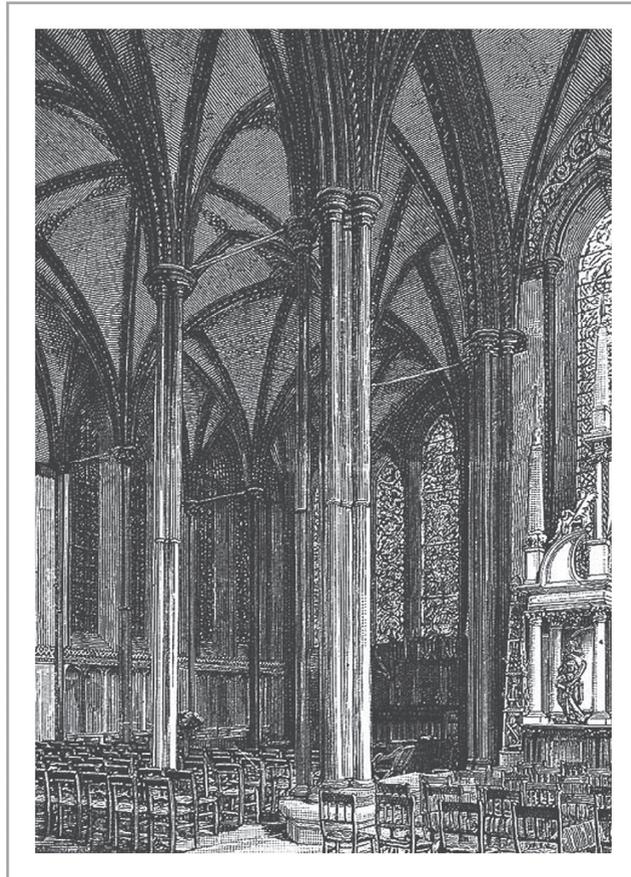


fides reformata

Volume XXIX • Número 2 • 2024



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

Diretor-Presidente Milton Flávio Moura

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Diretor Valdeci da Silva Santos

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).

Editor Geral

Heber Carlos de Campos Júnior

Editor de resenhas

Mauro Fernando Meister

Redator

Alderi Souza de Matos

Editoração

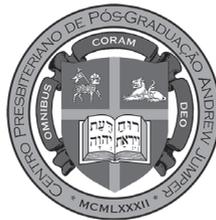
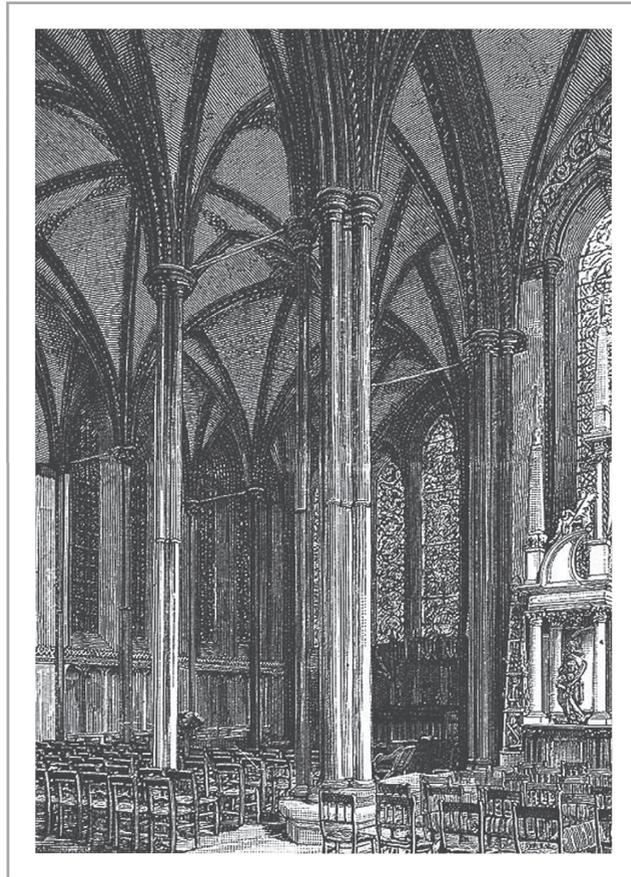
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XXIX • Número 2 • 2024



Igreja Presbiteriana do Brasil
Junta de Educação Teológica
Instituto Presbiteriano Mackenzie



CONSELHO EDITORIAL

Heber Carlos de Campos
Heber Carlos de Campos Júnior
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: atendimentocpaj@mackenzie.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

Neste número 2 do volume 29 da revista teológica *Fides Reformata*, oferecemos ao público brasileiro artigos em diferentes áreas do saber teológico: apologética, missiologia, teologia bíblica do Antigo Testamento, educação cristã, teologia sistemática e teologia histórica. As resenhas também cobrem diferentes áreas de produção acadêmica: cristianismo e cultura, teologia do culto, Novo Testamento e educação cristã. Essa amplitude de áreas e temas combina com a missão do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper de cooperar com a reflexão teológica do público brasileiro com diversidade de atuação, ainda que sempre comprometido com a cosmovisão bíblica e a fé reformada.

Fides Reformata visa seguir o rigor da pesquisa acadêmica, mas sempre tem os olhos em aplicações que sejam pertinentes à vida da igreja. Por isso, os artigos deste número abordam temas práticos para o cenário eclesial como apostasia, egocentrismo, discipulado e arrependimento, dentre outros. As resenhas não são diferentes, pois abordam tópicos como cansaço, movimento LGBTQIA+, liturgia e treinamento da próxima geração. Essa variedade de aplicações do saber teológico também corrobora com a missão de nossa escola de fazer teologia que chega até a igreja.

O primeiro artigo é de Davi Manço e visa apresentar ao público diferentes autores e premissas sobre a educação de adultos que corroboram para uma melhor compreensão de como devemos formar discípulos de Jesus. O autor não deixa de fazer críticas a certos ditames seculares da educação, mas seu grande objetivo é informar o público destreinado em teorias de aprendizagem a se tornar mais consciente do que podemos aprender com elas para o ensino eclesial. O segundo artigo, de Douglas Santos, lança mão de ferramentas sociológicas para analisar aspectos da cultura contemporânea que ferem o objetivo divino de espalhar a sua imagem por toda a terra. O hiperindividualismo de nosso tempo se mostra totalmente avesso à missão que o ser humano recebera no jardim. O terceiro artigo, da lavra de Alderi Matos, contém reflexões sobre o catolicismo romano ressurgente no Brasil, sob a perspectiva de um misticismo sensorial, destacando a necessidade de uma nova apologética evangélica frente ao mesmo.

O quarto artigo é de Daniel Santos e investiga o Salmo 51 no intento de enxergar os passos que um contrito deve dar para testificar que seu arrependimento é genuíno. Com isso, o articulista visa proporcionar ao leitor um guia para aqueles que precisarão acompanhar pessoas sob disciplina e detectar as provas de arrependimento. O quinto artigo, de Leandro Lima, analisa a suposta posição pré-milenista de três autores do início do cristianismo pós-apostólico (Papias, Justino e Irineu), frequentemente utilizados como testemunhas de

que essa posição é histórica. Dentre outras conclusões, o articulista mostra diferenças das posições contemporâneas com respeito à restauração de Israel. O artigo em inglês é de Isaias Ochoa e coloca mais uma pedra para sepultar a alegação de alguns acadêmicos da década de 1990 de que Henrique Bullinger teria sido o criador de uma segunda tradição reformada e o principal responsável pelo nascedouro da teologia da aliança. A principal obra de Bullinger revela que essa alegação de pai da teologia do pacto não é defensável.

Das cinco resenhas, a de Allen Porto é distinta por ser de um livro escrito em 2015 por um autor que não observa a sociedade contemporânea com a lente evangélica. No entanto, ela é útil para revelar como o anseio por desempenho tem produzido uma sociedade esgotada. As outras quatro resenhas são de obras lançadas neste ano de 2024. O livro de Carl Trueman, *Ascensão e Triunfo do Self Moderno*, resenhado por Heber Campos Jr., explora as raízes históricas da sociedade que endossa o transgenerismo. O livro de Bryan Chapell resenhado por Guilherme Iamarino, *Adoração Cristocêntrica*, é uma excelente análise de liturgias históricas e elementos litúrgicos que giram em torno do evangelho. *A Introdução ao Novo Testamento*, de D. A. Carson e Douglas Moo, é uma segunda edição ampliada que recebe os devidos destaques pelo resenhista João Paulo Thomaz de Aquino. Por último, os dois volumes resenhados por Solano Portela são uma contribuição significativa da família Anglada para a educação cristã produzida em solo nacional.

Esperamos que você aproveite a leitura e promova a nossa revista entre os seus colegas de estudo teológico.

Heber Carlos de Campos Júnior
Editor

SUMÁRIO

ARTIGOS

- ATÉ QUE TODOS CHEGUEMOS À MATURIDADE: PODEM AS TEORIAS DA APRENDIZAGEM DE ADULTOS AJUDAR EDUCADORES CRISTÃOS NA FORMAÇÃO DE DISCÍPULOS PARA JESUS?**
Davi Miguel Manço 9
- “OS DEUSES SÃO OS HOMENS”:** DO HIPERINDIVIDUALISMO HODIERNO E SUAS DIMENSÕES ANTIMISSIONAIS
Douglas Alessandro Souza Santos 27
- MISTICISMO SENSORIAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CATOLICISMO ROMANO**
Alderí Souza de Matos 43
- A CAMINHADA DO ARREPENDIMENTO**
Daniel Santos 61
- PAPIAS, JUSTINO E IRINEU: OS PRIMEIROS PRÉ-MILENISTAS?**
Leandro A. de Lima 79
- REGARDING THE CENTRALITY OF THE COVENANT MOTIF IN HEINRICH BULLINGER’S THEOLOGICAL THOUGHT**
Isaias D’Oleo Ochoa 95
- RESENHAS
- SOCIEDADE DO CANSAÇO (BYUNG-CHUL HAN)**
Allen Porto 113
- ASCENSÃO E TRIUNFO DO SELF MODERNO (CARL R. TRUEMAN)**
Heber Carlos de Campos Júnior 121
- ADORAÇÃO CRISTOCÊNTRICA: O CULTO MOLDADO PELO EVANGELHO (BRYAN CHAPPELL)**
Guilherme Iamarino Santos 129
- INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO (D. A. CARSON; DOUGLAS J. MOO)**
João Paulo Thomaz de Aquino 135
- O PRINCÍPIO DO SABER: ESTUDOS EM EDUCAÇÃO REFORMADA. VOL. 1 – PRINCÍPIOS E PRÁTICAS EM UMA ESCOLA REFORMADA (PAULO ANGLADA E OUTROS); VOL. 2 – HISTÓRIA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO REFORMADA (KARIS BEATRIZ ANGLADA DAVIS)**
F. Solano Portela Neto 139
- DIRETRIZES SOBRE A PREPARAÇÃO DE TEXTOS PARA A REVISTA *FIDES REFORMATA* 143

ATÉ QUE TODOS CHEGUEMOS À MATURIDADE: PODEM AS TEORIAS DA APRENDIZAGEM DE ADULTOS AJUDAR EDUCADORES CRISTÃOS NA FORMAÇÃO DE DISCÍPULOS PARA JESUS?

*Davi Miguel Manço**

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise das contribuições das atuais teorias de aprendizagem de adultos, adotando uma cosmovisão bíblica explícita como ponto de partida para estabelecer um diálogo crítico entre a educação secular de adultos e a educação cristã. Seis conclusões da educação de adultos são exploradas: os adultos aprendem de uma maneira única; a aprendizagem de adultos é um processo contínuo, não um evento isolado; os adultos aprendem melhor quando engajados no processo; a aprendizagem de adultos é uma experiência holística; os relacionamentos desempenham um papel crucial na educação de adultos; a educação de adultos visa o florescimento humano. Após a explicação de cada conclusão, é apresentada uma crítica baseada em premissas cristãs. A última seção apresenta uma seção prática, discutindo possíveis aplicações e recomendações das teorias de educação de adultos para o contexto dos ministérios cristãos.

PALAVRAS-CHAVES

Educação de adultos; Modelo crítico-dialogal; Epistemologia teorrefe-rente; Andragogia; Educação cristã; Formação espiritual.

* Ministro presbiteriano e professor do Seminário Teológico Presbiteriano JMC. Atualmente encontra-se em licença para estudos no exterior, em vias de concluir o programa de Ph. D. em Estudos Educacionais na Talbot School of Theology, Biola University, na Califórnia, Estados Unidos.

INTRODUÇÃO

A educação de adultos é um campo de estudo que tem experimentado um perceptível avanço nas últimas décadas. Pesquisas nos campos da psicologia, sociologia, educação aplicada e neurociência têm proposto teorias para tentar explicar o fenômeno altamente complexo da aprendizagem, inclusive a que se dá na fase adulta. Porém, sabemos que a maior parte dos estudiosos desses campos não compartilham conosco uma visão de mundo cristã (na verdade, um ateísmo operacional é muitas vezes assumido). Uma vez que a realidade só pode ser compreendida corretamente a partir de Deus e em relação a ele (premissa epistemológica de que o conhecimento verdadeiro é sempre teorreferente), contribuições intelectuais propostas por quem deliberada ou tacitamente nega Deus como princípio hermenêutico serão sempre resultantes de um conhecimento distorcido. Sendo assim, seria útil e sensato nos valermos das contribuições de pesquisadores seculares no contexto da educação cristã?

Como cristãos, sabemos que Deus revela conhecimento por meio de suas obras e por meio de suas palavras (cf. Sl 19; Rm 1.18-20). Podemos aprender coisas verdadeiras e úteis tanto ao estudarmos a realidade que Deus trouxe à existência quanto ao nos debruçarmos sobre sua Palavra. Toda criação é boa e útil, e como seres criados à imagem e semelhança do Criador é nosso dever e privilégio “dominar” sobre ela, usando nossas capacidades criativas para “cultivar e guardar” o jardim de Deus (Gn 1.27; 2.15). Isso justifica o esforço de investigação intelectual em todos os campos de conhecimento.

Porém, Deus também nos ensina que a rebelião cósmica do homem contra ele trouxe graves consequências tanto sobre a criação quanto sobre o próprio ser humano. O pecado perverteu nosso coração e obscureceu nosso entendimento (Gn 6.1; Ef 2.17-19), tornando-nos incapazes de “enxergar” por nós mesmos a verdade sobre a criação. Isso torna a Palavra de Deus, sua revelação especial registrada na Escritura, indispensável como “lente corretiva” para que tenhamos um entendimento verdadeiro – dentro de nossa capacidade finita e caída – a respeito do mundo que nos cerca. Nesse sentido, sabemos que a maior parte dos pesquisadores e estudiosos no campo das teorias da aprendizagem humana assume premissas naturalistas e materialistas como pontos de partida epistemológicos. Por isso, não podemos aceitar suas contribuições acadêmicas acriticamente.

Powlison, tratando de questão similar no âmbito do aconselhamento, conclama a igreja a alinhar suas prioridades epistemológicas antes de interagir com modelos seculares. A prioridade preeminente é “articular a verdade bíblica positiva e uma teologia pastoral sistemática” quanto às questões que se pretende analisar. A segunda prioridade é “expor, desmascarar e reinterpretar modelos alternativos” advindos do pensamento secular. Por fim, a terceira prioridade

é “aprender o que pudermos de modelos defeituosos”.¹ Essas prioridades devem ser mantidas em ordem ao estabelecermos um diálogo crítico com as contribuições dos educadores seculares.

Portanto, admitimos que pensadores seculares podem “esbarrar na verdade” e oferecer vislumbres da realidade mesmo partindo de premissas equivocadas, em virtude da graça comum que Deus derramou sobre toda a criação.² Usando uma metáfora (ciente de que metáforas sempre podem ser interpretadas equivocadamente), poderíamos dizer que o educador cristão deve “garimpar” as descobertas das ciências sociais, usando a Escritura como “peneira”. Nossa expectativa é que, eventualmente, algumas “pepitas” serão encontradas e se mostrarão úteis à formação espiritual de nossos membros adultos. Desprezar tais contribuições, que podem ser úteis para a educação cristã, não seria sensato.

1. MODELO DIALOGAL-CRÍTICO: CONVERSANDO A PARTIR DE PREMISSAS TEORREFERENTES

O que se propõe, portanto, é uma cuidadosa aproximação das contribuições seculares no campo da educação, analisando-as criticamente a partir de um entendimento da realidade orientado por Deus em sua revelação (princípios epistemológicos teorreferentes). Essa abordagem teria um duplo benefício: por um lado, educadores cristãos aproveitariam o que se pode aprender de modelos defeituosos, após tais modelos serem escrutinados por uma teologia prática firmada na Palavra e expostos, desmascarados e ressignificados.³ Por outro, essa conversação colocaria os educadores cristãos em posição de contribuir com o progresso acadêmico. Deus não nos quer nem como expectadores passivos nem como críticos amargos e improdutivos do processo de produção cultural. Uma vez que nos criou para “cultivar e guardar” o jardim (Gn 2.15), ele espera que nos engajemos com a realidade sobre a qual ele reina. Portanto, nossa cosmovisão requer uma participação no diálogo cultural ao mesmo tempo crítica e criativa. Uma dúvida que se coloca, porém, seria: Como poderíamos estabelecer esse diálogo?⁴

¹ POWLISON, D. Cure of Souls and Modern Therapies. *The Journal of Biblical Counseling*, v. 25, n. 2 (2007), Philadelphia, PA: CCEF, p. 13. Todas as traduções de citações originais em inglês são minhas.

² LANGER, R. General Revelation, Science and Integration: Objections and Opportunities. *Christian Education Journal*, v. 16, n. 3 (Dec. 2019): 425–444.

³ POWLISON, Cure of Souls.

⁴ Este artigo é, em grande medida, material que desenvolvi para a disciplina “Theological Research & Integration”, ministrada pelo Dr. Richard Langer, filósofo e professor da Biola University, de quem fui aluno em 2021. Dr. Langer oferece de forma sucinta uma análise teológica e uma avaliação histórica de questões envolvendo integração entre fé e ensino em seus artigos. Ressalto, porém, que minha convicção teológica orientada pela teologia calvinista me torna cético quanto à possibilidade de “integração” tal como articulada por Langer. Portanto, prefiro falar em diálogo crítico teorreferente em vez de “diálogo integrativo.” Cf. Langer, General Revelation, Science and Integration.

Um ótimo ponto de partida seria olhar para áreas em que a fé cristã e as teorias seculares compartilham interesses. Então, tendo a Escritura e a teologia como guias, o estudioso cristão pode avaliar aspectos de congruência, divergência e complementaridade. Esse diálogo crítico e criativo nos colocaria na posição, por exemplo, de avaliar a possibilidade de utilizar em nossas práticas de educação cristã eclesial algumas contribuições de teóricos da educação que julgássemos coerentes com nossa visão de mundo e úteis para a edificação da igreja.

Quatro premissas básicas para a fé cristã informam esse modelo de crítica dialogal: (1) A realidade deve sua existência a Deus. (2) Deus estabeleceu preceitos que governam sobre todas as esferas da realidade (incluindo a educação), o que implica na unidade da Verdade. (3) Tais preceitos são revelados por Deus tanto no mundo criado (revelação geral) quanto na Escritura Sagrada (registro proposicional da revelação especial), de modo que ambas devem ser conhecidas para entendermos as “diretrizes” de Deus para a realidade. (4) Em virtude da queda e dos “efeitos noéticos” do pecado, a revelação especial sempre deve ter a primazia, funcionando como uma lente corretiva que realinha a visão equivocada da realidade que seres quebrados e finitos sempre terão.

Portanto, o presente ensaio é um exercício de conversação crítica, apresentando propostas do campo da aprendizagem de adultos e analisando-as a partir da perspectiva da educação cristã. Um dos objetivos deste artigo é divulgar entre educadores cristãos algumas contribuições recentes da pesquisa no campo da aprendizagem de adultos. Farei isso resumindo algumas propostas teóricas na forma de seis breves teses (e suas implicações), com as quais dialogarei a partir de uma perspectiva bíblicamente orientada. O segundo objetivo, que pretendo alcançar na seção final do artigo, é oferecer algumas recomendações práticas que, tendo emergido desse diálogo, parecem-me úteis para a formação de discípulos adultos.

2. CONTRIBUIÇÕES RECENTES DAS TEORIAS DA APRENDIZAGEM DE ADULTOS E SUA AVALIAÇÃO

2.1 Adultos aprendem de um modo peculiar

Malcolm Knowles (1913-1997), famoso educador norte-americano considerado o “pai” da andragogia, dedicou sua vida à pesquisa no campo da educação de adultos. Após sua morte, seus seguidores continuaram a atualizar sua obra. A versão mais atual do modelo estrutura a andragogia em torno de seis princípios fundamentais: (a) os adultos precisam saber por que eles precisam saber; (b) autoconceito de quem aprende: os adultos são autônomos e autodirecionados em seu aprendizado; (c) os adultos constroem conhecimento novo com base em suas experiências prévias; (d) os adultos aprendem melhor por meio de um aprendizado construído sobre problemas reais enfrentados por

eles; (e) prontidão para aprender: os adultos aprendem melhor quando estão “prontos” para aprender um dado conteúdo; (f) motivação para aprender: os adultos são intrinsecamente motivados para aprender.⁵

Os princípios da andragogia de Knowles estão longe de terem aceitação universal. Muitos críticos alegam que eles não podem ser demonstrados empiricamente, enquanto outros destacam as limitações de sua aplicabilidade. Merriam e Bierema, por exemplo, destacam que o modelo é erigido a partir dos pressupostos típicos da visão de mundo ocidental, afirmando que “a questão mais problemática com a andragogia é seu foco inquestionável no ‘aprendiz’ adulto individual, isolado do mundo, totalmente no controle do seu próprio aprendizado”.⁶ Contudo, essas mesmas autoras reconhecem algumas contribuições positivas que a andragogia tem trazido à educação de adultos. De acordo com elas,

[...] a motivação interna, ao lado de outras premissas da andragogia, enquadra essa teoria em um arcabouço teórico humanista, no qual o autodirecionamento e a independência são valorizados, e no qual o aprendizado conduz ao crescimento e à realização pessoal.⁷

Merriam e Bierema exploram o princípio do autodirecionamento dos adultos em um capítulo à parte de sua obra. Segundo essas autoras, autodirecionamento é tanto um processo de aprendizado quanto uma característica de muitos “aprendizes” adultos. Elas afirmam que,

[...] tendo em vista nosso ambiente de constante mudança, não é mais possível aprender tudo o que nós precisamos saber por meio de educação preparatória formal; dessa forma, uma de nossas funções mais importantes como educadores é oferecer suporte à aprendizagem autodirecionada [self-directed learning].⁸

2.1.1 O que a educação cristã tem a dizer sobre isso?

Há um sentido em que o “humanismo” da andragogia de Knowles é congruente com a visão de mundo cristã. Como ser criado à imagem e semelhança de Deus, o potencial daquele que aprende deve ser valorizado pelo educador cristão. Ao destacar a riqueza do repertório de experiência dos estudantes, bem como sua capacidade de direcionar seu aprendizado, a andragogia chama a atenção para o modo como o Mestre dos mestres abordou muitos adultos a

⁵ KNOWLES, M. S. et al. *The Adult Learner: The definitive classic in adult education and human resource development*. Milton, UK: Taylor & Francis Group, 2020.

⁶ MERRIAM, S. B.; BIEREMA, L. L. *Adult Learning: Linking Theory and Practice*. Somerset, USA: John Wiley & Sons, Incorporated, 2013, p. 41.

⁷ Ibid., p. 54.

⁸ Ibid., p. 78.

quem ensinou. Ao apresentar as boas novas à mulher samaritana junto ao poço de Jacó, Jesus falou a respeito da água da vida (Jo 4). Ao chamar seus primeiros discípulos de entre redes e barcos de pesca, Jesus afirma que faria deles “pescadores de homens” (Mt 4.19). As parábolas são, em geral, construções primorosas que levam em conta o repertório de experiências e vivências dos ouvintes (cf. Mt 13: agricultura, comércio, família, viagens etc.).

Além disso, Jesus nunca subestima a capacidade de seus discípulos de aprenderem por si mesmos. É certo que em várias circunstâncias os discípulos precisaram de correção e orientação clara, e Jesus as proporcionou. Porém, a maior parte do ensino de Jesus é construída a partir de perguntas e respostas, problemas e nuances. Os discípulos são desafiados dessa forma a chegar à conclusão por eles mesmos, como aprendizes autodirecionados que deveriam ser (ou vir a ser).

Por outro lado, há um aspecto negativo no “humanismo” da andragogia notado até mesmo por autores seculares (como vimos acima). O modelo de Knowles assume uma postura ingenuamente otimista com respeito ao gênero humano, além de ser excessivamente individualista.

De uma perspectiva cristã, a autonomia humana é limitada pelo efeito do pecado sobre a nossa raça. Wilhoit nos lembra que a formação espiritual cristã é impossível sem o suporte da comunidade cristã e a ação do Deus triúno.⁹ A teologia reformada reconhece e afirma o paradoxo entre a soberania de Deus e a responsabilidade humana, que tem implicações no campo do aprendizado humano. Nossa herança está fundamentada na Escritura, pois o apóstolo Paulo, ao enfatizar nossa responsabilidade de desenvolver nossa salvação, também ensina que Deus “é quem efetua em nós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade” (Fp. 2.13).

2.2 A aprendizagem é um processo contínuo, não um evento isolado

Merriam e Bierema se referem à aprendizagem continuada (*lifelong learning*) como “um conceito amplo, frequentemente aplicado a adultos, a fim de capturar a natureza abrangente da aprendizagem na fase adulta”. Segundo essas autoras, a maior parte do aprendizado acontece por meio de experiências vividas que alguém procura mais ou menos intencionalmente (aprendizagem informal) e não por meio da educação formal.¹⁰ Ou seja, na medida em que alguém está vivo e respirando, esse alguém está aprendendo.

Uma importante implicação dessa afirmação é o entendimento de que a aprendizagem deve ser encarada como um processo. Mais que um evento

⁹ WILHOIT, J. C. *Spiritual Formation as if the Church Mattered: Growing in Christ through community*. 2a. ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022, p. 12.

¹⁰ MERRIAM E BIEREMA, *Adult Learning*, p. 13, 20, 22.

ou resultado, a aprendizagem é uma experiência vivencial ampla, profunda e contínua. De fato, as autoras enfatizam que o conceito de aprendizagem contínua deve ser empregado não apenas num sentido cronológico (aprendizado “ao longo de toda a vida”), mas também num sentido “fenomenológico” – reconhecendo a inter-relação entre aprendizagem informal, não-formal e formal nos diversos domínios da vida – e num sentido “holístico” – incorporando as dimensões religiosa, moral, ética e social que moldam a expressão humana. Essas autoras explicam que tais abordagens da aprendizagem adulta “têm proporcionado interpretações mais ricas e plurais quanto ao escopo e possibilidades da aprendizagem ao longo do curso da vida humana”.¹¹ A aprendizagem autodirecionada e o aprendizado situacional-cognitivo são algumas aplicações pedagógicas que floresceram a partir desse entendimento.

2.2.1 O que a educação cristã tem a dizer sobre isso?

Quanto à natureza ontológica do fenômeno da aprendizagem, pode-se dizer que há grande convergência entre a educação cristã e as teorias de aprendizagem de adultos. Essa convergência não é acidental, pois a experiência de ser formado na fé e crescer em santidade ou piedade é, basicamente, uma experiência humana de aprendizado – experiência essa que dura a vida toda. Por isso, autores no campo da educação cristã usualmente definem a formação espiritual como um *processo* vitalício.¹² Zanzig capturou bem esse aspecto ao afirmar que “um dos maiores erros quando trabalhamos com formação de fé de adultos é focarmos mais em transmissão de conteúdo (eventos) do que em transformação de pessoas (processos)”.¹³

2.3 *Adultos aprendem melhor quando ativamente engajados no processo*

A compreensão da aprendizagem humana como um processo ativo por parte daquele que aprende não é vista mais apenas como uma proposta inovadora de psicólogos cognitivistas ou pedagogos construtivistas. Avanços significativos no campo da neurociência (empregando inclusive imagens de ressonância magnética para entender os processos neurológicos envolvidos) atestam que a aprendizagem se consolida quando aquele que está aprendendo

¹¹ Ibid., p. 20.

¹² Nesse sentido, ver: MULHOLLAND, JR., M. R. *Invitation to a Journey: A Road Map for Spiritual Formation*. Expanded ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016, p. 16. WILHOIT, *Spiritual Formation as if the Church Mattered*, p. 12-13. MADDIX, M. A. *Christian Spiritual Formation*. Em: CARDOZA, F. (Ed.). *Christian Education: Guide to the Foundations of Ministry*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019, p. 287.

¹³ ZANZIG, T. *Spiritual Transformation in Adult Faith Formation*. Em: ROBERTO, J. (Ed.). *The Seasons of Adult Faith Formation*. Naugatuck, CT: Lifelong Faith Publications, 2015: 123–143, p. 123.

se engaja ativamente na transação de ensino e aprendizado.¹⁴ Trata-se da constatação de um fato, exigindo ajustes por parte de professores que adotam um estilo muito tradicional ao ensinar.

Teóricos da educação de adultos têm desafiado educadores a *construir aprendizado* em conjunto com os educandos, em vez de meramente “entregarem o conteúdo”. Em geral, é isso que se tem em mente quando se rotula o professor como facilitador ou mediador da transação de aprendizado. Knowles e associados convidam os educadores de adultos a entenderem a importância dessa mudança, afirmando que o papel de facilitador “pode parecer mais casual, mas requer uma atenção redobrada àquilo que está acontecendo com os educandos, em grupo ou individualmente”.¹⁵ Os autores declaram que, ao assumir o papel de facilitador do aprendizado, o professor atua como um líder criativo da transação, buscando liberar a energia dos educandos a fim de promover seu pleno potencial. Isso implica, por outro lado, que os professores não ajam como líderes controladores, inclinados a manter os educandos sob seu domínio.¹⁶

O educador britânico Peter Jarvis também enfatiza que uma abordagem de ensino e aprendizado centrada no estudante é mais adequada à educação de adultos. Embora reconheça a legitimidade e o espaço de abordagens didáticas mais tradicionais – como palestras, por exemplo – o educador britânico afirma que “tem sido sugerido que abordagens extremamente centradas no professor podem ser inapropriadas para algumas formas de educação de adultos”.¹⁷ Em sequência, esse autor afirma que “no ensino centrado no estudante, o professor é um facilitador do aprendizado... conquanto sejam responsáveis por criar a situação de aprendizado, os professores não podem controlar os resultados”.¹⁸ De fato, Jarvis chega a afirmar de modo contundente que “se eles [professores] de fato fizerem isso [tentarem controlar os resultados] podem de fato estar envolvidos em doutrinação e não em educação”.¹⁹

Portanto, a literatura de educação de adultos contemporânea coloca “aprendizagem” e não “ensino” no centro do palco. Os professores são descritos como facilitadores ou mediadores (em vez de controladores) da experiência de ensino e aprendizado. São aqueles que aprendem (estudantes, aprendizes) que estão sob os holofotes.

¹⁴ WLODKOWSKI, R. J.; GINSBERG, M. B. *Enhancing Adult Motivation to Learn: A comprehensive guide for teaching all adults*. Newark, NJ: John Wiley & Sons, 2017.

¹⁵ KNOWLES et al., *The Adult Learner*, p. 139.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ JARVIS, P. *Adult Education and Lifelong Learning: Theory and practice*. London, UK: Taylor & Francis, 2010, p. 148.

¹⁸ Ibid., p. 150.

¹⁹ Ibid., p. 157.

2.3.1 O que a educação cristã tem a dizer sobre isso?

Muitos autores contemporâneos na área de formação cristã têm convocado os líderes da igreja a repensarem como a educação cristã eclesial tem acontecido tradicionalmente. Gary Parrett e Stephen Kang, professores aposentados do Gordon-Conwell Seminary, alertam a igreja no sentido de que algumas abordagens prejudiciais à aprendizagem (e aos discípulos, por conseguinte) têm minado a habilidade da igreja em promover transformação espiritual efetiva. Eles afirmam que um modelo de igreja transacional, baseado somente em transmissão de conteúdo, tem prevalecido. Nesse modelo, sob o pretexto de preservarem sua autoridade, os professores alienam a si mesmos dos estudantes, tornam o evangelho um produto e transformam aqueles que aprendem em meros consumidores. Os autores conclamam a igreja a encarar os discípulos seriamente como uma parte ativa do processo de ensino e aprendizagem, a fim de mudar esse modelo disfuncional.²⁰

James C. Wilhoit, professor do Wheaton College, soa um alerta semelhante, conclamando os educadores cristãos a mudarem seu foco do ensino para a aprendizagem. A pergunta crucial dos educadores cristãos deveria ser: O que meus discípulos irão aprender hoje? e não: O que vou ensinar hoje? O que isso implica na prática? Os educadores cristãos devem buscar a combinação perfeita entre objetivos educacionais e os métodos mais eficazes para alcançá-los. Ao fazerem isso, devem avaliar cuidadosamente questões sobre o conteúdo a ser aprendido (o que meus alunos precisam aprender?), mas também sobre o contexto do aprendizado (como devem eles conhecer esse material?) e sobre o potencial de aplicação real do aprendizado adquirido (o que eles vão fazer com isso de fato?). Uma abordagem como essa valoriza o discípulo, facilitando a *encarnação* da verdade no tecido da vida deles.²¹

Existem áreas de congruência entre as teorias da aprendizagem de adultos e o que os autores de educação cristã têm proposto com respeito aos papéis de professores e alunos. Aparentemente, os dois campos têm reenquadrado o papel atribuído a ambos, trazendo o estudante (e a aprendizagem) para o centro dos eventos.

Esse me parece ser um movimento bíblicamente defensável. Na Escritura, a tarefa daqueles que tem o dom do ensino é *edificar a igreja, conduzir discípulos à maturidade* (Ef. 4.13-18). A eloquência de nossa oratória ou a excelência de nossa didática eventualmente contribuirão com esse processo, mas não são um fim em si mesmo. A prioridade da educação eclesial é garantir que os fiéis sejam formados à semelhança de Cristo. Devemos reconhecer,

²⁰ PARRETT, G. A.; KANG, S. S. *Teaching the Faith, Forming the Faithful: A biblical vision for education in the church*. Ed. ilustr. Lisle, IL: IVP Academic, 2009, p. 241-242.

²¹ WILHOIT, *Spiritual Formation as if the Church Mattered*, p. 132-134.

nesse sentido, que palestras e pregações, por mais cruciais que sejam para a formação do povo de Deus, não são nossos únicos recursos. Ouso dizer que, em muitas ocasiões, outros meios seriam mais eficazes.

Somos chamados a fazer discípulos, integrando-os ao corpo de Cristo (batismo) e ensinando-os a guardar tudo o que Jesus ordenou (Mt 28.19-20). Esse é um processo contínuo, que dura a vida toda e envolve tudo na vida. Jamais formaremos discípulos capazes de guardar o que Jesus ordenou se limitarmos a formação cristã a eventos que ocorrem a cada domingo (por *úteis* que sejam). O discipulado – ou formação cristã – exige que os educadores cristãos eclesiais realmente pensem em formas criativas para *facilitar a aprendizagem*, encarando-a como um processo contínuo, e não como um evento isolado. Entendo que a insistência em priorizar a *aprendizagem*, tanto por parte de autores seculares quanto por parte de educadores cristãos, é saudável e bem-vinda.

Há, porém, alguns pontos de divergência entre as teorias educacionais e a educação cristã no tocante aos papéis de mestres e alunos. Algumas teorias parecem sugerir um esvaziamento da autoridade dos professores. Conforme mencionamos acima, Jarvis declara explicitamente que qualquer tentativa de controlar os resultados da transação de aprendizagem seria “doutrinação”.

Contemplada sob a luz da Escritura, essa afirmação é insustentável. Declaramos que a tarefa dos educadores cristãos de fato é *doutrinar*. Ao ensinar a Bíblia com autoridade (o que não é sinônimo de autoritarismo) os educadores cristãos devem, com todo amor, persuadir seus estudantes a aderir à verdade do evangelho. O renomado educador americano Parker Palmer, escrevendo para o público geral (e não para um contexto cristão) sustenta que ensinar – a tarefa e privilégio primordial do professor – é criar um espaço no qual a obediência à Verdade possa ser praticada.²² Em cooperação com o Espírito Santo, os mestres cristãos podem ser instrumentos por meio dos quais Deus oferece liberdade e vida abundante aos que aprendem a partir de seu magistério.²³

2.4 A aprendizagem de adultos é uma experiência humana holística

A própria definição de aprendizagem de Jarvis deixa claro que essa é uma experiência humana *holística* (envolve todas as dimensões de nosso ser). Segundo esse autor,

²² PALMER, P. J. *To Know as We Are Known: Education as a spiritual journey*. Reimpressão. San Francisco: HarperOne, 1993, p. 69.

²³ WILHOIT, *Spiritual Formation as if the Church Mattered*. No mesmo sentido, PAZMINO, R. W.; ESQUEDA, O. J. *Anointed Teaching: Partnership with the Holy Spirit*. Salem, OR: Publicaciones Kerigma, 2019.

Aprendizagem é a combinação de processos ao longo de toda a vida por meio dos quais a pessoa toda – corpo (genético, físico, biológico) e mente (conhecimento, habilidades, atitudes, valores, emoções, crenças e sentidos) – experimenta situações sociais, das quais o conteúdo é então transformado cognitivamente, emocionalmente ou praticamente (ou por quaisquer combinações) e então integrado na biografia individual da pessoa resultando em uma pessoa em contínua mudança (ou mais experimentada).²⁴

Em outro trecho, Jarvis afirma ser artificial qualquer tentativa de isolar o aprendizado de habilidades ou conhecimento, por exemplo, a fim de tornar o entendimento desse tipo de aprendizado a base para as teorias de aprendizagem humana. Segundo esse autor, “quando aprendemos uma habilidade, também aprendemos conhecimento, talvez adquiramos confiança, entre outras coisas; de tal modo que é sempre importante olhar para a pessoa como um todo”.²⁵

Merriam e Bierema também enfatizam a dimensão holística da experiência humana de aprendizagem. Segundo essas autoras, abordagens mais recentes do modelo de aprendizagem transformadora “reconhecem o papel das emoções, outros meios de saber (intuição, conhecimento somático) e o papel dos relacionamentos com outros no processo de aprendizagem transformativa”.²⁶ Essas autoras recomendam que os educadores abordem a aprendizagem holisticamente, reconhecendo a importância de formas de conhecer que vão além da cognição, incluindo o conhecimento somático, as emoções e a espiritualidade.

2.4.1 O que a educação cristã tem a dizer sobre isso?

Tendo em vista o crescimento integral dos discípulos até a maturidade em Cristo, os educadores cristãos também têm argumentado sobre a importância de se manter um escopo abrangente quando se trata da formação espiritual dos crentes. Esse é um argumento recorrente, que o presbiteriano Bruce Demarest, professor aposentado do Seminário de Denver, articulou de modo poderoso e conciso. O teólogo argumenta que “feitos à imagem de Deus, temos inúmeras capacidades vitais – intelecto, volição, emoções, moralidade, funcionalidade, a habilidade de nos relacionar”. Portanto, “para o cristão, o caminho da conectividade com Deus envolve o desenvolvimento de *mentes, vontades, afeições, caráter, relacionamentos e ações* que expressem semelhança com Cristo”.²⁷ Portanto, o crescimento espiritual é descrito como uma experiência humana holística (isso é, que envolve todas as dimensões vitais do ser humano).

²⁴ JARVIS, *Adult Education and Lifelong Learning*, p. 39.

²⁵ *Ibid.*, p. 126.

²⁶ MERRIAM; BIEREMA, *Adult Learning*, p. 136.

²⁷ DEMAREST, B. *Satisfy your Soul: Restoring the Heart of Christian Spirituality*. Colorado Springs, CO: NavPress, 1999, p. 51. Itálico do autor.

Assim, no tocante ao *escopo* da educação, parece haver convergência entre propostas de teóricos contemporâneos da aprendizagem e ensinamentos de educadores cristãos. Ambos os campos reconhecem que a educação tem que ser *holística* em seu escopo (alcançando todas as dimensões humanas: corpo, mente, coração, vontade, alma).

2.5 Relacionamentos são determinantes para a aprendizagem de adultos

Merriam e Bierema insistem que os educadores reconheçam como a aprendizagem está emoldurada na vida cotidiana. Os instrutores podem fazê-lo, de acordo com elas, ao honrar as experiências vividas e o aprendizado informal que as pessoas vivenciam em seu dia a dia, oferecendo oportunidades para que os educandos reflitam sobre tal aprendizagem. Abordagens como “cognição situada” (*situated cognition*), comunidades de prática e aprendizados cognitivos (*cognitive apprenticeship*) afloram diretamente dessa perspectiva. Essas propostas assumem que o contexto no qual o aprendizado se dá, assim como a experiência vivida pelo aprendiz, são elementos críticos para a facilitação da aprendizagem.²⁸

Wlodkowski e Ginsberg focaram sua pesquisa em um aspecto intrinsecamente relacionado à dimensão sócio relacional. Trata-se da motivação dos adultos para aprender. Tais autores declaram que o papel principal do instrutor é ajudar seus estudantes a desenvolverem uma motivação intrínseca para aprender. Segundo os autores, “por meio de relacionamentos e estratégias de ensino, acessamos o conhecimento prévio (sistemas de redes neurais existentes) deles [estudantes], expressas por meio de suas perspectivas culturais, a fim de construir pontes entre aquilo que nossos estudantes adultos sabem e o novo aprendizado”.²⁹ Segundo esses autores, professores hábeis em fomentar a motivação dos alunos são aqueles que dominam bem o assunto, ministram com entusiasmo e clareza e são sensíveis às peculiaridades culturais dos estudantes. Quatro condutas motivacionais a serem cultivadas por professores são: estabelecer inclusão, desenvolver aptidões, elucidar significados e engendrar confiança.³⁰

Jarvis descreve o vínculo entre professores e alunos como moral. O educador menciona inúmeros estudos que demonstram o quanto tal relacionamento é importante para que os estudantes atinjam seu pleno potencial. Segundo esse autor,

²⁸ MERRIAM E BIEREMA, *Adult Learning*.

²⁹ WLODKOWSKI, R. J.; GINSBERG, M. B. *Enhancing Adult Motivation to Learn: A comprehensive guide for teaching all adults*. Newark, NJ: John Wiley & Sons, 2017, p. 18.

³⁰ *Ibid.*, p. 98.

Essa é a vocação para o ensino. Cuidado, compromisso, humildade e autoconfiança, integridade, alegria e dor no tocante aos estudantes e seus sucessos e falhas, respeito pela autonomia e liberdade dos estudantes, tolerância. Tudo isso mostra como professores comprometidos “caminham a milha extra” em favor de seus alunos; tais professores tipificam a moralidade da vocação para o ensino.³¹

2.5.1 O que a educação cristã tem a dizer sobre isso?

Do ponto de vista da educação cristã, não há como exagerar a importância dos relacionamentos e da comunidade para a formação cristã individual e corporativa. Wilhoit torna esse ponto claro até mesmo no título e subtítulo de sua obra mais importante – *Spiritual Formation as If the Church Mattered: Growing in Christ Through Community* (Formação Espiritual como se a Igreja Importasse: Crescendo em Cristo por meio da Comunidade). Esse autor afirma que a formação cristã ocorre de forma mais salutar quando se dá em um contexto marcado por relacionamentos intensos e vibrantes. Direto ao ponto, o autor afirma: “No que toca à formação espiritual cristã, relacionamentos importam”.³²

Em uma obra que destaca a imprescindibilidade de relacionamentos intergeracionais para a saúde espiritual da igreja, Holly Allen, Christine Lawton e Cory Seibel enfatizam o valor da vida comunitária para a formação cristã dos fiéis. As autoras mostram que tanto no Antigo como no Novo Testamento, todo o povo de Deus (bebês, crianças, adolescentes, jovens, adultos, idosos) estava junto para adorar, clamar ao Senhor, celebrar, aprender e fazer qualquer outra coisa que fosse relevante para o cultivo da fé.³³ No mesmo sentido, Sharon Ketcham destaca o poder formativo dos relacionamentos ao elencar *mutualidade* como um dos valores essenciais de uma igreja saudável. Em ambas as obras, as autoras ensinam que o Espírito Santo usa nossas diferenças (idade, gerações, etnias, gênero, classe social, condição econômica, nível educacional) como oportunidades para mútua edificação. “Praticamos o ato de dar e receber fé quando oferecemos aos membros mais jovens da igreja o poder de se apropriarem da fé – não sozinhos, mas ao lado de outros”.³⁴

Joan Jung, professora da Talbot School of Theology (Biola University), escreveu um belíssimo livro sobre a importância da disciplina espiritual da *conferência* tal como era praticada entre os puritanos nos dois lados do Atlântico. A autora destaca a importância de diferentes tipos de mentoria (hierárquica ou entre pares) e de amizades espirituais para fomentar conversas

³¹ JARVIS, *Adult Education and Lifelong Learning*, p. 140.

³² WILHOIT, *Spiritual Formation as if the Church Mattered*, p. 192.

³³ ALLEN, H. C.; LAWTON, C.; SEIBEL, C. L. *Intergenerational Christian Formation: bringing the whole church together in ministry, community, and worship*. Lisle, IL: IVP, 2023.

³⁴ KETCHAM, S. G. *Reciprocal Church: becoming a community where faith flourishes beyond high school*. Lisle, IL: IVP, 2018, p. 170.

profundas. Tais interações têm um alto potencial para ensinar e sustentar o crescimento espiritual.³⁵

Portanto, no que toca à importância dos relacionamentos e do ambiente sociocultural (entenda-se igreja, no caso dos fiéis), há grande concordância entre as teorias de aprendizagem de adultos e as lições dos educadores cristãos.

2.6 A educação de adultos visa o florescimento do potencial humano

Muitas teorias contemporâneas de aprendizagem de adultos têm se afastado de uma aproximação mecanicista, comportamental de educação, para ir em direção a uma abordagem que reconhece a dignidade intrínseca do ser humano. Para muitos educadores, essa é uma reação contra uma tendência “mercado-cêntrica” que reduz a educação de adultos à condição de fornecedora de mão-de-obra.³⁶

Peter Jarvis analisa a perspectiva teórica de alguns estudiosos do século 20 que seguiram nessa direção. O autor sumariza as contribuições de John Dewey, Malcolm Knowles, Paulo Freire, Ivan Ilich, Jeremy Brunner, Stephen Brookfield e Parker Palmer.³⁷ Embora conceitualmente próximos, cada autor apresenta um *telos* peculiar para sua proposta de educação humanista. Knowles, por exemplo, baseado em Maslow, sustenta que os adultos aprendem, em última análise, para satisfazer a necessidade de autoatualização (*self-actualization*).³⁸ Para Freire, o objetivo da pedagogia do oprimido é a recuperação da humanidade (humanização) de oprimidos e opressores.³⁹

Peter Jarvis, obviamente, alinha-se a essa abordagem humanista. Esse autor sustenta que os educadores de adultos visam em última análise o florescimento humano. “Não há nada mais honroso”, afirma Jarvis, “e algumas vezes mais penoso, do que buscar incessantemente ajudar outro ser humano a alcançar seu pleno potencial”.⁴⁰

2.6.1 O que a educação cristã tem a dizer sobre isso?

Quando refletimos sobre o objetivo (*telos*) da empreita educativa, há aspectos em que educação cristã e teorias da aprendizagem de adultos divergem. Por exemplo, numa perspectiva cristã, sustentar que a “humanização” é o objetivo da educação parece inapropriado. Como portadores da imagem de

³⁵ JUNG, J. J. *The Lost Discipline of Conversation: surprising lessons in spiritual formation drawn from the English Puritans*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018.

³⁶ JARVIS, *Adult Education and Lifelong Learning*; WLODKOWSKI; GINSBERG, *Enhancing adult motivation to learn*; MERRIAM; BIEREMA, *Adult Learning*.

³⁷ JARVIS, *Adult Education and Lifelong Learning*, p. 182-195.

³⁸ KNOWLES et al., *The Adult Learner*, p. 15.

³⁹ FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Guerra e Paz, 2014, p. 39-40.

⁴⁰ JARVIS, *Adult Education and Lifelong Learning*, p. 140.

Deus, homens e mulheres são *ontologicamente* humanos, uma qualidade que não pode ser perdida. De fato, os efeitos do pecado sobre a natureza humana deformam (sem destruir) essa imagem, impedindo o ser humano de desenvolver totalmente seu potencial de forma autônoma. Os educadores cristãos reconhecem que os seres humanos – mesmo o mais “educado” entre eles – não podem atingir seu pleno potencial por si mesmos. À parte de Deus, em estado de rebeldia, o ser humano eleva aspectos limitados da realidade criada – libertação socioeconômica, autonomia individual – ao status de “agendas redentoras”, passando a perseguir tais objetivos idolatricamente. Assim, por mais nobres que sejam os alvos elencados pelas abordagens humanistas de educação, seu propósito final é sempre reducionista, impedindo que o ser humano de fato libere seu pleno potencial.

Por outro lado, podemos divisar alguma complementaridade nesse diálogo quanto ao objetivo da educação. De fato, o desenvolvimento integral do ser humano é um desdobramento esperado pela educação cristã. Nesse sentido, as abordagens humanistas de educação – de modo mais concreto que suas contrapartes behavioristas e cognitivistas – encontram alguma ressonância com uma proposta educativa pautada na cosmovisão cristã. Porém, insisto que essa relação é de complementaridade, pois do ponto de vista da educação cristã, o florescimento humano é desdobramento, não fim em si mesmo. Há um alvo mais elevado a ser buscado, a saber, o conhecimento de Deus.

O desenvolvimento integral do ser humano, um ideal desejável e apropriado, é impossível à parte do conhecimento de Deus. Esse é, por excelência, o objetivo da educação cristã.⁴¹ Somos seres criados para um relacionamento pactual com Deus. A queda em pecado nos alienou desse relacionamento. Ao estabelecer o conhecimento de Deus como propósito da educação cristã, o que se tem em vista é alinhá-la ao propósito final da própria existência humana – glorificar a Deus e deleitar-se em um relacionamento com ele (Catecismo Menor de Westminster, resposta à primeira pergunta). E, de fato, como desdobramento desse conhecimento, o ser humano inicia uma jornada para se tornar completo, maduro e perfeito (Ef 2.10; 4.13; 2Tm 3.16). A verdadeira intervenção pedagógica “humanizadora” foi realizada por Deus, que ao se encarnar em Jesus Cristo revelou-se como o homem em sua plenitude. Conhecer a Deus em Jesus Cristo é conhecer o caminho da retidão, a verdade que liberta e a vida abundante (Jo 14.6-7; 8.32; 10.10). Não é por acaso que formação espiritual cristã pode ser definida como “o processo de ser formado à imagem de Cristo para o benefício de outros”.⁴²

⁴¹ FONTES, F. *Educação em Casa, na Igreja, na Escola: Uma perspectiva cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 50.

⁴² MULHOLLAND, JR., M. R. *Invitation to a Journey: A road map for spiritual formation*. Expanded ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2016, p. 16.

Portanto, em última instância o objetivo da educação cristã é conduzir as pessoas a um conhecimento pessoal de Jesus Cristo, tal como revelado por Deus Pai na sua Palavra (Escritura Sagrada). A partir dessa íntima união com Cristo, viabilizada e dinamizada pelo Espírito Santo, o cristão experimenta um processo de amadurecimento contínuo que o torna cada vez mais “Cristossemelhante”. Como resultado, o discípulo de Jesus pensará a realidade a partir da mente de Cristo, e interagirá com seus semelhantes demonstrando o amor de Cristo. Sua vontade, assim como a de Cristo, se alinhará perfeitamente à vontade do Pai. O processo de formação cristã, portanto, ao estabelecer o conhecimento de Deus como *telos*, resulta na transformação holística do ser humano, que em virtude de sua união com Cristo se torna uma pessoa em contínuo amadurecimento.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS E RECOMENDAÇÕES

Em alguns aspectos, encontramos convergências entre as teorias de aprendizagem de adultos e os ensinamentos sobre formação espiritual cristã. Os dois campos estão de acordo no tocante à natureza ontológica do objeto de estudo (uma vez que a experiência de formação cristã é uma experiência de aprendizagem, essencialmente processual) e quanto à importância central que os relacionamentos humanos, em um contexto de comunidade, têm para ambos. Educadores cristãos e educadores de adultos apoiam a mudança que deu àqueles que aprendem um papel mais significativo no contexto da “transação” educacional. Porém, há uma divergência quanto à dimensão da influência e autoridade do professor nesse processo, que à luz da Escritura deve ensinar a verdade de Deus de forma persuasiva e poderosa. Educadores de ambos os campos concordam que a educação precisa ser holística em seu escopo, alcançando o ser humano em todas as suas dimensões (corpo, intelecto, sentimentos, vontade, alma, caráter). Finalmente, existe complementaridade no tocante ao objetivo de se educar adultos. Ambos os campos almejam o florescimento humano, mas os educadores cristãos reconhecem que esse nobre anseio apenas pode se cumprir quando homens e mulheres conhecem a Deus na pessoa de Jesus Cristo, tornando-se progressivamente semelhantes ao Redentor.

Elenco em seguida uma série de recomendações que podemos traçar a partir desse diálogo crítico.

1. A identidade ontológica entre a formação espiritual do cristão e a aprendizagem de adultos – ambos os fenômenos são processos – encoraja os educadores cristãos a reconhecerem a natureza vitalícia e contínua da formação espiritual. Seria uma atitude sensata repensar uma instrução baseada em eventos e programas, a fim de se propor uma abordagem educativa mais relacional, experiencial e, se possível, pessoal.

2. Os educadores cristãos deveriam levar a sério a recomendação de se focar no aprendizado, e não no ensino. Uma educação focada no professor pode ser prejudicial para a formação espiritual dos discípulos de Cristo, caso empregada como único meio de instrução. Na medida em que temos em mente a autoridade e a importância do pastor-mestre, os educadores cristãos podem tirar vantagem das riquezas que as abordagens metodológicas centradas no aluno podem oferecer ao discipulado.
3. Tendo em vista a centralidade da comunidade para fomentar o aprendizado, os líderes cristãos devem se empenhar em construir laços fortes e saudáveis no contexto das comunidades cristãs (estamos pensando particularmente em igrejas locais, mas isso se aplica às escolas cristãs, seminários, organizações para-eclesiais e, obviamente, às famílias da aliança).
4. Os educadores cristãos devem abordar a formação espiritual dos discípulos de Jesus holisticamente. O favorecimento do intelecto em detrimento das outras dimensões leva a um escolasticismo desalmado. O favorecimento da emoção leva a um existencialismo “santificado” e desconectado da Verdade. O favorecimento do comportamento leva ao farisaísmo. A formação cristã deve, a partir da Escritura, na dependência do poder do Espírito, ser endereçada a todas as dimensões humanas.
5. Ao estabelecer como alvo o conhecimento de Deus que conduz à semelhança de Cristo, os educadores cristãos colocam os discípulos de Jesus na trilha proposta por educadores de adultos humanistas: o florescimento humano. A diferença é que, no poder do Espírito e em comunhão com a Palavra, tal florescimento é possível no contexto da educação cristã. Formar discípulos semelhantes a Cristo é formar seres humanos plenamente desenvolvidos.

Minha humilde expectativa, com vistas a servir bem o Reino de Cristo, é que essas recomendações ajudem os educadores cristãos a colaborar com a formação de discípulos e discipulas na idade adulta. Como sugestão para pesquisas futuras, incentivamos outros pesquisadores a proporem, a partir dessas recomendações, atividades ministeriais concretas e discutir possíveis resultados de tais intervenções.

Que possamos honrar a Jesus servindo uns aos outros com os dons que ele nos concedeu, até que todos – crianças, jovens, idosos e adultos – cheguemos à maturidade da fé.

ABSTRACT

This article presents an analysis of contributions from current adult learning theories, adopting an explicit biblical worldview as the starting point to establish a critical dialogue between secular adult education and Christian education. Six takeaways from adult education are explored: adults learn in a unique way; adult learning is an ongoing process, not an isolated event; adults learn better when engaged in the process; adult learning is a holistic experience; relationships play a crucial role in adult education; adult education aims at human flourishing. After each takeaway is explained, a critique based on Christian premises is presented. The last section contains a practical approach, discussing possible applications and recommendations of the adult education theories for the context of Christian ministries.

KEYWORDS

Adult Education; Critical-Dialogical Model; Theo-Referenced Epistemology; Andragogy; Christian Education; Spiritual Formation.

“OS DEUSES SÃO OS HOMENS”: DO HIPERINDIVIDUALISMO HODIERNO E SUAS DIMENSÕES ANTISSIONAIS

*Douglas Alessandro Souza Santos**

RESUMO

Ancorado em diagnósticos do tempo presente, o artigo examina como determinadas crenças e práticas características do modo de vida hodierno, sobretudo influenciadas pela força cultural do individualismo, revelam-se notadamente antissionais. Isto é, analisa como a individualização radicalizada de nosso tempo encerra motivações em muitos sentidos avessas à adoração a Deus e à expansão de seu alcance pelo mundo. Para tanto, o artigo se estrutura em duas seções principais. Na primeira, define o que entende por “antissional”, enfocando a finalidade doxológica apresentada pela Escritura em relação à criação do ser humano e à missão a ele confiada por seu criador. Na segunda, articula algumas das principais análises culturais sobre a forma de vida contemporânea, realçando as particularidades antissionais que a caracterizam. Defende, de modo geral, que a análise do individualismo tardo-moderno muito pode ajudar a compreender os contornos, no mundo contemporâneo, da desobediência à missão tal como instituída por Deus.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia bíblica; Missiologia; Individualismo; Modernidade tardia.

* Doutor em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP, 2023); mestre em Ciências Sociais pela Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/Araraquara, 2018); bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar, 2013) e em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (2021); mestrando do programa *Sacrae Theologiae Magister* (STM), do CPAJ. Pastor da Igreja Presbiteriana Morumbi Sul, em São Paulo.

INTRODUÇÃO

“Os deuses são os homens. O indivíduo é um agente autônomo que deve gerenciar a própria existência”. Foi assim que, em entrevista a um importante periódico brasileiro, o filósofo francês Gilles Lipovetsky resumiu aquilo que tem chamado de “hiperindividualismo”.¹ Ao lado de outros conceitos que buscam exprimir a mesma realidade, analisada de diferentes modos em trabalhos de diversos pensadores dedicados ao mundo contemporâneo,² a noção é útil sobretudo por seu caráter autoexplicativo. Como a delinea o autor, num de seus mais conhecidos trabalhos,

[...] não coincide unicamente com a interiorização do modelo do *homo œconomicus* perseguindo a maximização dos seus interesses próprios na maioria das esferas da vida (escola, sexualidade, procriação, religião, política, sindicalismo), mas também com a desestruturação das antigas formas de regulações sociais dos comportamentos, com uma maré-cheia de patologias, de perturbações e excessos de comportamentos.³

Compreende, a seu modo, o estado de coisas resultante daquilo que Charles Taylor classificou como uma “revolução individualizadora”,⁴ responsável por ensejar um mundo

[...] no qual as pessoas possuem o direito de escolher por si mesmas o próprio modo de vida, de decidir conscientemente quais convicções abraçar, de determinar o formato de sua vida em uma série de maneiras que seus antepassados não podiam controlar.⁵

Por certo, como em relação a quase tudo que se tem como produto histórico recente, esse elemento específico da condição hodierna suscita defensores

¹ MOI, Izabela. “Bem-estar é o novo luxo”, afirma filósofo francês Gilles Lipovetsky. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 28 set. 2010. Caderno Equilíbrio e Saúde. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/805866-bem-estar-e-o-novo-luxo-afirma-filosofo-frances-gilles-lipovetsky.shtml>. Acesso em: 29 fev. 2024.

² Refiro-me, aqui, aos processos de individualização (no plural) que caracterizam a modernidade e seus desdobramentos histórico-culturais. Como escreve o sociólogo alemão Ulrich Beck, toda uma história da sociologia poderia ser escrita em termos de como seus principais marcos teóricos se dedicaram a pensar tais processos, “de Marx, Weber, Durkheim e Simmel a Parsons, Foucault, Elias, Luhmann, Habermas e Giddens”. BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. *Individualization: Institutionalized individualism and its social and political consequences*. Londres: SAGE Publications, 2022, p. xxi. Minha tradução.

³ CHARLES, Sébastien; LIPOVETSKY, Gilles. *Os tempos hipermodernos*. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 58.

⁴ TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p. 555.

⁵ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 12.

e antagonistas. Como pontua Taylor, por um lado, “pouquíssimas pessoas querem retroceder nessa conquista”. Há até quem julgue que “ela ainda está incompleta, que arranjos econômicos ou padrões de vida em família, ou as noções tradicionais de hierarquia, ainda restringem muito a liberdade de sermos nós mesmos”.⁶ Em contrapartida, não falta quem aponte para os problemas aí desencadeados. Ou, nos termos do autor, para “o lado sombrio” desse tipo específico de individualismo exacerbado. Fala-se, aqui, do “centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade”.⁷ Em síntese: julgamentos sobre essa característica particular de nossa cultura são divergentes e não raro provocam debates. Além do mais, são emitidos por diferentes atores, de diferentes esferas da vida social, e podem provir de diferentes campos do conhecimento dedicados à questão.

Ocorre que, das dezenas de pontos de vista sob os quais o hiperindividualismo pode ser lido e analisado – inclusive dentro do próprio saber teológico –, o presente artigo se apoia numa interpretação missiológica. Ou seja, examina-o sobretudo a partir de um exercício reflexivo sobre a missão tal como apresentada pela Escritura, em perspectiva reformada. Recorrendo a diagnósticos do tempo presente, empreendidos por estudiosos do mundo moderno, defende que esse elemento característico de nossos dias ajuda a compreender, entre outras coisas, os contornos contemporâneos da desobediência à missão tal como instituída por Deus. Isto é, argumenta que, em suas dimensões “sombrias”, pode ser definido como força notadamente antimissional.

Estruturalmente, são duas as suas principais seções. Na primeira, define o que entende por antimissional, levando em consideração a finalidade doxológica apresentada pela Escritura em relação à criação do ser humano e à missão a ele confiada por seu Criador. Fundamenta-se, nesse exercício, numa leitura teocêntrica do que seja missão. Na segunda, articula algumas das principais análises culturais sobre a forma de vida contemporânea, realçando as particularidades antimissionais que a caracterizam. Encerram o texto, à guisa de considerações finais, algumas reflexões sobre como os processos de individualização afetam a igreja, especialmente no que diz respeito ao seu chamado missional.

1. O QUE QUEREMOS DIZER COM “ANTIMISSIONAL”?

A opção pela leitura do individualismo tardo-moderno como força cultural assentada em motivações antimissionais implica, entre outras coisas, definir o que se entende como “antimissional”. É esse o objetivo desta primeira seção. Para tanto, recorro à análise bíblico-teológica dos capítulos

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 14.

iniciais do livro de Gênesis, empreendida por acadêmicos a eles dedicados, a fim de realçar o aspecto doxológico da missão tal como originalmente instituída por Deus. Uma vez estabelecido o que seja missão, a partir desse recorte, passo à consideração de seu contraconceito. Isto é, àquilo a que me refiro como “antimissão” e “antimissional”.

É corrente, entre evangélicos, a crença de que só seja possível falar em missão depois do evento da queda, registrado em Gênesis 3. Em outras palavras, é comum se pensar em missão como tarefa dada por Deus em razão da entrada do pecado no mundo. O raciocínio é, basicamente, o seguinte: se o “ide” (Mt 28.19) consiste em levar “boas-novas de salvação”, há que ser “salvo de alguma coisa”. Neste caso, da ira de Deus que resulta da desobediência de suas criaturas. No resumo oferecido pelo missiólogo Christopher Wright:

Fundamentalmente, nossa missão (se esta for bíblicamente definida e validada) designa nossa participação ativa como povo de Deus, a convite de Deus, segundo o mandamento de Deus, na missão do próprio Deus, realizada na história do mundo de Deus, para a *redenção* da criação de Deus.⁸

Não é preciso muito esforço para concluir que essa leitura deriva de uma definição do que seja “missão” assentada sobretudo em bases soteriológicas. Crê-se – ao menos implicitamente – que a soteriologia, enquanto matéria dedicada a sistematizar a doutrina bíblica sobre a salvação, seja capaz de fornecer todo o substrato que uma definição bíblica de missão exige. “A missão de Deus é a *redenção* de todo o mundo de Deus”, escreve Michael Goheen.⁹

Embora seja essa a visão predominante nos círculos evangélicos, outra é a compreensão de missão da qual partilha este artigo. Mais do que devedora da soteriologia, é na doutrina bíblica da criação que ela encontra seu fundamento.¹⁰ De modo ainda mais específico, naquilo que a Escritura apresenta como a “finalidade doxológica” de tudo o que Deus trouxe à existência – fator que,

⁸ WRIGHT, Christopher J. H. *A missão de Deus: desvendando a grande narrativa da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 20. Meu grifo.

⁹ GOHEEN, Michael. *A missão da igreja hoje: a bíblia, a história e as questões contemporâneas*. Viçosa: Ultimato, 2019, p. 21. Meu grifo.

¹⁰ Cumpre dizer que essa diferença de compreensão também se faz notar noutra aspecto importante do conceito de “missão”. E, aqui, mais relacionado à sua definição propriamente dita do que à sua finalidade. Faço menção ao caráter “transformacionista” ou “redentivo”, por parte da ação humana, que a noção assume em leituras como as de Christopher Wright e Michael Goheen. Em síntese, a compreensão da qual parte este texto não atribui à igreja, como se fosse dimensão de sua missão no mundo, o chamado para ser “transformadora” ou “redentora” da cultura e/ou da criação. Advoga, antes, que a redenção é obra exclusiva de Deus. Nesse sentido, não são os crentes os “agentes missionários de redenção do mundo”, como que “parceiros de Deus”. Deus, em Cristo, redime. Os crentes “apenas” anunciam essa obra de redenção, convocando os seres humanos caídos a que se arrependam e creiam no evangelho.

entre outras coisas, permite-nos falar de “missão” antes mesmo da entrada do pecado no mundo. Elucida-a Chun Kwang Chung,

A salvação da humanidade é, com certeza, um pilar fundamental da missão, mas o aspecto doxológico da missão vem antes do soteriológico. A glória de Deus vem antes da felicidade humana. Assim, podemos afirmar que missão começa antes mesmo da queda, no propósito de Deus trazer toda a criação para sua finalidade ontológica: a adoração.¹¹

De fato, basta uma leitura atenta das primeiras páginas de Gênesis para que se afirme, quanto à finalidade última da criação, que tudo veio a existir para glorificar a Deus. A instituição do descanso no sétimo dia da semana, por exemplo, é episódio que corrobora a conclusão, na leitura de muitos intérpretes: “e, havendo Deus terminado no dia sétimo a sua obra, que fizera, descansou nesse dia de toda a sua obra que tinha feito” (Gn 2.2). Se Deus não se cansa (Is 40.28), perguntam, o que o texto objetiva dizer? Outras referências ajudam a entender. “Entremos na sua morada, adoremos ante o estrado de seus pés”, lê-se no Salmo 132.7. “Levanta-te, SENHOR, entra no lugar do teu *repouso*, tu e a arca de tua fortaleza” (v. 8, meu grifo). No *shabbath*, Deus descansou deleitando-se na adoração dos seres criados. À parte da lógica criacional parelha que se observou nos seis dias anteriores, o sétimo dia realmente se destaca na narrativa. E não é à toa: é o mais importante. Tem-se em vista o intervalo de tempo que inaugura a criação e que, exatamente por isso, declara seu propósito maior. Tudo foi criado para o descanso sabático. Isto é, para a adoração ao criador. “A função da criação é adorar e glorificar a Deus”, resume Chung. “Cada aspecto, detalhe, complexidade, imensidão e diversidade na criação aponta para o criador soberano, infinito em poder e sabedoria, em criatividade e beleza”.¹²

Acontece que a consideração dessa verdade, cara à tradição reformada, é de fundamental importância se se quer entender como os capítulos iniciais de Gênesis, ao contrário do que comumente se crê, também apresentam um imperativo divino às missões. Neste caso, importa considerar textos como Gênesis 1.28: “E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra”. Conquanto bastante conhecido, nem sempre os significados desse verso são devidamente considerados. Por que o primeiro casal deveria ter filhos? Ou, nos termos do texto, por que lhe

¹¹ CHUNG, Chun K. *Missão primordial: os fundamentos da missão em Gênesis 1-11*. São Paulo: Perspectivas, 2019, p. 12.

¹² *Ibid.*, p. 12-13.

foi ordenado ser “fecundo, multiplicar-se e encher a terra”? Muitas têm sido, é verdade, na história da interpretação bíblica, as respostas. “Para que não vivesse sozinho”, argumentam alguns. “Para dar origem a outras famílias”, “para que cumprisse os mandatos divinos por si, provando sua obediência ao Criador”, afirmam outros. Contudo, uma leitura mais abrangente, iluminada pela compreensão da finalidade doxológica da criação, permite ir além. Se tudo foi criado para adorar a Deus, a ordem para povoar a terra encarrega o ser humano de “multiplicar adoradores”. Ou seja, compreende um chamado missional, segundo o qual Adão deveria expandir por todo o mundo a adoração ao Senhor (Gn 2.24). Está em jogo a tarefa de espalhar a glória ao nome de Deus por todos os cantos do mundo criado, para que toda a terra se encha “do conhecimento da glória do Senhor, como as águas cobrem o mar” (Hc 2.14). Como explicita Chung,

O mandato de Gn 1.28 não deveria ser isolado do seu contexto cútico, onde cada elemento da criação, inclusive o homem, é chamado para a adoração. Se levarmos isso em consideração, a procriação (multiplicai-vos) e a expansão (enchei a terra) visavam a ampliação do alcance da adoração até os confins da criação [...] Através da mediação e autoridade do homem criado à imagem de Deus a missão consiste em levar a glória de Deus a todos os cantos da criação fazendo com que todo o ser que respire louve ao Senhor (Sl 150).¹³

Com efeito, a leitura geral é que não se pode entender “missão” sem que se recorra à célebre pergunta dos catecismos de Westminster: “Qual é o fim principal do homem?”¹⁴ Fazer com que em cada canto da Terra existam pessoas vivendo a resposta – isto é, “glorificando a Deus e se alegrando nele para sempre” – é o que delinea a noção. Alinhada à perspectiva, é feliz a síntese de John Piper:

As missões não são o alvo fundamental da igreja. A adoração é. As missões existem porque não há adoração [...] a adoração é, portanto, o combustível e a meta das missões. É a meta das missões porque, nelas, simplesmente procuramos levar as nações ao júbilo inflamado da glória de Deus.¹⁵

¹³ Ibid., p. 36-37.

¹⁴ ASSEMBLEIA DE WESTMINSTER (1643-1652). *O Breve Catecismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2016, p. 7 (Pergunta 1). De fato, é possível afirmar que falamos de uma compreensão ancorada numa *perspectiva reformada* de missão. Se, como pontua Joel Beeke, a teologia reformada tem por interesse, em última análise, “conhecer a Deus, servi-lo e vê-lo sendo glorificado”, “a salvação dos perdidos [por meio da pregação do evangelho] é importante porque leva à santificação do nome de Deus e à vinda de seu reino”. BEEKE, Joel. *Vivendo para a glória de Deus: uma introdução à fé reformada*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2022, p. 71. Meu acréscimo.

¹⁵ PIPER, John. *Alegrem-se os povos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 35.

Nesse sentido, admitindo que por *missional* podemos entender, simplesmente, “alguma coisa relacionada à missão ou caracterizada por ela, ou que tem as qualidades, atributos ou dinâmicas da missão”,¹⁶ é para fazer referência a essa incumbência “bidimensional”, observada na formação do homem, que o adjetivo é mobilizado neste artigo. Isto é, para aludir à verdade revelada na Escritura de que o ser humano foi criado para adorar a Deus e comissionado para expandir essa adoração. Por consequência lógica, não fica difícil entender o que se objetiva dizer com o uso de seu contraconceito. Nessas balizas, conceituado como *antimissional* o atributo que, exprimindo parte das consequências da queda, define-se pela aversão rebelde à adoração a Deus e à expansão de seu alcance pelo mundo. Ou seja, tem-se em vista uma motivação que tipifica a total antípoda do propósito último da criação e da missão primordial a ele relacionada.

Entendidas nesses termos, o fato é que crenças e práticas antimissionais têm assumido diferentes configurações ao longo da história. Isto é, desde a entrada do pecado no mundo, o ser humano caído revela sua aversão à adoração a Deus e à expansão de seu alcance pela Terra de diferentes modos, historicamente circunscritos. A concentração da maldade na cidade edificada por Caim (Gn 4.17-25), as circunstâncias que levaram ao dilúvio nos dias de Noé (Gn 6.1-9) e os intentos pecaminosos que serviram de justificativa para a construção do zigurate de Babel (Gn 11.1-9), por exemplo, reafirmam essa verdade. Demonstram, cada qual a seu modo, que esse é o *modus existendi* (modo de existência) da humanidade pecadora desde os primórdios. Em síntese, corroboram, na prática, que um único problema interno pode se manifestar de diferentes maneiras na história.

Exatamente por isso, na tentativa de não ignorar as singularidades dos inúmeros recortes históricos a partir dos quais a motivação antimissional característica do ser humano caído pode ser considerada, pergunta-se: como ela se manifesta em nossos dias? Isto é, como se revela no modo de vida dos homens hodiernos? Há alguma força cultural relativamente comum a variadas sociedades na qual seja possível rastreá-la e denunciá-la? Defendendo que sim, é com suas expressões no hiperindividualismo tardo-moderno que o artigo se ocupa a seguir.

2. AS DIMENSÕES ANTIMISSIONAIS DO HIPERINDIVIDUALISMO HODIERNO

Dos dias narrados em Gênesis àqueles vividos por nós, hoje, muita coisa mudou. Repise-se: isso precisa ser dito de modo contundente, a fim de evitar o velho problema a rondar os teólogos, a saber, o anacronismo. Não obstante,

¹⁶ WRIGHT, *A missão de Deus*, p. 22.

uma realidade supra-histórica se impõe: tendo conhecimento de Deus, os seres humanos pecadores continuam a não o glorificar como Deus, nem a lhe dar graças; antes, tornam-se nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato (Rm 1.21). Criados para adorar o criador, devotam-se às criaturas. Chamados para difundir pelo mundo a glória ao único e verdadeiro Senhor, fazem de si mesmos os senhores de sua existência. Na modernidade tardia, da qual tanto somos herdeiros como doadores, parte dessa disposição tem sido apreendida pelo conceito que, já anunciado antes, é de fundamental importância para a compreensão de parte das dimensões antimissionais modernas: o de hiperindividualismo.

Do que falamos quando falamos de hiperindividualismo? É evidente que qualquer tentativa de exaurir o conceito fracassa quando se trata de articulá-lo num trabalho de poucas páginas como este. Ademais, semanticamente, a noção compreende mais de um sentido. Seu aparecimento no texto, portanto, justifica-se tão-somente à guisa de categoria de análise. E, ainda assim, são necessárias algumas ressalvas.

Não se pode deixar de notar, por exemplo, que, por sua pretensão abrangente, essa e outras noções correlatas têm sua parcela de generalização homogeneizante. Isto é, acabam por desconsiderar uma plêiade relativamente diversa de particularidades que caracterizam diferentes sociedades. Afinal, de que tipo específico de individualismo falamos quando tratamos da sociedade brasileira? De algo semelhante ao “individualismo americano”? Ou de algo mais próximo do “individualismo francês”?¹⁷ Especificidades existem e não podem ser ignoradas sob o risco de superficialidade analítica. Assim sendo, é com aquilo que há de transversal nos diferentes tipos de individualismo que pretendo me ocupar. Isto é, com uma espécie “núcleo comum” dos processos de individualização que são observados de modo descontínuo e desigual em diferentes partes do mundo que passaram – e ainda passam – por processos ainda mais amplos de modernização. De modo específico, falo de dois traços do individualismo legado pela modernidade que são radicalizados em nosso tempo: (1) a afirmação de autonomia do indivíduo-sujeito e (2) sua busca pela maximização de benefícios individuais nas diversas esferas do mundo social em que está inserido.

2.1 A afirmação de autonomia do indivíduo tardo-moderno como expressão antimissional

Por “afirmação de autonomia” faço referência àquilo que a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger classificou como um “tipo particular de relação com o mundo” que caracteriza, entre outras coisas, o mundo dito moderno:

¹⁷ EHRENBURG, Alain. *La société du malaise*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2010.

a crença de que o indivíduo-sujeito é “capaz de ‘fazer’ o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência”.¹⁸ Tem-se em vista o resultado de um – relativamente longo – processo de individualização. Nas palavras de Zygmunt Bauman, “a emancipação do indivíduo da determinação atribuída, herdada e inata do caráter social dele ou dela: uma separação corretamente vista como uma característica muito clara e seminal da condição moderna”.¹⁹

Ninguém que afirme a doutrina do pecado original há de negar que, desde a queda, o ser humano busque se ver livre de todo tipo de autoridade que lhe seja externa – em especial e último caso da autoridade divina. Não obstante, como tenho sustentado, isso não significa que a forma como esse impulso rebelde se manifesta na história seja sempre a mesma. As singularidades históricas se impõem aos que se dedicam a refletir sobre os efeitos do pecado no mundo e é preciso levá-las em consideração. Evidentemente, isso se aplica aos nossos dias. Para parafrasear a consolidada tese sociológica sobre as religiões, a defesa é a de que “a expressão do pecado está sempre em movimento”.²⁰ Nesse sentido, o que singulariza a afirmação de autonomia de nosso tempo pode ser expresso em termos de ênfase e *difusão* – embora não só. Na contemporaneidade, esse impulso por autodeterminação é mais individualizado, orgulhosamente propagado e socialmente aceito do que em qualquer outro momento. Centra-se menos no “*nós* nos veremos livres” e mais no “*eu* me verei livre”. A fazer referência a sentenças que o sintetizam em diferentes períodos, menos no “edifiquemos para *nós* e tornemos *nosso* nome célebre” (Gn 11.4) – no plural, como constam verbo e pronomes na língua original hebraica – e mais no imperativo amplamente benquisto do “*minha* vida, *minhas* regras”.

Em que pese ser observada já na primeira modernidade, a seu turno “baseada em certo individualismo”, o fato é que assistimos, na modernidade tardia, “uma mudança para um novo eixo, sem que os demais fossem abandonados”. Como continua Charles Taylor, “dispomos agora também de um individualismo ‘expressivo’ muito difundido”, uma auto-orientação que parece “ter-se tornado um fenômeno de massa”.²¹ Grosso modo, esse tipo de “revolução individualizadora” não só robustece a afirmação de autonomia individual – assentada cada vez mais na ideia de autenticidade – como enseja um tipo específico de

¹⁸ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 32.

¹⁹ BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 183.

²⁰ Faço referência ao adágio “as religiões estão sempre em movimento”, do sociólogo britânico James Beckford. Cf. BECKFORD, James A. “Novos movimentos religiosos”. *Plural*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, v. 26, n. 2 (2019), p. 326-339.

²¹ TAYLOR, *Uma era secular*, p. 555.

mundivisão segundo o qual a pretensa realização autônoma precisa ser encontrada “dentro de cada um”. Cada indivíduo tem sua “própria realização”. Cada qual precisa expressar sua individualidade; “encontrar a si mesmo, realizar a si mesmo, liberar o seu próprio eu e assim por diante”.²² Nessa esteira, ganha espaço aquilo que o filósofo canadense chama de “relativismo brando”: “deixemos cada pessoa cuidar de suas próprias coisas e não devemos criticar os ‘valores’ uns dos outros [...] eles têm o direito de viver suas próprias vidas, assim como tu vives a tua”.²³ Como conclui, de forma arguta, “o pecado não tolerado é a intolerância”.²⁴ Encontram-se sobremaneira enfraquecidas as instituições que, outrora e relativamente, impunham determinados freios e limites ao ímpeto autonomista característico do homem afetado pelo pecado.

De tudo o que poderia ser dito sobre essa disposição culturalmente difundida, não há como deixar de notar, em adequação aos objetivos deste artigo, as feições antimissionais que a caracterizam. Destaca-se, aqui, sobretudo uma distorção fundamental na finalidade ontológica da criação. Criados para adorar o Deus verdadeiro, os seres humanos tornam a devotar seu coração – essencialmente religioso – a ídolos. Neste caso, a ídolo muito mais difícil de discernir e denunciar do que quaisquer outros ídolos do passado, porque não materializado em objetos externos. Falo de uma *idolatria de si mesmo*. No fundo, o homem hodierno tipifica, em últimas consequências, a cessão àquela que sempre foi a oferta do tentador: “não só a capacidade de *reconhecer* a diferença entre o bem e o mal [...] mas o direito de *definir o bem e o mal por conta própria*”.²⁵ Se, concordando com Wright, a “raiz de todas as demais formas de idolatria” pode ser encontrada “no ato de divinizar as próprias capacidades, fazendo, assim, deuses de nós mesmos, das nossas próprias escolhas e de todas as implicações delas”,²⁶ é de uma espécie radicalizada de idolatria que tratamos – e por isso mesmo mais difícil de expor e combater do que aquelas que se percebem em objetos de adoração exteriores. Trata-se de um tipo de adoração ao “eu” que “acaba implodindo em narcisismo, niilismo ou no puro egoísmo amoral”²⁷ – embora não só. Nesse sentido, o hiperindividualismo é antimissional porque engendra total recusa à adoração daquilo que não seja o próprio indivíduo. Ou seja, é antimissional porque, em relação a Deus, é antidoxológico. “Os deuses são homens”, resume a sentença de Lipovetsky citada na introdução. No exercício urgente de conhecer o nosso tempo e denunciar seus ídolos, essa é uma primeira dimensão que não pode ser ignorada.

²² Ibid., p. 558.

²³ Ibid., p. 568.

²⁴ Ibid.

²⁵ WRIGHT, *A missão de Deus*, p. 169.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., p. 170.

2.2 A busca pela maximização de benefícios individuais como expressão antimissional

Ocorre que a afirmação de autonomia não é o único elemento do hiperindividualismo tardo-moderno que revela, entre outras coisas, dimensões antimissionais. Outra face dessa força cultural pode ser vista na busca pela maximização dos benefícios individuais pelos sujeitos, igualmente avessa à missão tal como instituída por Deus. E aqui convém examinar nossa atual condição à luz do mandato divino primordial ligado à expansão da glorificação do seu nome pelo mundo criado. No presente, a recusa explícita em difundir pela realidade o louvor ao criador pode ser vista, entre outras coisas, na busca desesperada por segurança, conforto e proteção próprias. Isto é, no “projeto de vida” que ambiciona concentrar felicidade e realização individuais imediatas, hostil a qualquer esforço por promoção de glória a alguém que não seja o próprio “eu”.

De fato, também é isso que se tem em vista no hiperindividualismo hodierno.

Separado da família, da religião e da vocação como fontes de autoridade, dever e exemplo moral, o “eu” procura primeiro desenvolver a sua própria forma de ação, perseguindo autonomamente a felicidade e satisfazendo as suas necessidades.²⁸

“Ganancioso no sentido de que seus desejos são ilimitados”, escreve Christopher Lasch, “ele não acumula bens e provisões para o futuro, como ocorria na economia política de ganância individualista do século 19; em vez disso, exige gratificação imediata e vive em uma situação de desejo constante e eternamente insaciável”.²⁹ Não constitui surpresa para o teólogo – ou ao menos não deveria – o fato de essa sede por realização e segurança não ser saciada nos vários recursos mundanos. Na realidade, como trabalhos e pesquisas mundo afora têm sugerido, esse tipo específico de felicidade almejada não só reproduz “muitos dos riscos em geral associados ao individualismo – distanciamento, egoísmo, narcisismo e egocentrismo, por exemplo –, mas também cria suas próprias formas de sofrimento”.³⁰ A seu modo, é um tipo contemporâneo de “cisterna rota” que se tem em vista (Jr 2.13).

²⁸ BELLAH, Robert N. et al. *Habits of the heart*. Individualism and commitment in American life. Los Angeles: University of California Press, 1985, p. 79. Minha tradução.

²⁹ LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana em uma era de expectativas decrescentes*. São Paulo: Fósforo, 2023, p. 50.

³⁰ CABANAS, Edgar; ILLOUZ, Eva. *Happycracia – fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: UBU Editora, 2022 (livro digital).

De todo modo, cumpre destacar que a consideração desse aspecto basilar do individualismo hodierno ajuda a entender outros “espíritos em ação hoje”³¹ que são frequentemente apontados, por teólogos e missiólogos, como ídolos contemporâneos contra os quais os cristãos precisam se posicionar. Sobre o consumismo, por exemplo, Michael Goheen escreve que “é talvez o espírito mais poderoso em ação no Ocidente, penetrando e moldando completamente a vida cultural ocidental. É um consumo de bens e experiência”.³² Na mesma esteira, Bob Goudzwaard e Craig Bartholomew pontuam: “A riqueza econômica é hoje um dos grandes ídolos do Ocidente”.³³ Estritamente ligadas entre si, ambas as coisas nos parecem ter uma origem comum: a confiança e a pseudo-satisfação em bens buscados como benefícios individuais imediatos. Está em jogo um tipo de idolatria de si a partir de “qualquer objeto que nos prometa a segurança total que tanto desejamos”, apoiada naquilo que, segundo se crê, “suprirá nossas necessidades básicas e nos capacitará a prosperar neste planeta”³⁴ – e de modo instantâneo, reforce-se. A relação entre consumismo e individualismo, por exemplo, de fato é confirmada por Bauman:

A vocação consumista se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais. Os serviços oferecidos pelo mercado que podem ser necessários para permitir que os desempenhos individuais tenham curso com fluidez também se destinam a ser a preocupação do consumidor individual: uma tarefa que deve ser empreendida *individualmente* e resolvida com a ajuda de habilidades e padrões de ação de consumo *individualmente* obtidos.³⁵

Voltado quase que exclusivamente para seus próprios interesses imediatos, revelados nessas e outras esferas, ao homem contemporâneo é loucura agir para a propagação da glória de outrem. Ou, em termos mais próximos da sua linguagem, para a satisfação dos “interesses” alheios. O que ele pode ganhar, no presente, com isso? Que benefícios e vantagens pode obter com a empreitada? Existiriam retornos rápidos e, em caso afirmativo, seriam minimamente lucrativos? A situação é agravada quando o que se persegue é a glória a Deus. “Por que difundir louvor a alguém que sequer existe?”, há de se perguntar o indivíduo secularizado tardo-moderno. “Por que agir pela satisfação da vontade de um delírio?” – para fazer referência ao título de um *best-seller* neoateísta.³⁶

³¹ GOHEEN, *A missão da igreja hoje*, p. 262.

³² *Ibid.*, p. 263.

³³ GOUDZWAARD, Bob; BARTHOLOMEW, Craig G. *Beyond the Modern Age: An Archaeology of Contemporary Culture*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017 (livro digital).

³⁴ WRIGHT, *A missão de Deus*, p. 176.

³⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 74.

³⁶ DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Com efeito, seja na afirmação de autonomia, seja na busca pelo maior número de benefícios individuais, o que testemunhamos de forma notável também são as tendências antimissionais dos seres humanos caídos. Neste segundo caso, em particular, a recusa ao mandato divino de “encher a terra” com o conhecimento do Senhor (Gn 1.28) em benefício da satisfação e conforto próprios – a propósito, revelados já na resistência ao cumprimento dessa ordem criacional em seu sentido mais literal e direto, como se vê na aversão cada vez maior entre os “modernos” à ideia de ter filhos. Por isso tudo, falar de individualismo também é falar de desobediência à missão. Adora-se o “eu” e qualquer tipo de esforço que não seja voltado a esse ídolo é posto em xeque. Fato é que, no exercício profético de denúncia e oferecimento de soluções ao mundo caído, essa segunda dimensão constitui fator que igualmente precisa ser levado a sério pelo cristão do século 21.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, cumpre destacar o argumento central do texto: a análise do individualismo tardo-moderno muito pode ajudar a compreender os contornos, no mundo contemporâneo, da desobediência à missão tal como instituída por Deus. De fato, meu objetivo foi demonstrar que ler essa e outras forças culturais como expressões antimissionais auxilia o cristão – seja ele missionário ou não – a discernir e expor os “deuses” de nosso tempo, a fim de estar mais cômico e mais bem equipado para fornecer respostas que verdadeiramente saciem os anseios humanos. Ajuda-nos, mais uma vez, Christopher Wright:

O objetivo fundamental da missão de Deus é tirar a criação desse estado de confusão e restaurá-la a seu propósito original: ser a criação *de Deus* governada pela *humanidade* redimida, rendendo glória e louvor ao Criador. Nossa missão, participando dessa missão de Deus e na expectativa de sua consumação final, consiste em trabalhar com Deus expondo esses ídolos que continuam a obscurecer a distinção entre criação e Criador e libertar as pessoas das ilusões destrutivas que a idolatria fomenta.³⁷

Esses ídolos, como se tem testemunhado desde a entrada do pecado no mundo, podem se manifestar – e de fato se manifestam – sob variadas feições. Divindades que, no passado, foram adoradas pela e na materialidade de inúmeras formas e tipos, transmutaram-se e continuam sob constante metamorfose em corações outrora classificados como “fábricas” especializadas em idolatria. Por certo, não é diferente no nosso tempo. A adoração do “eu”, sobre a qual versou este artigo, corrobora a afirmação. E talvez seja útil apontar, em palavras finais,

³⁷ WRIGHT, *A missão de Deus*, p. 170.

que sua influência pode se fazer sentir mesmo entre os crentes – inclusive na maneira como respondem ao chamado divino à missão.

De modo geral, não é difícil perceber como a lógica do hiperindividualismo afeta a igreja. Cito alguns exemplos. Certamente, conhecemos pessoas que deixaram de se congregar sob a alegação de “não se sentirem bem” em determinada comunidade, ou de não estarem dispostas a se submeter “a julgamentos de qualquer tipo de autoridade eclesiástica” quando sua intervenção se faz necessária. Como atestam pesquisas recentes, de fato, o crescente fenômeno dos desigrejados tem estreita relação com a afirmação da autonomia individual.³⁸ Nesses casos, a crença básica é a de que o “cristão contemporâneo” deve se desvencilhar de tudo aquilo que obsta sua “relação individual com Deus”. Por outro lado, também são muitas as pessoas que procuram pelos “serviços religiosos” das igrejas a fim de satisfazer suas necessidades individuais mais prementes – “paz interior”, “cura para os mais diversos tipos de enfermidades”, “bonança material e emocional”, “solução para problemas diversos” etc. Embora esses e outros fenômenos não devam ser reduzidos a uma única causa, não há como ignorar a dinâmica individualizante que os perpassa.

No que diz respeito à missão, outras questões reflexivas se impõem. Quais, por exemplo, costumam ser as principais justificativas apresentadas por jovens cristãos como impeditivos ao trabalho missionário? Quais senão aquelas de alguma maneira relacionadas ao “projeto de vida individual” que visa, sobretudo, estabilidade e conforto de ordem material neste mundo? Quantos são os casais cristãos que almejam, para seus filhos, outra coisa que não um futuro de “sucesso e prosperidade individuais”, resultantes de uma “boa escolha profissional”? Aqui, como em muitos outros exemplos correlatos, também é a força cultural do hiperindividualismo que se faz notar. E o que dizer sobre a forma como crentes enxergam a destinação de recursos para o trabalho missionário? “Quais retornos esse tipo de ‘investimento’ garante?”, “por que destinar dinheiro à missão se posso empregá-lo em benefício próprio, garantindo meu próprio bem-estar?”. Esses e muitos outros dilemas reforçam a verdade de que, por vezes, a igreja pode ser influenciada pelo modo mundano-individualista de vida. Com efeito, reafirma-se a tese de que são muitos os ídolos a lutar pela devoção e fidelidade humanas, mesmo entre os já redimidos. E hoje, de forma mais notável do que em qualquer outra época, “os deuses são os homens”.

³⁸ Escrevi sobre essa relação, em perspectiva sociológica, resumizando boa parte da bibliografia dedicada ao assunto. Cf. SANTOS, Douglas Alessandro Souza. *Desigrejados: um caso de reconfiguração religiosa entre os evangélicos brasileiros no contexto da modernidade radicalizada*. Rio de Janeiro: Bonecker, 2018.

ABSTRACT

Based on diagnostics of the present time, the article delves into how certain beliefs and practices emblematic of contemporary life, particularly shaped by the prevailing cultural force of individualism, manifest notably anti-missional tendencies. Essentially, it explores how the extreme individualization of our era harbors motivations diametrically opposed to the worship of God and its expansion around the world. The essay is structured into two primary sections. First, it elucidates the concept of “anti-missional”, focusing on the doxological purpose outlined in Scripture concerning human creation and the mission bestowed upon them by their Creator. Second, it outlines key cultural analyses of modern-day living, accentuating the anti-missional nuances that define it. In essence, it posits that the analysis of late-modern individualism is instrumental in comprehending contemporary manifestations of disobedience to the divine mission.

KEYWORDS

Biblical theology; Missiology; Individualism; Late modernity.

MISTICISMO SENSORIAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CATOLICISMO ROMANO

*Alderí Souza de Matos**

RESUMO

Ao longo da história, o catolicismo brasileiro tem experimentado altos e baixos em sua trajetória institucional. Depois de um longo tempo de debilidade nos períodos colonial e imperial, ocorreu extraordinária revitalização no final do século 19 e início do século 20, ou seja, nos primórdios do período republicano. Uma de suas consequências foi o aumento da agressividade física contra os protestantes que se consolidavam no país. Estes por sua vez empreenderam forte polêmica verbal e impressa contra a religião dominante. Após um período de relativa calma a partir dos anos 60, seguido de um crescimento sem precedentes do movimento evangélico no Brasil, o início do novo século tem testemunhado novo esforço de arregimentação e militância romana, tendo como uma de suas marcas a controvérsia antiprotestante, principalmente nas mídias sociais. O presente artigo se propõe a tecer algumas considerações sobre a índole ou espírito do catolicismo como um misticismo sensorial, mostrar seus elementos atrativos e suas graves dificuldades doutrinárias, e ressaltar a necessidade de uma retomada da luta dos protestantes em defesa da fé bíblica e evangélica.

PALAVRAS-CHAVE

Catolicismo brasileiro; Protestantismo; Intolerância; Misticismo; Apologética.

* Mestre em Novo Testamento pela Andover Newton Theological School, Newton, MA (S.T.M., 1987); doutor em Teologia pela Boston University School of Theology (Th.D., 1996). Professor de teologia histórica no CPAJ, redator de *Fides Reformata* e historiador da Igreja Presbiteriana do Brasil.

INTRODUÇÃO

Os primeiros tempos do protestantismo no Brasil foram caracterizados por intensa militância verbal contra a religião majoritária. Isso foi motivado principalmente por dois fatores. Em primeiro lugar, desde o início da colonização do país o romanismo havia tido a hegemonia absoluta do campo religioso e cultural. Com a chegada dos missionários protestantes, a religião oficial reagiu fortemente a essa intrusão em seus domínios, manifestando profunda intolerância contra os novos concorrentes. Multiplicaram-se em muitas regiões, inicialmente no Império e mais ainda na República, as depredações de locais de culto, espancamentos de adeptos das igrejas evangélicas, queimas de “bíblias falsificadas” e outras ações agressivas que estimularam a polêmica anticatólica. Em segundo lugar, os protestantes se defrontavam com uma questão ideológica: como justificar a sua pregação em um país que já era considerado cristão, ainda que apenas nominalmente. Havia indivíduos, tanto na Europa como na América do Norte, que questionavam a legitimidade do trabalho missionário protestante na América Latina. Esse fator, aliado ao interesse em atrair novos convertidos, exigia que se mostrassem os elementos questionáveis da religião dominante.

Dessa maneira, durante a segunda metade do século 19 e a primeira metade do século 20 surgiu no Brasil forte controvérsia entre os evangélicos e o catolicismo. Essa polêmica podia ser presencial e oral, na forma de debates entre representantes dos dois grupos, nos quais geralmente os protestantes, apelando somente para a Bíblia, levavam vantagem sobre seus opositores. Quanto à modalidade escrita, mais comum, podia ser encontrada em folhetos, opúsculos, periódicos e livros. Nesta última categoria, podem ser mencionados, entre os presbiterianos, *À Barra do Evangelho*, de Miguel Torres, e *Mimetismo Católico*, de Álvaro Reis. No século 20 foram publicadas obras de maior envergadura, como *O Problema Religioso da América Latina* (1920), de Eduardo Carlos Pereira; *Roma, a Igreja e o Anticristo* (1930), de Ernesto Luiz de Oliveira, e *Protestantismo e Romanismo* (1936), de Lisânias de Cerqueira Leite.¹ Este último autor publicou dois volumes adicionais em 1938 e 1942 e estava trabalhando no quarto quando veio a falecer, no ano seguinte.

Não só inúmeros fiéis católicos abraçaram a fé evangélica, mas até mesmo boa quantidade de sacerdotes, a começar de José Manoel da Conceição (1822-1873), o “padre protestante”, ordenado em 1865 e considerado o primeiro pastor evangélico brasileiro. Outros que o seguiram foram Antônio Teixeira de Albuquerque, Antônio André Lino da Costa, Vítor Coelho de Almeida, Hipólito de Oliveira Campos, Ricardo Mayorga, Aristóteles Benatti,

¹ MATOS, Alderi S. “A atividade literária dos presbiterianos no Brasil”. *Fides Reformata* XII, n. 2 (2007), p. 54s.

João Trentino Ziller, Henrique Lima da Costa, Alípio Gonzaga de Barros, Constâncio Homero Omegna, Guaraci Silveira e Antônio Dias Maciel, só para mencionar alguns dos mais conhecidos.²

A partir dos anos 60, no contexto do Concílio Vaticano II e sua abertura ecumênica em relação aos “irmãos separados”, surgiu um clima mais ameno no relacionamento entre católicos e protestantes. Ao mesmo tempo, intensificou-se a evasão de fiéis católicos para as igrejas protestantes na América Latina, principalmente pentecostais. Em décadas recentes, os dados estatísticos oficiais no âmbito religioso têm revelado números surpreendentes sobre o crescimento do protestantismo no Brasil. Em 1970, os católicos eram quase 92% da população e os protestantes 5,2%; em 1990, os números passaram a ser, respectivamente, 83% e 9%; no ano 2000, 74% e 15%; em 2010, 64% e 22%. Algumas estimativas para 2020 apontavam 50% de católicos e 31% de evangélicos.³ Esse é um fenômeno quase sem precedentes em termos mundiais.

Profundamente preocupada com esse cenário, a hierarquia católica passou a incentivar uma reação que vem se estendendo até o presente. Os aspectos mais visíveis desse esforço podem ser percebidos nos meios de comunicação de massa, principalmente a televisão, com o padre Marcelo Rossi, padres cantores e outros. Mais recentemente a internet se tornou um poderoso veículo dessa campanha, em especial por meio dos chamados influenciadores. Um desdobramento de anos recentes tem sido a conversão de protestantes, inclusive pastores, ao catolicismo, à semelhança do que ocorre há um bom tempo nos Estados Unidos e em outros países. O resultado desse quadro está sendo a retomada da polêmica católica-protestante que tinha ficado relativamente adormecida por algum tempo.

O objetivo deste artigo é fazer considerações de caráter introdutório sobre o ethos ou a natureza do catolicismo romano, destacar algumas das grandes diferenças doutrinárias entre os dois grupos, utilizando argumentos bíblicos e históricos, e apontar para a necessidade de uma retomada apologética da fé evangélica frente às vigorosas investidas da religião católica romana.

1. UM POUCO DE HISTÓRIA

O catolicismo romano teve uma participação fundamental no processo de formação da sociedade e da cultura brasileira, tanto em seus aspectos positivos quanto negativos. Os primeiros missionários oficiais, os jesuítas, chegaram na companhia dos governadores gerais, a partir de 1549. Por 210 anos, até a

² WEY, João Conrado. *Padres que passaram para a igreja evangélica no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1951 (opúsculo).

³ Ver ALVES, José Eustáquio Diniz. A aceleração da transição religiosa no Brasil: 1872-2032. *EcoDebate*, 2022. Disponível em: www.ecodebate.com.br/2022/10/12/a-aceleracao-da-transicao-religiosa-no-brasil-1872-2032-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/. Acesso em: 25 out. 2024. Os números também mostram um aumento expressivo dos sem religião.

sua expulsão de Portugal e seus domínios pelo Marquês de Pombal, em 1759, eles foram os grandes catequistas e educadores do Brasil colonial. Embora a sua defesa dos indígenas tenha sido apreciável, vale lembrar que eles também foram os maiores proprietários de escravos africanos naquele longo período. A religiosidade que os jesuítas trouxeram para o Brasil pode ser descrita como “tridentina”, ou seja, influenciada pelo Concílio de Trento com seu viés antiprotestante, e “ultramontana”, fortemente submissa à autoridade dos papas.

Os próprios historiadores católicos reconhecem que o catolicismo colonial tinha pouco interesse dogmático e convivía sem maiores dificuldades com baixos níveis de moralidade, tanto entre os fiéis quanto até mesmo entre o clero. É fato bem conhecido que muitos padres dos períodos colonial e imperial, não podendo casar-se legalmente em virtude da norma do celibato, tinham suas concubinas ou companheiras e com elas constituíam família, criando abertamente os seus filhos. O Rev. John Boyle, missionário presbiteriano que trabalhou no Brasil Central em fins do século 19, conheceu e descreveu muitos desses indivíduos, inclusive dois párocos de cidades próximas de Goiás que haviam combinado casar os filhos um dos outro.

Havia três tipos de catolicismo. Primeiro, o dos engenhos de cana de açúcar, influenciado pelos frouxos padrões éticos desse ambiente rural e subserviente ao proprietário da casa grande. Esse verdadeiro senhor feudal pagava o salário do capelão que realizava os ofícios religiosos, muitas vezes um de seus filhos mais novos. Havia também o catolicismo das irmandades, tanto de brancos como de escravos, que guardavam zelosamente as suas igrejas e pagavam os serviços de um sacerdote. Finalmente, existia o catolicismo das ordens religiosas (jesuítas, franciscanos, dominicanos, carmelitas, beneditinos etc.), obviamente mais disciplinado e sintonizado com Roma.

Um fator de debilidade da religião oficial durante a Colônia e o Império foi o sistema de padroado, mediante o qual os reis portugueses, em troca de algumas benesses concedidas à Igreja, exerciam forte controle sobre ela. Eram eles que autorizavam a entrada de sacerdotes no país, criavam dioceses e mosteiros, nomeavam bispos, aprovavam documentos vindos de Roma e resolviam casos disciplinares em última instância. O resultado foi a forte subserviência da Igreja ao Estado. Referindo-se ao império, o autor Thomas Bruneau observa: “Durante o longo reinado de Pedro [D. Pedro II], a igreja nada mais foi que um órgão comum do governo”.⁴ Ele também observa que no final do período imperial havia no país somente 700 sacerdotes, em grande parte seculares, para

⁴ BRUNEAU, Thomas C. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge University Press, 1974, p. 23. Ver DORNAS FILHO, João. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

uma população de 14 milhões de habitantes,⁵ o que resultava em um clérigo para cada 20 mil fiéis.

Com a Proclamação da República ocorreu a separação entre Igreja e Estado e a extinção do padroado. Ao mesmo tempo em que a hierarquia passou a vociferar contra o novo “estado ateu”, também se regozijou com uma liberdade de que não gozava desde o início do período colonial. Deu-se então, nas primeiras décadas do século 20, o que se denomina a revitalização católica no Brasil. Aumentou muito o número de sacerdotes, em especial estrangeiros. A estrutura da igreja experimentou grande expansão e fortalecimento, com a criação de muitos novos bispados, seminários, escolas e outras instituições. O catolicismo se tornou mais autoconsciente, militante e afinado com Roma. Foi nesse período que a nova consciência resultou em maior agressividade contra o protestantismo que se solidificava no país.

Tanto entre o clero quanto entre os fiéis surgiram vigorosos defensores da fé católica. Um exemplo emblemático do primeiro caso é o padre Leonel Franca, autor de *A Igreja, a Reforma e a Civilização* (1923), uma resposta à obra de Eduardo Carlos Pereira mencionada acima. O livro do padre Franca recebeu as réplicas de Ernesto Luiz de Oliveira e Lisânias de Cerqueira Leite também já referidas. Outro polemista da época foi o padre Júlio Maria de Moraes Carneiro, o qual, ao mesmo tempo em que defendia a Igreja, fez uma importante autocrítica do catolicismo brasileiro. Ele questionou a espiritualidade rasa, as cerimônias vazias, a falta de instrução cristã, a ignorância geral acerca da fé e as omissões do clero.⁶ Um líder ainda mais notável da revitalização católica foi o arcebispo cardeal do Rio de Janeiro D. Sebastião Leme da Silveira Cintra.

No que diz respeito aos leigos, surgiu um importante movimento de intelectuais, cuja expressão mais destacada foi o Centro Dom Vital, fundado por Jackson de Figueiredo, assistente do cardeal Leme. Seu principal dirigente foi o escritor Tristão de Ataíde, pseudônimo de Alceu Amoroso Lima, uma espécie de precursor moderado de Olavo de Carvalho. Esse e outros instrumentos foram essenciais para o desenvolvimento da Igreja Católica no Brasil, com sua forte atuação na política nacional e sua crescente influência no âmbito da educação e em outras áreas da sociedade. O cardeal Leme e o Centro Dom Vital foram os grandes articuladores do chamado “avivamento católico” no Brasil.

Na época, as poucas conversões de protestantes ao catolicismo receberam grande publicidade. Dois exemplos famosos são Eurípides Cardoso de Menezes e Salomão Barbosa Ferraz. O primeiro era filho do consagrado pastor presbiteriano Américo Cardoso de Menezes e ingressou na Igreja Romana em 1935. Foi autor, entre outros, dos livros *Aos irmãos separados* e *De claridade*

⁵ BRUNEAU, *Political transformation*, p. 24.

⁶ PIERSON, Paul E. *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, TX: Trinity University Press, 1974, p. 15.

em claridade. O segundo, após se transferir da igreja presbiteriana para a episcopal, criou uma certa Igreja Católica Brasileira e finalmente foi sagrado bispo católico romano. Ambos se caracterizaram por sua atitude irênica e amistosa em relação aos antigos correligionários protestantes,⁷ muito diferente do comportamento rancoroso e agressivo dos influenciadores atuais.

Hoje, depois de um século e meio de perdas na luta contra o protestantismo, pode-se dizer que a Igreja Católica experimenta um novo período de revitalização, contra-atacando com relativo sucesso o seu concorrente histórico. Não só no Brasil, mas em países do Hemisfério Norte, têm se multiplicado as adesões de protestantes ao romanismo, a “volta para casa”, como costumam dizer muitos militantes católicos. Por sua vez, esses novos adeptos, dada a repercussão de tais casos na mídia e ao fato de que eles se dedicam com frequência a um forte proselitismo, principalmente nas plataformas sociais, atraem ainda outros conversos.

2. CONVERSÃO CATÓLICA E EVANGÉLICA

Um termo que se usa consistentemente para caracterizar a transição de protestantes e outros ao catolicismo é “conversão”. Costuma-se dizer que os indivíduos que dão esse passo se convertem à Igreja ou à fé católica. Esse uso do termo merece reparos. Nas igrejas evangélicas o conceito de conversão nunca se refere ao compromisso com uma igreja ou instituição. É antes exclusivamente uma entrega da vida a Deus ou a Jesus Cristo. É assim que a Escritura utiliza o termo de modo consistente: a conversão consiste em passar de uma condição espiritual negativa para outra positiva. Inclui arrependimento (deixar o mal, a idolatria, o pecado) e fé (abraçar a Deus ou a Cristo e comprometer-se com ele).

O Antigo Testamento está repleto de ocorrências do termo nesses dois aspectos. Alguns exemplos do primeiro elemento (abandono do mal) são os seguintes: “Quando o teu povo de Israel, por ter pecado contra ti, for ferido diante do inimigo, e *se converter*, e confessar o teu nome, e orar, e suplicar diante de ti nesta casa...” (2Cr 6.24). “Portanto, dize à casa de Israel: Assim diz o Senhor Deus: *Convertet-vos*, e apartai-vos dos vossos ídolos, e dai as costas a todas as vossas abominações” (Ez 14.6). “Dize-lhes: Tão certo como eu vivo, diz o Senhor Deus, não tenho prazer na morte do perverso, mas em que o perverso *se converta* do seu caminho e viva. *Convertet-vos, convertet-vos* dos vossos maus caminhos; pois por que haveis de morrer, ó casa de Israel?” (Ez 33.11).

Porém, a grande ênfase é colocada no alvo supremo da conversão, que é sempre e tão somente o Senhor Deus. Observa-se isto a começar do Pentateuco

⁷ O Rev. Boanerges Ribeiro contava que certa vez o idoso bispo Salomão Ferraz fez uma visita de surpresa à Igreja Presbiteriana do Calvário, no bairro Campo Belo, em São Paulo. No final do culto, pediu a palavra e explicou que, residindo perto dessa igreja, ouvia os hinos que eram cantados e sentiu saudade dos tempos em que militou na igreja evangélica.

e dos livros históricos: “... se deres ouvidos à voz do Senhor, teu Deus, guardando os seus mandamentos e os seus estatutos, escritos neste Livro da Lei, se *te converteres* ao Senhor, teu Deus, de todo o teu coração e de toda a tua alma...” (Dt 30.10). “Porque, se vós *vos converterdes* ao Senhor, vossos irmãos e vossos filhos acharão misericórdia perante os que os levaram cativos e tornarão a esta terra; porque o Senhor, vosso Deus, é misericordioso e compassivo e não desviará de vós o rosto, se *vos converterdes* a ele” (2Cr 30.9). “... mas, se *vos converterdes* a mim, e guardardes os meus mandamentos, e os cumprirdes, então, ainda que os vossos rejeitados estejam pelas extremidades do céu, de lá os ajuntarei e os trarei para o lugar que tenho escolhido para ali fazer habitar o meu nome” (Ne 1.9).

Os Salmos e os profetas contêm algumas das mais belas referências à verdadeira conversão. “Então, ensinarei aos transgressores os teus caminhos, e os pecadores *se converterão* a ti” (Sl 51.13). “Os restantes *se converterão* ao Deus forte, sim, os restantes de Jacó” (Is 10.21). “Ferirá o Senhor os egípcios, ferirá, mas os curará; *converter-se-ão* ao Senhor, e ele lhes atenderá as orações e os curará (Is 19.2). “*Convertei-vos*, pois, ó filhos de Israel, àquele de quem tanto vos afastastes” (Is 31.6). “Ainda assim, agora mesmo, diz o Senhor: *Convertei-vos* a mim de todo o vosso coração; e isso com jejuns, com choro e com pranto. Rasgai o vosso coração, e não as vossas vestes, e *convertei-vos* ao Senhor, vosso Deus, porque ele é misericordioso, e compassivo, e tardio em irar-se, e grande em benignidade, e se arrepende do mal” (Jl 2.12s). “Tende convosco palavras de arrependimento e *convertei-vos* ao Senhor” (Os 14.2).

As mesmas ênfases estão presentes no Novo Testamento, começando com a necessidade de arrependimento. “E disse: Em verdade vos digo que, se não *vos converterdes* e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus” (Mt 18.3). “... para que, vendo, vejam e não percebam; e, ouvindo, ouçam e não entendam; para que não venham a *converter-se*, e haja perdão para eles” (Mc 4.12; At 28.27). “Eu, porém, roguei por ti, para que a tua fé não desfaleça; tu, pois, quando *te converteres*, fortalece os teus irmãos” (Lc 22.32). “Arrependei-vos, pois, e *convertei-vos* para serem cancelados os vossos pecados” (At 3.19).

Novamente, quando se menciona o objeto da conversão, a que ou a quem alguém se converte, a ênfase recai totalmente sobre o Ser Divino, a começar dos evangelhos e de Atos dos Apóstolos. “E *converterá* muitos dos filhos de Israel ao Senhor, seu Deus” (Lc 11.16). “Viram-no todos os habitantes de Lida e Saroná, os quais *se converteram* ao Senhor” (At 9.35). “A mão do Senhor estava com eles, e muitos, crendo, *se converteram* ao Senhor” (At 11.21). “Nós... vos anunciamos o evangelho para que destas coisas vãs *vos convertais* ao Deus vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que há neles” (At 14.15). “Pelo que, julgo eu, não devemos perturbar aqueles que, dentre os gentios, *se convertem*

a Deus” (At 15.19). “... para lhes abrires os olhos e os *converteres* das trevas para a luz e da potestade de Satanás para Deus, a fim de que recebam eles remissão de pecados e herança entre os que são santificados pela fé em mim” (At 26.18). “... mas anunciei primeiramente aos de Damasco e em Jerusalém, por toda a região da Judeia, e aos gentios, que se arrependessem e *se convertessem* a Deus, praticando obras dignas de arrependimento” (At 26.20).

Finalmente, observa-se a mesma tônica nas epístolas dos apóstolos Paulo e Pedro. “... pois eles mesmos, no tocante a nós, proclamam que repercussão teve o nosso ingresso no vosso meio, e como, deixando os ídolos, *vos convertestes* a Deus, para servirdes o Deus vivo e verdadeiro” (1Ts 1.9). “Quando, porém, algum deles *se converte* ao Senhor, o véu lhe é retirado” (2Co 3.16). “Porque estáveis desgarrados como ovelhas; agora, porém, *vos convertestes* ao Pastor e Bispo da vossa alma” (1Pe 2.25).

Portanto, quem conhece verdadeiramente a Cristo não precisa de uma nova “conversão”, como se o Senhor não fosse suficiente. Qualquer conversão que não tenha o Senhor como foco é uma conversão para pior, não para melhor. Esse é um triste desvirtuamento do sentido original do termo, derivado antes da psicologia, da sociologia ou da antropologia do que da tradição bíblica.

3. UM UNIVERSO FASCINANTE

É preciso reconhecer que o catolicismo romano possui aspectos extremamente cativantes, a começar da longevidade dessa religião. A Igreja Romana é a instituição mais antiga do mundo com existência contínua e isso lhe confere um caráter venerável, uma imagem de resistência, de permanência e de tradição que é atraente para muitos. Associada a isso está a afirmação de que se trata da própria igreja fundada por Cristo, embora o Senhor Jesus nunca tenha demonstrado o interesse institucional e altamente estruturado que caracteriza o catolicismo. A igreja a que ele deu origem era simplesmente o conjunto dos seus discípulos, em âmbito local e regional, caracterizado pela simplicidade da vida e do culto, muito distante do que esse movimento viria a ser tornar nos séculos posteriores.

A propósito, se a Igreja Romana é a igreja fundada por Cristo, à exclusão de todas as demais, como fica a situação da Igreja Oriental ou Ortodoxa, que tem raízes tão antigas, apostólicas e veneráveis quanto o catolicismo latino? Será que Cristo teria fundado duas igrejas? Na verdade, a Ortodoxia pode reivindicar ainda maior prioridade em relação ao catolicismo, visto que pelos menos dois de seus antigos patriarcados – Jerusalém e Antioquia – são anteriores à fundação da igreja em Roma. Os protestantes são acusados de romper a unidade da Igreja, de dividir a cristandade, mas o fato é que essa unidade já havia sido rompida 500 anos antes da Reforma, com o cisma romano-ortodoxo, em virtude de ações desastradas dos líderes das duas vertentes, grega e latina. Todavia, permanece o fato de que o caráter vetusto, marcado pela pátina do

tempo, parece conferir uma aura de legitimidade e de autenticidade ao romanesmo.

Outro elemento extremamente cativante da Igreja Romana é a dimensão estética. Para as mentalidades sensíveis, que se encantam com o belo, com o dramático, o culto católico é muitíssimo atraente, com sua liturgia impressionante e cheia de mistérios. Na verdade, ingressar num templo católico tradicional, com sua beleza arquitetônica, seus vitrais multicoloridos, seu ambiente solene e semiobscurecido, suas paredes repletas de símbolos e imagens, é mergulhar num universo com fortíssimo impacto emocional e místico. O conhecido autor austríaco-americano Peter Berger, falecido em 2017, trabalha essa questão em vários escritos influentes, como *O Dossel Sagrado*. Abordando o tema da secularização, ele contrasta o protestantismo histórico, com sua dessacralização do mundo, e o catolicismo, com seus elementos de “mistério, milagres e magia”.

E isso nos leva ao conceito de “misticismo sensorial” como uma das características mais distintivas da índole ou mentalidade católica romana. O termo misticismo pode ter várias acepções. No seu sentido mais positivo, aponta para a busca intensa da proximidade com o divino, com o transcendente, da união com Deus. Ao longo da história são inúmeros os exemplos de um misticismo contemplativo de alto significado, em todos os ramos do cristianismo: católico, ortodoxo e protestante. Esse misticismo se concentra na esfera espiritual e tem como foco exclusivo o Ser Divino ou a pessoa de Cristo. São exemplos disso os notáveis místicos espanhóis do século 16 João da Cruz, Teresa de Ávila e Luís de León.

Porém, o misticismo católico romano predominante, particularmente nos países latinos, tem uma peculiaridade – é um misticismo sensorial, ou seja, que apela fortemente aos sentidos corpóreos. A busca das realidades espirituais é intensamente mediada pelo contato com elementos materiais. Em outras palavras, para se ter uma experiência do invisível, do extramundano, é preciso contemplar, sentir, tocar, apalpar, beijar e cheirar objetos que serviriam de ponte para o mundo espiritual. Daí a profusão desses elementos na espiritualidade e na cosmovisão romanista: sacramentais, crucifixos, água benta, cinzas, palmas, velas, incenso, rosários, escapulários ou bentinhos e as indefectíveis relíquias. Daí também a atribuição de um caráter místico a locais especiais (templos, santuários, altares, capelas, oratórios, sepulturas, lugares santos) e ações humanas (genuflexão, mãos postas, sinal da cruz, benzimentos, romarias, atos penitenciais). Em suma, o imaginário católico está povoado de símbolos místicos e mágicos que servem de intermediários entre o fiel e as realidades transcendentais.

Esse é um dos aspectos em que a cosmovisão católica se afasta radicalmente da perspectiva bíblica. No culto do Antigo Testamento também havia uma grande quantidade de objetos – templo, arca da aliança, candelabros, vestes sacerdotais, altares, sacrifícios (cruentos e incruentos), incenso, pães sagrados

etc. Todavia, jamais se atribuía a eles um sentido místico, jamais eram considerados caminhos para Deus e, principalmente, jamais eram alvo de devoção ou culto. Ao contrário, os documentos veterotestamentários são constantes em sua afirmação de que somente o Senhor, Iavé, devia ser objeto de adoração ou devoção, à exclusão de qualquer outra realidade. O episódio da serpente de bronze é ilustrativo (Nm 21.4-9). Durante a peregrinação no deserto, numa das ocasiões em que o povo de Israel murmurou contra Deus, surgiram terríveis serpentes que causaram muitas mortes. Diante do arrependimento do povo, o Senhor ordenou que Moisés fizesse uma serpente de bronze e a colocasse sobre uma haste. Todos os que olhavam para ela eram curados. Posteriormente, quando os israelitas passaram a cultuar esse símbolo, queimando-lhe incenso, o piedoso rei Ezequias o destruiu, fazendo-o em pedaços (2Rs 18.4).

No Novo Testamento, o caráter espiritual do culto recebeu ênfase ainda maior. Desde os evangelhos até Apocalipse praticamente não se veem quaisquer objetos associados ao culto cristão. Os poucos elementos materiais – a água do batismo, o pão e o vinho eucarístico – não são entendidos como possuidores de qualidades místicas, e sim como símbolos ou indicadores de realidades espirituais. Não são, portanto, objeto de qualquer forma de devoção. O culto cristão neotestamentário é caracterizado pela simplicidade e por seu profundo caráter teocêntrico e espiritual, conforme as palavras de Jesus à samaritana quando disse que os verdadeiros adoradores são aqueles que adoram o Pai “em espírito e em verdade” (Jo 4.23).

Esses elementos ainda prevaleciam em meados do segundo século, conforme a famosa descrição de Justino Mártir:

No dia chamado domingo, todos aqueles que vivem nas cidades ou no campo se reúnem em um lugar. As memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas são lidos enquanto o tempo permitir. Quando o leitor acaba, o presidente apresenta uma instrução verbal e exorta a todos à imitação dessas boas coisas. Então todos juntos nos levantamos e oramos, e, como já dissemos, quando as nossas orações terminam, pão, água e vinho são trazidos, e o presidente, da mesma forma, oferece orações e ações de graça, segundo a sua habilidade, e o povo concorda dizendo: “Amém”. Então, há uma distribuição a cada um e a participação daquilo pelo que foi dado graças, e aos que estão ausentes uma porção é enviada por intermédio dos diáconos.⁸

Essas características da igreja antiga mais tarde levaram os reformadores protestantes, como João Calvino, a se referirem aos primeiros séculos da era cristã como “uma época mais pura”.⁹ Porém, não tardaria para que a influência

⁸ JUSTINO MÁRTIR, *Primeira Apologia*, 67.

⁹ CALVINO, João. *A necessidade de reformar a igreja*. Firminópolis, GO: João Calvino Publicações, 2024.

do ambiente cultural greco-romano, com sua multiplicidade de divindades e símbolos, afetasse o culto e a mentalidade cristã.

4. ATRAVESSANDO O RUBICÃO

Nos primeiros séculos da era cristã, a Igreja se manteve essencialmente fiel ao legado apostólico conforme articulado nas páginas do Novo Testamento. O kerygma, isto é, a mensagem do evangelho, centrado exclusivamente na pessoa e obra de Cristo, recebeu forte ênfase nos Pais da Igreja. Porém, aos poucos foi sendo aceito um princípio que iria trazer consequências imprevisíveis: a ideia de que à Escritura devem se somar as tradições da Igreja, mesmo quando vão muito além do ensino bíblico ou até parecem conflitar com ele. Para justificar as tradições extrabíblicas, foi desenvolvida a teoria de que a Igreja continuou a receber novas revelações divinas, por meio do Espírito Santo. Paradoxalmente, foi um argumento semelhante ao utilizado pelos hereges gnósticos do 2º e do 3º séculos para justificar os seus ensinamentos estranhos: Cristo lhes teria dado uma gnose ou conhecimento especial não concedido aos demais cristãos.

Com o passar do tempo, crenças populares e opiniões de pensadores sobre grande variedade de questões foram inicialmente admitidas com alguma relutância, posteriormente elaboradas teologicamente e filosoficamente, e finalmente declaradas formalmente, sendo aceitas como verdades definitivas. Com isso foi “atravessado o Rubicão”, expressão dos romanos para se referir a um passo do qual não há retorno.¹⁰ São exemplos desse processo o culto a Maria, a veneração dos santos, o papado, os sete sacramentos, a transubstanciação, o sacrifício da missa, os deuterocanônicos, o purgatório, as indulgências e muitos outros dogmas. O desconforto acerca da relação entre essas convicções e a Escritura levou a uma crescente relativização da Bíblia, considerada obscura, de difícil compreensão, passível de distorções heréticas e, portanto, desaconselhável para os leigos.

Todavia, como foi diferente dessa atitude a posição das grandes mentes da igreja antiga! Gregório de Nissa: “Fazemos das Sagradas Escrituras a regra e a medida de toda doutrina; necessariamente fixamos nossos olhos nelas e aprovamos apenas aquilo que pode ser harmonizado com a intenção desses escritos” (*Sobre a alma*); Basílio Magno: “Portanto, deixemos que a Escritura inspirada por Deus decida entre nós; e em favor do lado onde forem encontradas doutrinas em harmonia com a palavra de Deus será lançado o voto da verdade” (*Carta 189:3*); Ambrósio: “Pois como podemos adotar aquelas coisas que não encontramos nas sagradas Escrituras?” (*Sobre os deveres do clero*, 1:23:102).

¹⁰ A expressão deriva de um episódio da vida de Júlio César, quando, no início do ano 49 a.C., vindo do norte da Itália com o seu exército, cruzou o rio Rubicão, deliberadamente infringindo a lei e fazendo uma declaração de guerra ao estado romano. Daí, “atravessar o Rubicão” se refere a alguém que se compromete irrevogavelmente com um curso de ação arriscado ou revolucionário. Disponível em: Wikipédia. Acesso em: 26 nov. 2024.

Agostinho: “Devo um assentimento absoluto somente às Escrituras canônicas” (*De natura et gratia*, cap. 91); “Nos inúmeros livros escritos recentemente, às vezes encontramos a mesma verdade presente nas Escrituras, mas não com a mesma autoridade. A Escritura possui uma sacralidade exclusiva” (*Contra Faustum*, Livro XI, Cap. V, 400).

Portanto, a famosa máxima de Vicente de Lérins (†c. 445), um contemporâneo de Agostinho, só foi verdadeira em relação à igreja antiga, não à igreja medieval. Preocupado em distinguir a verdade católica da heresia, Vicente afirmou em seu *Commonitorium*: “Além disso, na própria Igreja Católica, deve ser tomado todo o cuidado possível para sustentarmos aquela fé que foi criada em toda parte, sempre e por todos” (“*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*”). Se a Igreja tivesse observado criteriosamente esse sábio princípio, nunca teria acolhido, com base na tradição e no magistério, um vasto número de crenças posteriores que não encontram respaldo nem na Escritura nem no cristianismo dos primeiros séculos.

Além do afastamento da revelação bíblica, muitos dogmas também conflitam com a própria história. Um exemplo é a instituição papal, que depende de duas premissas: (a) Pedro foi o primeiro bispo de Roma e líder da Igreja universal; (b) Pedro transmitiu essa exclusiva posição de autoridade aos seus sucessores. O problema é que a primeira asserção, que serve de base para a segunda, não tem comprovação histórica sólida. O Novo Testamento não se refere a isso, Pedro não advoga qualquer posição especial em suas cartas (ele é só um presbítero entre outros, 1Pe 5.1), Paulo, escrevendo sua longa carta aos cristãos romanos, não faz qualquer referência ao colega de apostolado, o que seria inadmissível se Pedro fosse o líder da igreja de Roma. O que está comprovado historicamente, sendo reconhecido inclusive por historiadores católicos romanos, é que a instituição do episcopado monárquico, fundamental para o papado, somente surgiu no segundo século da era cristã. Se Pedro de fato esteve em Roma, ele teria sido um dos presbíteros-bispos daquela igreja, sem dúvida muito respeitado, mas não o líder supremo da cristandade. Mais de um século depois, quando Irineu de Lião ofereceu uma lista dos primeiros “bispos” de Roma, a começar de Pedro, ele estava somente reproduzindo uma tradição da igreja não fundamentada em fatos, mas em suposições.

O mesmo se pode dizer dos grandiosos dogmas marianos. O silêncio do Novo Testamento sobre qualquer posição especial atribuída a Maria pela igreja nascente é notório. Nos evangelhos sinóticos é até, digamos, constrangedora a atitude de Jesus em relação à sua mãe. Quando uma mulher da multidão lhe disse ser bem-aventurada aquela que o concebeu e os seios que o amamentaram, o Mestre respondeu: “Antes, bem-aventurados são os que ouvem a palavra de Deus e a guardam!” (Lc 11.27s). Jesus se mostra sempre respeitoso para com a sua genitora, mas nem de longe lhe confere o status quase divino que os séculos posteriores lhe atribuíram. Para ele, o mais importante era a sua filiação

espiritual em relação ao Pai, não a física. No Quarto Evangelho, em Atos dos Apóstolos e nas epístolas vemos o mais completo silêncio sobre esse tema, ou então rápidas referências, sem maiores consequências.

O imaginário popular, a devoção dos fiéis e as afirmações esporádicas de alguns pensadores como Irineu, que especulou sobre os contrastes entre Eva e Maria, mais tarde contribuíram para esse salto quântico que foi o culto mariano, totalmente desconhecido das primeiras gerações de cristãos. Foi somente no quinto século, com o surgimento do título *theotokos* (portadora ou mãe de Deus), no contexto da controvérsia sobre as duas naturezas de Cristo, que se abriram as comportas para uma série infindável e cada vez mais ousada de prerrogativas atribuídas à mãe do Salvador: intercessora, medianeira, corredentora, mãe misericordiosa, imaculada, rainha do universo e assim por diante. Ironicamente, de todos os dogmas marianos somente o mais recente – o da ascensão ou assunção real e corporal de Maria, definido por Pio XII em 1950, é passível de investigação histórica, e aqui novamente o veredito não é favorável. Se Maria não morreu, mas em certo momento de sua maturidade foi levada miraculosamente para o céu, esse fato teria causado um impacto gigantesco nos seus contemporâneos. No entanto, mais uma vez, o silêncio do Novo Testamento e dos chamados Pais Apostólicos (escritos cristãos do final do 1º século e primeira metade do 2º) é estarrecedor.¹¹

5. MUDANÇA DE PARADIGMA

Não há como negar que o catolicismo romano é uma religião muito bem-sucedida do ponto de vista sociológico. São evidências disso não só a sua sobrevivência ao longo dos milênios em meio a tantas vicissitudes, deixando para trás as ruínas de tantas outras instituições, mas também o seu vasto alcance numérico em termos mundiais. Em que pese o grande número de adesões ao protestantismo em alguns países, a Igreja Romana tem alcançado vitórias expressivas em diversas nações, principalmente do hemisfério norte, fazendo investidas exitosas em territórios outrora majoritariamente protestantes. Suas características intrínsecas, que geram forte dependência dos fiéis em relação à Igreja e ao sacerdócio, produz um alto nível de “fidelização”, para usar um termo mercadológico atual. As cerimônias impressionantes, os santuários repletos de associações místicas e miraculosas, o rico universo simbólico, os templos sempre abertos para uma breve devoção, os atos religiosos que preenchem fortemente os dias e as horas (rezas, sinal da cruz, benzimentos, penitências etc.), tudo contribui para criar fortes laços entre os devotos e a sua Igreja. Muitos pastores evangélicos gostariam que suas próprias ovelhas demonstrassem o mesmo entusiasmo e envolvimento.

¹¹ Ver, entre outros: COLLETTE, Carlos H. *Inovações da Igreja Católica Romana*. 2ª ed. São José dos Campos, SP: Editora Fiel e João Calvino Publicações, 2024.

A televisão sempre documenta a emoção, as lágrimas e a vibração dos fiéis nas cerimônias, nas festas, nas procissões. Ainda recentemente, o prefeito de São Paulo, tão logo foi confirmada a sua reeleição, dirigiu-se a Aparecida do Norte com a sua comitiva para agradecer piedosamente a bênção recebida. Para o católico típico, é reconfortante saber que não está sozinho na busca da graça de Deus e da salvação, mas que existe uma organização milenar que o acolhe e o envolve, a qual, junto com a multidão de santos e anjos, e o olhar terno de Maria, a mãe misericordiosa, o coloca em contato direto com o mundo transcendente. O efeito psicológico e afetivo dessa experiência é inquestionável.

Todavia, desde a perspectiva evangélica, o preço pago para se alcançar esse resultado é alto demais, pois se trata de algo que envolve diretamente o próprio Deus. Na Escritura, o Senhor se revela um Deus cioso e zeloso da devoção exclusiva do seu povo. Daí a condenação constante da idolatria, como em Isaías 42.8: “Eu sou o Senhor, este é o meu nome; a minha glória, pois, não a darei a outrem, nem a minha honra, às imagens de escultura”. É frequente no Antigo Testamento a aplicação da figura do casamento à relação entre Iavé e Israel. Tributar a outrem o que é devido somente a Deus é cometer gravíssimo adultério espiritual. No episódio da tentação de Jesus, quando o adversário lhe propôs, em troca da glória dos reinos deste mundo, que ele se prostrasse e o adorasse, o Mestre respondeu taxativamente: “Ao Senhor, teu Deus, adorarás, e só a ele darás culto” (Mt 4.10; Lc 4.8). Não importa o nome que se dê à forma de culto – se *latria*, *dulia* ou *hiperdulia* – o preceito bíblico irreduzível é que somente o Deus Trino pode ser objeto de adoração ou devoção de qualquer espécie, à exclusão de todos os demais seres.

No Novo Testamento, o mesmo se diz em relação ao Filho de Deus: ele é, ao lado do Pai e do Espírito, o objeto da devoção suprema e exclusiva dos cristãos. A espiritualidade dos primeiros cristãos era fortemente cristocêntrica, como vemos no apóstolo Paulo. Ele declara que, após conhecer a Cristo, abriu mão de grandes privilégios dos quais se orgulhava, porque encontrou algum muito melhor: “Mas o que para mim era lucro, isto considereí perda por causa de Cristo. Sim, deveras considero tudo como perda, por causa da sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor, por amor do qual perdi todas as coisas e as considero como refugio, para ganhar a Cristo e ser achado nele” (Fp 3.7-9a). Por isso, ele também diz aos coríntios: “Decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo, e este crucificado” (1Co 2.2). Nas palavras de um conhecido cântico evangélico: “Em nada ponho a minha fé, senão na graça de Jesus, no sacrifício redimidor, no sangue do bom Redentor. A minha fé e o meu amor estão firmados no Senhor”.

Porém, no misticismo sensorial católico romano existem dezenas de seres, objetos e práticas que monopolizam as atenções, o fascínio e o amor dos fiéis, desviando-os do único foco legítimo de adoração, que é o Deus revelado em Cristo. Para a sensibilidade evangélica, é doloroso e chocante ver católicos

sinceros e bem-intencionados, porém mal orientados, transbordando de emoção e lágrimas diante de imagens de argila, pedra ou gesso, ao invés de dedicarem toda essa intensidade religiosa ao único que é digno de receber toda honra, glória e louvor, como vemos nos sublimes cânticos de Apocalipse (4.11; 5.12, 14; 7.12). O grande líder de missões do século 18, conde Nicolau Zinzendorf (1700-1760), expressou muito bem essa ideia ao dizer suas conhecidas palavras em referência a Cristo: “Eu tenho uma paixão, que é ele, ele somente”.

Vale reiterar que o fator que mais contribui para tornar o catolicismo pouco teocêntrico e cristocêntrico é o destaque desproporcional e obsessivo dado a Maria, algo que nunca passou pelo coração dos apóstolos e dos pais da igreja. O catolicismo moderno, em especial na América Latina, é, acima de tudo, a religião de Maria. Esse é o foco principal, o elemento definidor da piedade católica, como ilustrado pelos decalques que se veem nos vidros e para-choques de muitos veículos nas ruas do Brasil – a expressão “Eu sou católico” ladeada pela figura da Virgem. Durante o seu pontificado, o célebre papa João Paulo II adotou como lema a expressão “Totus Tuus” (totalmente teu). Os menos avisados poderiam pensar que era uma referência a Cristo; mas não, o alvo de tamanha dedicação era a mãe do Redentor.

O apóstolo Paulo é muito incisivo em afirmar que há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus encarnado (2Tm 2.5); o apóstolo Pedro declara que não há salvação em nenhum outro, pois abaixo do céu não existe nenhum outro nome pelo qual devemos ser salvos (At 4.12); o autor da epístola aos Hebreus afirma taxativamente que Cristo pode salvar plenamente os que por ele se chegam a Deus, vivendo sempre para interceder por eles (7.25). Porém, nada disso parece fazer qualquer diferença para a piedade católica. Maria continua sendo considerada e cultuada como medianeira e corredentora, usurpando involuntariamente funções exclusivas do seu filho.

É responsabilidade da hierarquia católica reconsiderar essas posições, levando os seus fiéis a uma espiritualidade mais afinada com a revelação bíblica, tão valorizada pelos Pais da Igreja. Exatamente agora, o Vaticano está anunciando a disposição de flexibilizar o preceito do celibato clerical, em resposta aos inúmeros e chocantes casos de pedofilia envolvendo sacerdotes em muitos países. Se essa norma tão rígida e tão antiga pode ser reconsiderada, isso também pode ser feito em relação a outras questões importantes para a integridade da fé cristã.

REFLEXÕES CONCLUSIVAS

Fica evidente para qualquer observador o poderio do catolicismo romano, tanto em termos internacionais quanto domésticos – poderio religioso, simbólico, político e econômico. No Brasil, veem-se por toda parte os belos e bem-conservados templos, seminários, mosteiros e conventos, as magníficas propriedades que ocupam por vezes quarteirões inteiros, com frequência nas

regiões mais valorizadas das cidades. A Igreja Católica deve ser a maior proprietária de imóveis do país, com um patrimônio que totaliza inúmeros bilhões de reais. A força simbólica e cultural se percebe, por exemplo, no fato de que, apesar da separação constitucional entre Igreja e Estado, várias datas do calendário católico são também feriados nacionais (Corpus Christi, Nossa Senhora Aparecida, Finados). O número de cidades e logradouros com nomes católicos é impressionante. A Igreja exerce uma influência discreta, mas perceptível, em todas as instituições do governo e da sociedade civil. Ela possui movimentos e tendências para todos os gostos, desde a esquerda (há um vínculo histórico entre a Igreja Católica e o Partido dos Trabalhadores) até a direita (Opus Dei; Tradição, Família e Propriedade; Arautos do Evangelho).

Nas últimas décadas, a Igreja tem usado esse poderio para mobilizar uma forte reação contra as incursões protestantes em sua seara. Desde a Reforma do Século 16, os grupos dissidentes foram alvo de intensa agressividade. A Contrarreforma aniquilou a ferro e fogo os movimentos reformistas nascentes na Espanha e na Polônia, por exemplo. O mesmo se verificou na França, onde a Reforma fazia progressos notáveis. Dentro de pouco tempo a reação se fez notar na forma de cruel repressão estatal somada à violência popular, cujo episódio mais horrendo foi o massacre da Noite de São Bartolomeu (24.08.1572). O papa Gregório XIII ficou tão exultante que mandou cunhar em série uma medalha de bronze tendo, de um lado, a sua efigie, e no verso a expressão “Ugonottorum Strages” (massacre dos huguenotes) emoldurando uma cena na qual um anjo, tendo nas mãos uma cruz e na outra uma espada, está postado diante de vários corpos caídos. Durante muitos anos foi celebrado naquela data um *Te Deum* ou breve missa solene de ação de graças.

Esses tempos ficaram no passado, mas a militância católica continua viva, utilizando novos métodos e novos recursos, a começar dos meios de comunicação de massa. A Igreja mantém três redes de televisão no país: Rede Vida, TV Canção Nova e TV Aparecida, além de várias emissoras com cobertura regional: TV Pai Eterno, TV Imaculada, Rede Século XXI, TV Evangelizar, TV Nazaré e TV Horizonte, entre outras. A poderosa Rede Globo de Televisão, teoricamente uma emissora secular, comporta-se como verdadeira agência noticiosa católica, tendo uma correspondente no Vaticano. Outros recursos amplamente utilizados são as emissoras de rádio e as casas editoras. Estas últimas são inúmeras e influentes, publicando gigantesca quantidade de materiais didáticos e apoloéticos do catolicismo. As mais conhecidas são Ave-Maria, Canção Nova, Santuário, Edebe, Bom Jesus, Ideias & Letras, CNBB, Loyola, Vozes, FTD Educação, Paulinas e Paulus.

Todavia, em anos recentes o recurso mais eficiente de divulgação e proselitismo têm sido a internet e, em especial, as redes sociais. Quando se utiliza um motor de busca como o Google para localizar informações sobre algum tema religioso, aparecem dezenas de sites católicos e quase nenhum

protestante. Esses sites são patrocinados tanto por órgãos da Igreja como por diferentes organizações e indivíduos particulares. Todavia, o fenômeno mais recente e mais eficaz tem sido os célebres influenciadores, alguns deles ex-protestantes, os quais têm reunido vasta audiência e atraído muitos de seus seguidores para as hostes católicas.

Esses veículos, publicações e sites estão ressuscitando de forma contundente a polêmica antiprotestante, fazendo acusações caluniosas e inverídicas acerca da Reforma, seus líderes e suas ideias, e, ao mesmo tempo, procurando defender com argumentos falaciosos as posições dogmáticas e as práticas católicas. Uma das falácias mais frequentes é atribuir aos Pais da Igreja, os ilustres teólogos e escritores dos primeiros séculos, uma defesa sólida e unânime das doutrinas romanas, o que simplesmente não corresponde à realidade dos fatos. Os pais divergiram fortemente entre si, apresentaram como meras opiniões certos conceitos que mais tarde se tornaram definitivos e contêm passagens que questionam fortemente declarações oficiais posteriores. Muitos deles, como foi visto, afirmaram a absoluta prioridade da Escritura em matéria de fé.

Os protestantes “convertidos” ao catolicismo não podem fazê-lo sem golpear profundamente as suas próprias consciências. Alguém que conheceu o evangelho da graça, a mensagem bíblica de que somente em Cristo há pleno perdão, redenção e vida eterna, e depois reza “Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora da nossa morte, amém”, precisará prestar contas disso diante de Deus, no dia do juízo. Tais indivíduos precisariam, no mínimo, por causa dos seus conhecimentos e experiências anteriores, ajudar seus novos correligionários a terem uma compreensão mais bíblica e apostólica da fé e da vida cristãs. O conhecido teólogo católico alemão Hans Küng, falecido há poucos anos, especulou em um de seus livros sobre o que teria acontecido se Agostinho tivesse vivido na época da Reforma Protestante. Em sua opinião, o grande bispo, defensor da graça soberana e eletiva de Deus, não teria se tornado protestante, mas seria o líder de uma ala evangélica dentro da Igreja Católica.¹²

Com essas considerações, não se pretende dar a entender, triunfalisticamente, que as igrejas protestantes, mesmo em sua vertente evangélica, estão livres de problemas. A falta de unidade, as controvérsias doutrinárias, a pobreza litúrgica do culto, o limitado impacto na sociedade são questões que precisam ser consideradas com honestidade e seriedade. Existem elementos da cosmovisão católica que podem trazer contribuições, como a valorização do simbólico, do mistério e do belo, a importância da disciplina na vida cristã, a presença do sagrado na vida diária. Tudo isto pode ser feito sem abrir mão da grande conquista do movimento do século 16 – o retorno, no dizer de Martinho

¹² KÜNG, Hans. *Os grandes pensadores do cristianismo*. Barcarena, Portugal: Editorial Presença, 1999.

Lutero, ao verdadeiro tesouro da igreja, o “sacrossanto evangelho da glória e da graça de Deus”.¹³ Esse evangelho, e suas grandiosas implicações, precisa ser sábia e corajosamente defendido, por meio de uma apologética respeitosa, mas firme, contra todos aqueles que querem desfigurá-lo.

ABSTRACT

Throughout its history, Brazilian Catholicism has experienced ups and downs in its institutional trajectory. After a long period of weakness during the colonial and imperial times, it underwent an extraordinary revitalization at the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, namely, in the transition to the Republic. One of its consequences was the increase of physical aggressiveness against Protestants, who were becoming firmly implanted in the country. In turn, these promoted strong verbal and printed polemic against the dominant religion. After a period of relative tranquility starting in the 1960's, followed by an unprecedented growth of the evangelical movement in Brazil, the beginning of the new century has witnessed a new effort of mobilization and combativeness, having as one of its marks the anti-protestant controversy, mainly in the social media. This article has in view to make some considerations about the ethos or spirit of Catholicism as a sensorial mysticism, show its attractive elements and doctrinal difficulties, and stress the need for a renewed struggle by Protestants in defense of the biblical and evangelical faith.

KEYWORDS

Brazilian Catholicism; Protestantism; Intolerance; Mysticism; Apologetics.

¹³ LUTERO, Martinho. *Noventa e Cinco Teses*, 1517, Tese 62.

A CAMINHADA DO ARREPENDIMENTO

*Daniel Santos**

RESUMO

Como acompanhar uma pessoa sob disciplina eclesiástica que precisa demonstrar que está realmente arrependida? Deus não nos deu a capacidade de ver o coração e os pensamentos de um indivíduo, muito menos detectar a presença de arrependimento genuíno. Observar a caminhada de alguém com o objetivo de averiguar se aquela pessoa já se arrependeu completamente do que fez é uma tarefa fácil e inconscientemente levada para o campo da subjetividade. Devemos confiar somente naquilo que alguém confessa estar experimentando ou precisamos comparar o que ele confessa com as suas atitudes? O Salmo 51 descreve essa trajetória. Esse é o foco deste artigo, observar criteriosamente a caminhada de Davi após ter sido confrontado por Deus. Há diversos pontos que precisam ser considerados quando lemos esse salmo, o qual, a meu ver, não tem recebido a devida atenção. Ao observar o caminho do arrependimento de Davi, consigo identificar alguns pontos muito claros que podem ser usados como um guia para aqueles que precisarão acompanhar pessoas sob disciplina, as quais precisam mostrar evidências de arrependimento.

PALAVRAS-CHAVE

Disciplina eclesiástica; Arrependimento; Aconselhamento; Rei Davi; Salmo 51.

* Professor de Antigo Testamento no CPAJ desde 2007; doutor em Estudos Teológicos no Antigo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School, EUA (Ph.D., 2006); está em seu quarto ano de estudos pós-doutorais no Wycliffe Hall, em Oxford, Inglaterra, como bolsista da Langham Partnership International, sob a orientação de Kevin J. Vanhoozer, pesquisando o tópico da literatura sapiencial do Antigo Testamento.

INTRODUÇÃO

Qualquer tipo de pecado representa um afastamento de Deus; qualquer tipo de arrependimento exigirá também uma caminhada de volta para Deus. O arrependimento a que me refiro neste artigo não é um processo, mas uma decisão que dá início a um processo. É esse processo que chamarei daqui para a frente de uma caminhada que nos aproxima de Deus e nos afasta do pecado. Há diversos fatores que contribuem para que uma pessoa se arrependa do que fez e raramente tais fatores podem ser vistos por nossos olhos. Isso significa dizer que nem sempre saberemos se uma pessoa realmente se arrependeu, muito menos os fatores que a levaram àquela decisão. É aqui que entra o papel da caminhada que inicia com a decisão de se arrepender. Ela, sim, é algo que podemos ver, avaliar e então tirar nossas conclusões. Por essa razão, é indispensável que a pessoa arrependida inicie uma caminhada no sentido inverso ao que vinha sendo trilhado, a fim de que as evidências de arrependimento sejam observadas.

É importante esclarecer que o arrependimento tratado neste artigo não é aquele arrependimento fruto do chamado eficaz, da graça irresistível, o qual inaugura nossa vida cristã.¹ O arrependimento tratado aqui tem a ver com o arrependimento de pecados ao longo da nossa vida cristã. O objetivo por trás deste artigo é observar minuciosamente o caminho do arrependimento: o movimento que nos afasta do pecado e nos aproxima de Deus. O caminho do arrependimento nunca se mostrou fácil nem rápido. Acompanhar a trajetória de uma pessoa arrependida é uma tarefa triste e, ao mesmo tempo, gratificante. É triste porque observamos que nem tudo o que destruimos por conta do nosso pecado pode ser reconstruído do modo como gostaríamos, por mais sincero e persistente que seja nosso arrependimento. Sempre haverá algumas consequências do pecado que acompanharão a alma arrependida por longos anos; isso, sem dúvida, é algo triste. Por outro lado, a trajetória de uma pessoa arrependida é também gratificante, pois permite observarmos o peso do pecado sendo progressivamente retirado da alma contrita e arrependida. Observar a caminhada de uma pessoa arrependida significa, muitas vezes, assistir a um processo de reconstrução do vigor espiritual outrora fragilizado pela mão do Senhor que pesou dia e noite sobre aquela vida. Isso é gratificante.²

¹ Ver a esse respeito a descrição da *ordo salutis* em: BERKHOF, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964, p. 418.

² Para uma lista de elementos indispensáveis para compreender o arrependimento, ver a lista sugerida por: OLSON, Dennis T. "Is the Concept of 'Repentance' a Modern Imposition on the Old Testament?: Psalm 51 as a Test Case". *Word & World. Supplement Series 7* (2017): 86-96, p. 88. Comparar com: NASUTI, Peter. "Repentance and Transformation: The Role of the Spirit in Psalm 51". *The Bible Today 57*, n. 4 (2019): 213-219.

Embora todo pecado seja uma ofensa primariamente contra Deus e, por causa disso, o arrependimento sempre terá o mesmo perfil básico que é o retorno à comunhão com ele, não devemos simplificar demais a duração e as etapas dessa caminhada que nos conduz de volta à presença de Deus. Há pecados dos quais nos arrependemos que precisarão de uma vida inteira para reconstruir os danos causados. Algumas vezes descobriremos que não viveremos o suficiente para concluir essa caminhada do arrependimento; a graça de Deus se incumbirá de concluir o que nossa vida passageira deixou inacabado. Isso não deve ser uma desculpa para não levarmos a sério a caminhada ou um motivo para o desânimo. As etapas que seguimos em nossa caminhada de arrependimento visam conduzir-nos de volta à comunhão com Deus, ao mesmo tempo em que o relacionamento com o próximo que ofendemos é reconstruído.

Deus nos perdoa imediatamente após nossa decisão de nos arrepender. Ele não precisa assistir à nossa caminhada, pois conhece cada um de nossos passos, mas a pessoa contra quem pecamos não consegue ver a motivação da nossa decisão de nos arrepender. Dependendo do tipo de pecado cometido, as pessoas terão muitas razões para duvidar de qualquer atitude de nossa parte indicando que estamos verdadeiramente arrependidos.

Coloque-se no lugar da pessoa ofendida. Imagine ouvir da boca de alguém que lhe causou algum mal o tradicional pedido de desculpas: “Você me perdoa?” Responder a um pedido de perdão como esse sempre desperta em nós a dúvida quanto à legitimidade do pedido. Essa dúvida está relacionada à falta de instrumentos para verificar se há ou não um arrependimento genuíno por trás do pedido. Não é fácil saber se a pessoa entende o que está pedindo e, mais importante, se ela entende a gravidade do que fez. Reter o perdão pode ser prejudicial à parte ofendida bem como à parte ofensora, mas perdoar prematuramente também pode ser prejudicial a ambos. Aqui novamente entra em cena a importância da caminhada do arrependimento. Precisamos ter tempo para “ver o arrependimento”. Por outro lado, precisamos estar certos do que realmente estamos esperando ver. Seja realista. Você não pode esperar ter a certeza de que a pessoa nunca mais cometerá o mesmo erro para então perdoar. A única maneira de ver se uma pessoa “nunca mais” repetirá o mesmo erro é esperar que ela viva todo o seu período de vida. Veja que o critério “nunca mais” não se mostra eficiente. Precisamos de outros critérios.

Isso nos leva ao Salmo 51. Os pecados, suas consequências e os castigos oriundos desse triste episódio na vida do rei Davi estão registrados na Bíblia com o objetivo de nos oferecer uma perspectiva de como avaliarmos a caminhada do arrependimento. O salmista apresenta um excelente roteiro para usarmos nessa caminhada ao ajudar outros que necessitam dessa orientação. Após ter se tornado parte das Escrituras, o relato do que aconteceu com Davi deixa de ser apenas um trecho do diário de alguém que resolveu compartilhar os erros que o afastaram de Deus e os caminhos que o trouxeram de volta.

O relato do Salmo 51 é um roteiro inspirado e nos encoraja a usá-lo em nossa própria vida. Olhar para o Salmo 51 como parte das Escrituras não significa mais olhar somente para o pecado de Davi, mas para um padrão recorrente de pecado e arrependimento observado ao longo da história. Isso não nos desobriga da necessidade de conhecer e entender o contexto histórico em que essas coisas aconteceram, mas na medida em que nos aprofundamos nos detalhes das tragédias desse homem não podemos nos esquecer de que estamos olhando para um retrato comum a muitas pessoas.

1. AS CIRCUNSTÂNCIAS DO PECADO DE DAVI

É muito comum ouvir de pessoas que conhecem um pouco da história de Davi a expressão com a qual ele é apresentado algumas vezes nas Escrituras – “um homem segundo o coração de Deus”.³ Para os que conhecem um pouco mais sobre a vida desse rei, essa frase é vista com certo grau de surpresa. Mesmo que não tenhamos qualquer interesse em denegrir a imagem de Davi, apresentá-lo como um homem segundo o coração de Deus instiga uma inevitável especulação sobre o modo como devemos entender os seus desvios morais que a própria Bíblia faz questão de narrar. Será que a expressão “segundo o coração de Deus” significa “um tipo de homem conforme o coração de Deus” ou “um homem escolhido pelo coração de Deus”? Há muita diferença entre essas duas afirmações. No primeiro caso a expressão estaria apresentando Davi como um tipo de modelo, ainda que imperfeito, do homem que Deus espera. No segundo caso, a expressão estaria indicando que Davi foi uma “escolha do coração de Deus”. Qual dessas opções devemos adotar na leitura dessa expressão? A discussão dos próximos parágrafos nos ajudará a responder a essa pergunta.

³ A LXX acrescenta no diálogo entre Acsa e Calebe com respeito à terra de Canaã a expressão *κατὰ τὴν καρδίαν αὐτῆς* (“segundo seu coração”, Jz 1.15) que não encontra o correspondente no texto massorético (כלבבו). Esta expressão é a mesma utilizada por Samuel para dizer que Deus procurou um homem “segundo o seu coração” (*κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ* de 1Sm 13.14). Porém, veja que no caso de Calebe, não há um aspecto moral envolvido, pois o objeto da discussão eram fontes de água. Portanto, a expressão *κατὰ τὴν καρδίαν* parece indicar uma escolha ou deliberação acerca do objeto (quais fontes de água). O Salmo 20.5[4], na LXX 19.5, também aponta para a utilização desta expressão em um contexto de escolha/vontade. Tanto o TM como a LXX que apresentam a primeira parte do versículo como “Dê a ti conforme o teu coração [*κατὰ τὴν καρδίαν* - LXX]”, indicam o sentido disto no verso paralelo “e todos os teus planos [vontades] cumpram-se”. O próprio Davi, em resposta à aliança feita pelo Senhor (registrada em 2Sm 7.1-17 e 1Cr 17.1-15) dá a entender que sua posição é segundo a vontade/escolha de Deus: “Ó SENHOR, por amor de teu servo e segundo o teu coração [*κατὰ τὴν καρδίαν*], fizeste toda esta grandeza, para tornar conhecidas todas estas grandes coisas” (1Cr 17.19; ver 2Sm 7.21, que faz o paralelo de “segundo o teu coração” com “segundo a tua palavra”). O único exemplo do Novo Testamento vincula a vontade do Senhor à escolha de Davi: “E, tendo tirado a este, levantou-lhes o rei Davi, do qual também, dando testemunho, disse: Achei Davi, filho de Jessé, homem segundo o meu coração, que fará toda a minha vontade” (At 13.22).

Consideremos o episódio descrito no título desse salmo: “Quando o profeta Natã veio ter com ele, depois de haver ele possuído Bate-Seba”. Observe alguns detalhes relevantes que aconteceram antes, durante e depois de Natã ter ido ao encontro de Davi. Inicialmente, Davi demonstrou abandono ou desvio de suas responsabilidades como rei. A expressão “no tempo em que os reis saíam para a guerra” (לְעֵת צֵאתָ)⁴ pressupõe que o leitor original do Livro dos Reis saberia que tempo é esse e o tipo de atividades com que um rei se ocupava em tempos assim.

Em segundo lugar, esse episódio na vida de Davi revela ociosidade. Observe que ele não se absteve de sair para a guerra como os demais reis faziam para poder se ocupar com outro tipo de atividade. Sua decisão foi de ocupar-se com a ociosidade de uma rotina palaciana que não tinha nem objetivo ou atividade específicos. Ao fazer isso, Davi se coloca em uma situação que o torna vulnerável aos perigos associados com a vida ociosa que não raramente incluem ciladas do inimigo. Observe que as circunstâncias que culminaram na grande tragédia moral da vida de Davi começaram com o acúmulo de trivialidades aparentemente incapazes de engendrar um cenário completo de adultério e homicídio. Esse é o grande engano daqueles que não conseguem enxergar o *fim* das coisas que consideramos pequenas. Pequenas coisas, como ficar em casa e passear no terraço, não são capazes de nos fazer pecar como Davi pecou, pois o pecado é, mais do que qualquer coisa, uma decisão pessoal e não o resultado do ambiente no qual nos encontramos. Pequenas coisas se tornam grandes coisas quando as entregamos nas mãos de um coração enganoso e corrupto, o qual é capaz de fazer, sozinho, aquilo que nunca havíamos imaginado. Esse é o grande

⁴ Como muitas versões interpretam 2Sm 11.1 acrescentando a ideia de que era “na primavera” (ESV, NIV), no hebraico (וַיְהִי לְתִשְׁבֹּת הַשָּׁנָה - “na virada do ano”), o tempo em que os reis iam à guerra, a maior parte dos estudiosos entende este como sendo o período de condições climáticas ideal para campanhas militares. “O período entre as fortes chuvas de inverno e a colheita” (ANDERSEN, A. A. 2 *Samuel*. Word Biblical Commentary. Dallas: Word Books, 1989), quando os exércitos poderiam se movimentar com maior facilidade e se alimentar dos produtos amadurecidos nos campos inimigos. Cf. BERGEN, Robert A. 1, 2 *Samuel*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman, 1996, p. 364. Curiosamente, o texto de 2Reis 20.21, 22 e 26 dá a entender que eram buscadas revanches depois de um ano, o que pode ser uma evidência da preferência por guerras em apenas uma determinada parte do ano: “O rei de Israel saiu e destróçou os cavalos e os carros de guerra dos sírios, impondo-lhes grande derrota. Então o profeta foi até o rei de Israel e lhe disse: [...] daqui a um ano o rei da Síria voltará a atacar. [...] Decorrido um ano, Ben-Hadade convocou os sírios e subiu a Afeca para lutar contra Israel”. A virada do ano (primavera) também foi o momento em que Nabucodonosor escolheu para levar o rei Joaquim e os utensílios do templo de Jerusalém para a Babilônia (cf. 2Cr 36.10). Heródoto sinaliza no mínimo a preferência pelas batalhas na primavera: “Reunidas todas estas tropas [egípcios e babilônicos] com as suas [Creso, rei da Lídia], estava resoluto a descansar no inverno e marchar de novo contra o inimigo [Ciro e os persas] no princípio da primavera” (p. 51). “Ciro, que se saiu vitorioso, também optou por movimentar suas tropas no início da primavera para retornar à Babilônia (p. 106). HERÓDOTO DE HALICARNASO. *Los nueve libros de la historia*. Disponível em: <http://www.dominio-publico.gov.br/download/texto/bk000437.pdf>. Acesso em: 23 maio 2023.

perigo das pequenas coisas: o fato de serem pequenas nos deixa confortáveis com a possibilidade de relevar os perigos que se arregimentam por meio delas.

Em terceiro lugar, Davi usou de sua influência como rei para incluir pessoas em seu erro. Há dois pontos que merecem nossa atenção aqui. Primeiro, Davi consultou seus servos quanto à identidade daquela mulher. Enquanto a cobiça da mulher do próximo estava apenas em seu coração, o caso ainda era desconhecido dos demais. No momento em que ele usa pessoas para ampliar seu conhecimento daquilo que seu coração cobiçava, Davi torna público o seu desejo e envolve pessoas no processo que culminará em grande tragédia. Perguntar sobre a identidade daquela mulher deve ser visto como o uso de sua influência, pois, sendo rei, ele sabia que seus servos não teriam a liberdade ou até mesmo a responsabilidade de adverti-lo do seu ato de cobiça. Tivesse ele perguntado a mesma coisa ao profeta Natã, por exemplo, certamente a resposta seria diferente.⁵ O profeta teria dito quem era aquela mulher e acrescentado ainda o modo como sua pergunta revelava a cobiça pecaminosa de seu coração. O segundo ponto que merece nossa atenção nesse contexto tem a ver com nossas amizades, as pessoas que escolhemos ou permitimos estar ao nosso lado. A lição básica a ser aprendida aqui é a importância de se ter boas companhias; pessoas envolvidas com ociosidade geralmente dão passos importantes para o agravamento do seu pecado na companhia de amigos. A escolha das pessoas que costumamos ter ao nosso lado é determinante para livrar-nos em momentos assim. O grande exército composto das nossas paixões carnis e as milícias do mal precisam ser contidos com outro exército formado de pessoas sábias ao nosso lado que irão, em momentos de fraqueza, dizer o que não queremos ouvir a fim de não fazermos o que queremos fazer.

Em quarto lugar, Davi demonstra claramente atos de desespero ao fazer ou ordenar que se fizessem coisas inimagináveis para que seu pecado não fosse descoberto. O trajeto que nos conduz para longe da comunhão com Deus e que nos deixa à vontade para desfrutar de forma plena as nossas paixões carnis começa, como já dissemos, com pequenas coisas. Se considerarmos os fatos, não há realmente nenhuma conexão lógica e necessária entre passear em seu palácio e o adultério que se originou daquela situação. Davi deve ter passeado

⁵ Uma das marcas distintivas do relato bíblico é não esconder os pecados de seus principais personagens, mesmo que estes façam parte do povo de Deus. Como Davi, outros homens que viveram pela fé foram confrontados por pessoas próximas a eles. Os principais exemplos são: 1) Abraão ao ser confrontado por Abimeleque (mesmo este não integrando o povo de Deus) com respeito ao fato de Abraão ter ocultado que Sara era sua mulher (cf. Gn 20); 2) Moisés ao ser confrontado por sua esposa Zípora no momento em que Deus quis matá-lo por causa da circuncisão do seu filho (cf. Êx 4.21-26); 3) Pedro ao enfrentar a dura repreensão de Paulo pois “não procedia corretamente segundo a verdade do evangelho” (Gl 2.11-14). Neste último caso, é surpreendente pensar que Pedro, tendo sido repreendido por Paulo mais de uma década antes, ainda recomendasse os seus escritos ao povo de Deus, inclusive a carta aos Gálatas, em que teve seu pecado exposto (cf. 2Pe 3.15-16).

muitas vezes em seu terraço sem que nada tivesse acontecido; muitas pessoas em sua casa devem ter feito o mesmo sem que uma tragédia fosse construída. A conexão entre passear no terraço e o adultério não está mesmo em nenhuma dessas coisas e, por isso, não pode ser vista. A conexão entre pequenas coisas e grandes pecados acontece em nosso coração, que é desesperadamente corrupto; ele é inclinado ao mal e capaz de fazer coisas que não imaginamos ser possíveis. É por causa disso que observamos nesse momento os atos de desespero de Davi. São decisões claramente impensadas e que ele mesmo jamais pensou ser capaz de fazer.

Em quinto lugar, Davi se envolveu numa rede de mentiras e manipulação de pessoas visando impedir que seus erros fossem descobertos. Quando uma pessoa chega a esse nível de afastamento de Deus e envolvimento com o pecado, o rastro de evidências deixado é enorme. Embora tenhamos a impressão inicial de que Natã tivesse descoberto de forma milagrosa o que Davi havia feito, é provável que diversas pessoas já soubessem de trechos isolados do que estava acontecendo. À medida que Davi agia diligentemente para apagar as evidências de seu pecado, sua dependência de pessoas para fazer o que ele queria deixava, inevitavelmente, evidências contra ele mesmo. Aqueles que lançam mão da mentira e manipulação para encobrir seus pecados nem sempre contam com a possibilidade de que as pessoas que estão sendo manipuladas saibam do que está acontecendo e possam, por causa disso, agir também de forma manipulativa e mentirosa. Isso fica bem ilustrado nas tratativas de Davi com Joabe a respeito de Urias.

A ordem de Davi para colocar Urias na linha de frente, onde o combate era mais intenso, e depois deixá-lo sozinho para que fosse ferido e morresse, estava carregada de evidências contra Davi e Joabe. Para começar, havia uma carta que foi escrita a Joabe com essa instrução; isso significa que Davi deixou uma prova escrita do seu pecado. A carta forçava Joabe a uma manipulação de soldados no campo de batalha que poderia testemunhar contra sua própria habilidade como capitão do exército. Mesmo sendo uma ordem expressa do rei, Joabe sabia que sua decisão custaria a vida de um soldado íntegro e comprometido com a batalha numa missão reconhecidamente injustificada e tola. Sabendo disso, Joabe também age com manipulação prevendo possíveis críticas contra a sua decisão como capitão. Ele prepara dois modos de entregar a notícia da morte de Urias ao rei, imaginando que o rei fosse “fingir” estar surpreso com a atitude tola de Joabe:

É possível que ele fique indignado e pergunte: Por que vocês chegaram assim perto da cidade para lutar? Não sabiam que eles iriam atirar da muralha? Quem matou Abimeleque, filho de Jerubesete? Não foi uma mulher que, do alto da muralha, lançou sobre ele uma pedra de moinho e o matou, em Tebes? Por que vocês chegaram tão perto da muralha? Então você dirá: Também morreu o teu servo Urias, o heteu (2Sm 11.20-21).

Tudo isso para mostrar que as mentiras e manipulações de Davi deixaram muitas pessoas sabendo do que ele fez. Quando o Senhor envia o profeta Natã para confrontar Davi, é possível que até mesmo o profeta já soubesse do que vinha acontecendo. De qualquer forma, o ponto a ser enfatizado aqui é a ilusão de que podemos cobrir nossos pecados com mentiras e manipulações. Por causa de todas essas cinco considerações, creio que a melhor maneira de entender a expressão *homem segundo o coração de Deus* seria como que representando uma escolha segundo o coração de Deus. Aprenderemos muito mais com a vida e as obras de Davi se o considerarmos como um *escolhido* por Deus do que se o considerarmos como um *modelo* de homem aos olhos de Deus.

2. AS DIFICULDADES INERENTES AO CAMINHO DO ARREPENDIMENTO

Após esse breve relato das circunstâncias do pecado de Davi, consideremos agora as dificuldades comuns que uma pessoa em pecado enfrenta antes de considerar a necessidade de se arrepender do que fez. A primeira dificuldade é a iniciativa de se arrepender. Davi não teve a iniciativa de confessar o seu pecado, muito menos de se arrepender. Ele precisou ser confrontado pelo profeta Natã. Isso faz muita diferença. Note que o Salmo 51 não utiliza a expressão “confessei o meu pecado”. Isso aparece no salmo 32, mas não aqui. A caminhada de arrependimento de Davi não começou com uma confissão, mas com a sua confrontação seguida do seu reconhecimento. Creio que podemos ir além e dizer que, antes do profeta Natã ter saído ao seu encontro, Davi deu provas de que arrependimento era a última coisa que passava pela sua cabeça.⁶ A caminhada desse homem até o dia em que foi confrontado foi marcada por decisões pensadas, premeditadas e corajosas. Davi não se mostrou em qualquer momento “quase arrependido”, se é que podemos usar essa expressão. Pelo contrário, ele estava marchando para sua ruína de forma consciente e determinada, avaliando os custos, mas sempre disposto a pagar o preço de suas decisões.

É estranho, olhando em retrospecto, que Deus não tenha enviado o profeta para o confrontar antes de sua caminhada no pecado ter deixado tantos estragos. Pense nisso por um instante: por que Deus esperou tanto para intervir na situação e deter Davi em sua trajetória rumo à ruína?⁷ Se o plano de Deus era dar tempo para uma possível confissão voluntária por parte de Davi, será

⁶ Walters faz uma leitura interessante desse episódio na vida de Davi, olhando da perspectiva do pecador: WALTERS, Stanley D. “I Talk of My Sin (to God) (and to You): Psalm 51, with David Speaking”. *Calvin Theological Journal* 50, n. 1 (2015): 91-109.

⁷ ROSS, William A. “David’s Spiritual Walls and Conceptual Blending in Psalm 51”. *Journal for the Study of the Old Testament* 43, n. 4 (2019): 607-626, p. 625.

que ele não considerou que esse tempo aguardando traria também diversos problemas irreversíveis como a gravidez de Bate-Seba? Prefiro crer que Deus já sabia desde o começo que Davi não confessaria seu pecado voluntariamente. Se ele já sabia disso, não teria sido melhor tê-lo confrontado assim que ele foi informado da gravidez de Bate-Seba? Se isso tivesse acontecido, Urias não teria sido morto, nem os outros soldados que foram enviados para a linha de frente, os quais também morreram naquela missão suicida. O fato de Deus não ter intervindo antes na situação deveria nos ensinar a ver sob uma nova perspectiva o modo como Deus observa o que fazemos. Nunca se coloque na posição de achar que, se Deus não estiver se manifestando de alguma forma para impedir o que você está fazendo, então suas atitudes estão sendo aceitas aos seus olhos. É errado pensar que se Deus, que observava em todo o tempo o que Davi fazia, não enviou Natã para confrontá-lo quando ele pediu aos seus servos para trazer aquela mulher para o palácio, então Davi ainda estava transitando em um território dentro da sua vontade. Nunca pense isso. Há diversos lugares na Escritura em que podemos aprender sobre isso, mas um texto é para mim muito claro: “Você tem feito essas coisas, e eu me calei; você pensava que eu era igual a você; mas agora eu o repreenderei e porei tudo à sua vista.” (Sl 50.21). O silêncio de Deus pode significar muitas coisas, mas nunca significará conivência com nossa decisão de fazer o que é errado. Deus não irá repetir infinitamente a sua vontade todas as vezes que tentarmos fazer algo que transgrida o que ele já nos disse em sua palavra. Quando o Salmo 50.21 diz que Deus se calou, isso não significa que ele nunca tenha dito nada ou que nunca tenha tornado conhecida a sua vontade. O mesmo salmo, em versos anteriores, afirma que a pessoa que apostava no silêncio de Deus era alguém que repetia seus preceitos e tinha nos lábios a sua aliança (cf. Salmo 50.16). Portanto, o fato de Deus não ter intervindo na situação jamais pode ser usado como uma justificativa para o que aconteceu com Davi.

3. A DURAÇÃO DO CAMINHO DO ARREPENDIMENTO

Quando eu falo de “caminho de arrependimento”, não pense em termos daquela modalidade esportiva chamada “salto triplo”: três grandes saltos e o que tem que ser resolvido estará resolvido. Pense, em vez disso, numa longa maratona que envolva corrida, nado em mar aberto, ciclismo, mountain-bike, remo, rafting, alpinismo e, para concluir, um longo trajeto numa floresta tentando manter-se orientado pelos instrumentos de direção. É provável que um cenário pintado dessa forma acabe desestimulando aqueles que já estavam pensando em se arrepender. Entretanto, é importante que se diga desde o princípio que o arrependimento é algo contrário à natureza humana caída; somos incapazes por nós mesmos de tomar essa decisão e iniciarmos a caminhada do arrependimento. Sempre haverá a boa mão de Deus agindo de forma misteriosa e inexplicável. É nossa responsabilidade arrependermo-nos do que fizemos,

mas sabemos que alguém nos sustenta nessa jornada. Até onde vai a nossa responsabilidade de nos esforçar para seguir uma jornada de arrependimento e onde começa o amparo do Senhor é muito difícil de saber. De qualquer forma, esse é um dado irrelevante, pois somos desafiados ao arrependimento e não para rastrear e entender os misteriosos meios do Senhor agindo em nosso favor.

O que precisamos entender é que o arrependimento não acontece da mesma maneira que o amadurecimento de uma fruta que você compra ainda meio verde, enrola em um jornal e esperar amadurecer. Arrependimento não vem com o tempo. Arrependimento é uma decisão que precisa ser tomada a fim de que a jornada de volta a Deus inicie. Há um ponto definido de partida, há um trajeto e há o local da chegada. Assim como uma maratona exige um preparo físico, o arrependimento também exige um preparo espiritual. Assim como numa maratona, como a São Silvestre, se você quer que a sua caminhada conte como válida, você tem que iniciar no local de partida que foi estabelecido, tem que caminhar somente nas rotas que foram previamente designadas (sem atalhos) e tem que conseguir chegar ao local definido como “chegada”. Em poucas palavras, o propósito deste artigo é mostrar como você pode fazer isso. Já sabemos que se trata de uma tarefa muito difícil; na visão de alguns, impossível. Meu objetivo neste artigo é mostrar um caminho, com base no Salmo 51, que nos ajude na difícil tarefa de nos arrependermos do que fizemos, abandonar o caminho que estávamos seguindo e retornar para junto de Deus. São três coisas distintas embutidas no que comumente chamamos de arrependimento.

4. PRIMEIRO PASSO: A BUSCA DA COMPAIXÃO

A pergunta que deve ser feita no início dessa caminhada não é se você é capaz de iniciar e concluir, mas sim se você está fazendo o que é esperado daqueles que estão verdadeiramente arrependidos. Aquilo que já é por natureza difícil se tornará impossível quando você se ocupa com os meios errados para atingir o seu objetivo. Nesta seção iniciaremos com o primeiro passo para aquilo que tenho chamado de caminho do arrependimento. Esses passos foram observados no relato do Salmo 51 e verificados em diversos contextos nas Escrituras.

Como já dissemos na seção anterior, o arrependimento é uma decisão pontual e não um processo. Todavia, só é possível observarmos se uma pessoa realmente se arrependeu quando observamos a sua caminhada após a decisão de se arrepender. As evidências de um arrependimento genuíno serão percebidas ao longo dessa caminhada que se inicia quando uma pessoa toma a decisão de se arrepender. Essa é a razão para insistirmos no termo “caminho” ou “caminhada do arrependimento”. Outra consideração importante: sempre que o termo arrependimento for usado nesta seção, a referência não é ao arrependimento que inicia nossa nova vida em Cristo, isto é, o arrependimento

para a salvação, mas o arrependimento de pecados que cometemos ao longo da nossa vida cristã.

Tendo esclarecido esses pontos, voltemo-nos a pergunta central: como iniciamos a caminhada do arrependimento? O ponto de partida é a definição do que exatamente estamos buscando nessa caminhada e como fazemos isso. A resposta a essas duas perguntas permite-nos saber se a pessoa está genuinamente em busca de um arrependimento que a conduzirá de volta a Deus.

4.1 O que estamos buscando?

Eu gostaria de iniciar respondendo a essa pergunta com base nas primeiras palavras do Salmo 51, “compadece-te de mim, ó Deus, segundo a tua benignidade” (v. 1). Vamos pensar, por um instante, no que exatamente o salmista está pedindo aqui, no motivo por que ele está pedindo isso e o que ele espera obter com esse pedido.

O modo como Davi se dirige a Deus neste salmo é surpreendente e muito diferente do que observamos em sua caminhada de pecado, afastando-se de Deus. As palavras de abertura do salmo definem com clareza o que exatamente ele está buscando – *compaixão*. Esse é o ponto de partida; pessoas verdadeiramente arrependidas iniciam a caminhada do arrependimento em busca de *compaixão*. Pedir *compaixão* é um gesto muito mais profundo do que costumeiramente pensamos. *Compaixão*, em si, é um ato de bondade sem qualquer vínculo com obrigatoriedade, compensação ou justiça. Não é possível dizer: “Você tem que ter *compaixão*, depois de tudo o que te fiz!” Não. Não é possível dizer isso. *Compaixão* é um ato de bondade que a pessoa realiza se quiser, e ninguém pode recorrer da decisão, caso se decida não ter *compaixão*. Buscar *compaixão* significa buscar por algo que não merecemos, com base em méritos que não temos, a fim de escapar de um castigo que é justo. Quem pede *compaixão* não apresenta argumentos, mas reconhece que a decisão depende exclusivamente da bondade daquele que se compadece. Pedir *compaixão* também pressupõe que uma decisão já foi tomada e uma sentença anunciada. O pedido de *compaixão*, nesse contexto, busca livrar uma pessoa da pena anunciada. Quando me refiro a livrar-se da pena anunciada, tenho em mente o fato de Davi só ter buscado *compaixão* depois de ser confrontado por Natã; antes disso ele se empenhou por todos os meios para esconder o que fez e evitar as consequências do seu pecado. Por causa disso, devemos entender o Salmo 51 como uma resposta ao anúncio da pena que lhe fora imposta.

Assim sendo, o primeiro de todos os preparativos e ajustes que uma pessoa deve fazer para começar a caminhada do arrependimento é ter a compreensão exata de que o que ela está pedindo é algo imerecido. Quem quer iniciar a caminhada de arrependimento não pode iniciar com demandas ou resquícios de exigências. O ponto de partida é entender que devemos buscar *compaixão*. São essas as palavras que o salmista usa para iniciar o salmo que descreve sua

caminhada de volta a Deus. Pessoas genuinamente arrependidas entendem a importância de começar pelo pedido de compaixão.

Não temos como negar que esse não é um ponto tão pacífico; muitos gostariam de saber a razão de começar pelo pedido de compaixão. A razão por que alguém pede compaixão revela a compreensão que ela tem do que aconteceu. Pedir compaixão é um ato de rendição. Quem pede compaixão está declarando oficialmente que parou de lutar, de resistir, de esconder o pecado, de tentar justificar, de tentar incluir outras pessoas como causa do seu pecado, de tentar negar o que ocorreu, de tentar vingar alguém antes de se arrepender. Quem pede compaixão está assumindo o erro, está assumindo a vergonha, está assumindo que não há mais razão para continuar resistindo à necessidade de iniciar a caminhada do arrependimento. Quem pede compaixão entende que a vergonha decorrente de assumir o erro já é o primeiro passo no tratamento do nosso pecado.⁸

Entender o pedido de compaixão como um ato de rendição não significa que tenhamos desistido de explicar ou nos defender. Geralmente as pessoas que chegam ao ponto de pedir compaixão já tentaram de quase tudo para se justificar e explicar seus erros de uma forma que não envolva essa rendição. Pessoas dispostas a pedir compaixão frequentemente se encontram já exaustas e incapazes de seguir escondendo o que fizeram. Em outro salmo, também tratando de arrependimento, Davi expressa esse sentimento de exaustão com as seguintes palavras:

Enquanto calei os meus pecados,
envelheceram os meus ossos
 pelos meus constantes gemidos todo o dia.
 Porque a tua mão pesava dia e noite sobre mim,
 e o *meu vigor se tornou em sequeidão* de estio.
 Confessei-te o meu pecado
 e a minha iniquidade não mais ocultei (Sl 32.3–5).

Por que, então, ele pede compaixão? Por que ele cansou de viver em constantes gemidos; ele não tem mais como esconder o envelhecimento dos seus ossos; ele não aguenta mais viver com a mão de Deus pesando sobre ele. Não há mais vigor nem força para viver com seu pecado escondido. Desta forma, pedir compaixão é um ato de libertação da culpa; libertação da angústia

⁸ Embora não seja objeto de consideração neste artigo, Pfeiffer, em seu artigo “Ein reines Herz schaffe mir, Gott!” (Cria para mim um coração puro, ó Deus!), analisa o impacto que o pedido de Davi de um novo coração tem nesse ponto. PFEIFFER, Henrik. “‘Ein Reines Herz Schaffe Mir, Gott!’: Zum Verständnis des Menschen nach Ps 51”. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 102, n. 3 (2005): 293-311. Ver também MILLER, Patrick D. “Preaching Repentance in a Narcissistic Age”. *Journal for Preachers* 21, n. 2 (Lent 1998): 3-8.

de tentar justificar o que é injustificável, de tentar esconder o que já saiu do seu controle, de tentar carregar o peso da mão de Deus dia e noite. Todas essas coisas contribuem diretamente para o nosso enfraquecimento físico e espiritual, pois o pecado, como bem disse Davi, envelhece nossos ossos. Portanto, a caminhada do arrependimento se inicia com pessoas cansadas e quebradas pelo peso da mão de Deus, pessoas sem vigor físico e, não poucas vezes, espiritual. Considerando que a caminhada do arrependimento é longa, a mesma mão que pesava dia e noite sobre nós agora irá nos sustentar nessa jornada que é impossível de ser trilhada com nossas próprias forças.

Vale a pena ressaltar que Davi não confessou o seu pecado voluntariamente nem imediatamente. Ele teve que ser confrontado por alguém enviado da parte de Deus que sabia do que havia acontecido. Esse confronto por parte do profeta Natã aconteceu quando o filho do adultério já tinha nascido,⁹ ou seja, o início da caminhada do arrependimento de Davi começou nove meses depois do adultério e não no dia seguinte. Nem mesmo a decisão de mandar matar Urias foi algo imediato, pois Bate-Seba mandou avisar o rei somente depois que ficou sabendo que estava grávida; isso não deve ter acontecido no dia seguinte, mas uns dois ou três meses depois. Assim sendo, Davi é alguém que conhece a dificuldade de querer carregar o peso da mão de Deus enquanto tentamos esconder nossos pecados. Quando ele diz que a mão de Deus pesava dia e noite sobre ele devemos entender como um período igual ou superior a nove meses. Passados nove meses, Davi ainda não tinha tomado a iniciativa de confessar voluntariamente o seu pecado. Somente depois de Natã ter vindo para confrontá-lo e declarar a sentença é que ouvimos a sua confissão: “Pequei contra o Senhor” (2 Sm 12.13). Isso significa que o pedido de compaixão não é a mesma coisa que confissão. O pedido de compaixão pressupõe que uma sentença já tenha sido dada por causa do pecado. O pedido de compaixão vem como uma tentativa de não sofrer o castigo que foi imposto.

Portanto, como dissemos anteriormente, o pedido de compaixão é apenas o primeiro passo que uma pessoa dá nessa longa caminhada do arrependimento, mas é um passo importante. Se o pedido por compaixão pressupõe que uma sentença já foi declarada, e se ele é uma tentativa de não sofrer a justa sentença pelo pecado, como é que um pedido de compaixão evidencia meu arrependimento? Tentar se livrar da sentença não seria uma evidência de que não estamos arrependidos? O pedido de compaixão mostra que estamos arrependidos porque, ao fazê-lo, estamos declarando que admitimos o pecado

⁹ Ver que a resposta de Natã em 2 Samuel 12.14, após a declaração de Davi admitindo o erro, já considera que o filho daquele adultério tinha nascido: “... também o filho que lhe nasceu morrerá”. O texto hebraico coloca, na verdade, como algo muito certo: “certamente morrerá” (תומי תומך דוליה נבה), como vemos em algumas traduções como a Almeida Revista e Corrigida.

com o qual somos acusados, reconhecemos que a sentença imposta é justa, desistimos de apresentar qualquer justificativa para o erro e não tentamos puxar outras pessoas para sofrer as consequências da sentença.

Curiosamente, quando Davi foi confrontado por Natã, a pequena parábola (2 Samuel 12) utilizada pelo profeta para ilustrar o que ele tinha feito conduzia a uma situação em que era esperado um gesto de compaixão. Na leitura que Davi faz da parábola, o fazendeiro que tinha muitas ovelhas não demonstrou compaixão ao lançar mão da cordeirinha do seu vizinho. A falta de compaixão nesse caso refletia a ganância daquele que possuía muitas ovelhas ao se recusar a usar uma ovelha do seu rebanho para um gesto de hospitalidade. Natã não veio até Davi para confrontá-lo por não demonstrar compaixão, mas sim por causa do seu pecado de adultério e homicídio. Entretanto, é importante observar a compreensão que Davi tinha do conceito de compaixão.

Não é curioso isso? Pessoas que estão em pecado, tentando esconder o que fizeram e se livrar das consequências, ficam com um senso de justiça muito radical e sem abertura para qualquer gesto de compaixão. Qual não foi a surpresa de Davi ao saber que a história contada por Natã se referia a ele. Esse é o momento em que uma pessoa em pecado decide se vai ou não iniciar o caminho do arrependimento: quando ela é confrontada. A julgar pelo que Davi fez com Urias, não seria um exagero imaginar três possíveis reações diante da acusação de Natã. Na primeira, ele poderia mandar matar Natã, como fez com Urias, e apagar definitivamente uma testemunha importante contra ele. Na segunda, ele poderia ser coerente com o que tinha dito a respeito do fazendeiro que roubou a ovelhinha, entregando-se para ser morto como a lei ordenava que fosse em casos de adultério.¹⁰ Na terceira, ele poderia admitir o seu pecado e iniciar o caminho do arrependimento. Conforme o relato bíblico, foi exatamente isso que ele fez: não contestou a acusação e aceitou a confrontação como vinda da parte de Deus: “Pequei contra Deus!” Foi isso o que ele disse a Natã naquele momento. O que ele disse a Deus depois ficou registrado nesse salmo que estamos estudando.

E agora vem o grande dilema: Por que Deus teria compaixão daquele que não teve compaixão de Urias? Por que Deus teria compaixão de alguém que, de maneira veemente, sentenciou de morte o personagem da história de Natã? Com quais argumentos Davi chegará diante de Deus para pedir compaixão? Isso nos leva ao próximo ponto: *como* buscamos a compaixão.

¹⁰ Observe que a sua morte foi mencionada na sentença de Natã: “... o Senhor perdoou o seu pecado, você não morrerá” (2Sm 12.13). A lei de Deus previa que o adultério deveria ser punido com pena capital: “Se um homem adulterar com a mulher do seu próximo, será morto o adúltero e a adúltera” (Lv 20.10).

4.2 Como buscamos a compaixão

Ainda no primeiro versículo do Salmo 51, na segunda parte, Davi indica o modo como ele se aproxima de Deus e as razões por que busca sua compaixão: “compadece-te de mim, ó Deus, segundo a tua benignidade; e segundo a multidão das tuas misericórdias, apaga as minhas transgressões” (Sl 51.1). Por que isso é um argumento forte? Do que exatamente ele está falando aqui? A primeira coisa que precisamos entender no seu pedido é que a *compaixão* (חַנּוּן, hanan), que ele espera receber de Deus, ele a espera por causa da sua *benignidade* (חֶסֶד, hesed). Ou seja, a justificativa apresentada por Davi para esperar receber a compaixão é algo que o próprio Deus disse ter em abundância – Eu sou um Deus grande em misericórdia (חֶסֶד, hesed)! (Êx 34.6-7). Infelizmente as traduções da Bíblia alternam bastante o modo de traduzir esses termos e o resultado acaba sendo achar que misericórdia, compaixão, bondade e amor são todos termos sinônimos. Todavia, quando olhamos para o termo hebraico que está sendo traduzido, é possível rastrear com mais precisão o que Davi está dizendo e de onde ele tira suas ideias.

O que Davi busca, após ter sido confrontado por Natã, é *compaixão* (hanan). O modo como ele a busca é por meio da *benignidade* (hesed), a qual Deus disse a Moisés ter em abundância. Ele irá tentar conseguir compaixão (algo incerto e imerecido) por meio daquilo que Deus já disse ter em abundância que é a sua benignidade (algo certo). Davi já sabe que não morrerá por causa do seu adultério; Natã já lhe disse isso. Se Davi fosse uma pessoa apenas preocupada com o que a lei prescrevia como pena para o adultério, ele não estaria se empenhando tanto para conseguir a compaixão de Deus, pois a resposta de Natã tinha resolvido o lado penal do adultério. Natã não diz por que Deus resolveu absolver Davi nesse caso, mas o simples fato de não seguir com o procedimento penal padrão já era um grande gesto de compaixão. O que mais Davi procura que seja mais importante do que ter sido poupado pelo grave pecado que cometeu? A compaixão que ele busca tem a ver com algo mais importante que é a comunhão com Deus. O maior problema com o adultério de Davi não era que ele se tornou passível de morte, mas a distância que ele se encontrava da presença de Deus. Ao empenhar-se tão diligentemente para alcançar a compaixão, Davi demonstra que o relacionamento que ele desfrutava com Deus era mais importante do que sua própria vida. Isso é importante dizer e considerar em nossa interpretação do Salmo 51, pois geralmente se entende que o pedido de compaixão era para que ele obtivesse o perdão de Deus e não fosse morto. Não. Antes de Natã deixar a presença do rei, ele confirmou que Deus o havia perdoado e que ele não morreria. Assim, o elemento motivador do que Davi escreve nesse salmo não é uma tentativa de alcançar o perdão de Deus, mas um esforço para encontrar o seu caminho de volta à presença de Deus.

O *modo* como Davi busca essa compaixão é importante; ele a busca por um motivo que poucos a buscariam e ele o faz com um argumento que poucos usariam. O motivo da sua busca é reconstruir seu relacionamento com Deus; seu argumento se baseia no próprio caráter de Deus. Nas palavras “compadece-te de mim, ó Deus, *segundo* a tua benignidade” vemos que Davi entende que seu pedido será condicionado por um aspecto do caráter do próprio Deus, que é a sua benignidade. Benignidade é um termo comumente traduzido como “amor”, “amor pactual”, por causa do resultado que se obtém quando esse aspecto do caráter de Deus é exercido em relação a alguém. Mesmo que Deus tenha dito a Moisés que a sua *benignidade* (hessed) era abundante, estendendo-se até mil gerações, isso não garante que Davi poderia se beneficiar dela, pois na mesma ocasião Deus acrescentou: “... ainda que não inocente o culpado, e visito a iniquidade dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos, até a terceira e quarta geração!” (Êx 34.7). A única chance de Davi conseguir essa compaixão é se Deus incluí-lo na lista daqueles que vão se beneficiar da sua benignidade. E ele já deixou bem claro a Moisés que “ele tem misericórdia de quem ele quiser” (Êx 33.19). Portanto, o modo como Davi busca a compaixão de Deus é determinante para entendermos seu pedido. Mesmo sabendo que Deus tem compaixão de quem ele quiser, o pedido de Davi representa o desejo de uma alma aflita e contrita querendo aproximar-se de Deus. Esse é um movimento que geralmente conta com a benignidade de Deus, pois é fruto daquilo que seu filho unigênito conquistou por nós e para nós. Pedir compaixão de Deus para podermos nos aproximar dele, após nos termos arrependido, sempre será um pedido acolhido pela sua benignidade.

Uma coisa que aprendemos com o modo como Davi pede é que o pedido de compaixão não vem com anexos comprovando quais eram suas intenções quando o pecado aconteceu ou o quão arrependido ele está. O pedido de compaixão não vem acompanhado de qualquer justificativa. O pedido de compaixão vem apenas com o reconhecimento de que, se for acontecer, vai acontecer por causa da benignidade. É por isso que seu pedido foi feito nesses termos: “Compadece-te de mim, ó Deus, *segundo* a tua benignidade”.

4.3 Como o pedido de Davi foi respondido

Antes de concluir esta seção, talvez fosse apropriado considerar o modo como o pedido de Davi foi respondido. Quando lemos os episódios posteriores a esse encontro de Natã com Davi, vemos que ele chorou profundamente diante de Deus pedindo que ele também tivesse compaixão da criança que nasceu em decorrência do adultério; Davi suplicou que Deus poupasse a vida daquele recém-nascido. A enfermidade da criança tinha relação direta com o pecado de Davi, pois o profeta Natã havia dito isso: “mas, porque com isto você deu motivo a que os inimigos do Senhor blasfemassem, também o filho que lhe nasceu morrerá” (2Sm 12.14). Ou seja, a morte da criança fazia parte

das tratativas do pecado de Davi; era um castigo adicional focado especificamente na brecha que foi criada para que os inimigos blasfemassem. O texto não diz que a blasfêmia seria contra o Senhor ou até mesmo contra Davi, mas apenas que blasfemariam. O termo hebraico aqui traduzido como “blasfemar” tem recebido outras traduções, dentre elas “desprezar”, conforme aparece no relato que descreve o modo como os filhos de Eli tratavam as ofertas do Senhor: “porquanto eles *desprezavam* a oferta do Senhor” (1Sm 2.17). Outra possibilidade seria traduzir como “provocar”, conforme lemos no relato de Números tratando da reação dos espias e a incredulidade do povo: “Até quando este povo me *provocará* e até quando não crerá em mim, apesar de todos os sinais que fiz no meio dele?” (Nm 14.11). Em todos esses casos o termo hebraico é o mesmo. Há duas coisas que podemos afirmar com certeza: a reação desses inimigos, os quais são chamados aqui “inimigos do Senhor”, de fato aconteceu; o texto não está apresentando um possível problema que *poderia* ter acontecido.¹¹ Outra coisa que podemos afirmar com certeza é que a causa dessa blasfêmia/desprezo/provocação foi o adultério e não o fato de Davi não ter saído para a batalha como faziam os reis naquela época do ano.

A principal relação entre o adultério de Davi e a morte da criança que nasceu está na maneira como o relato bíblico apresenta a sentença: “... você não morrerá, *mas* porque com isto você deu motivo a que os inimigos do Senhor blasfemassem, também o filho que lhe nasceu morrerá” (2Sm 12.13-14).¹² Ou seja, a pena do adultério prevista na lei (pena de morte) foi suspensa por causa do perdão concedido, mas a pena por ter feito com que os inimigos blasfemassem ou desprezassem a Deus não foi suspensa. O que torna a situação ainda mais séria é que a pena foi aplicada não sobre Davi, mas sobre a criança que nasceu. Depois de sete dias, a criança morreu, conforme o profeta Natã havia dito que morreria. Será que isso é justo? Por que punir a criança que nada tinha a ver com o pecado de adultério, muito menos com a blasfêmia dos inimigos? Será que Deus não consegue ver isso? Por que ele não matou Davi e teve compaixão da criança? Parece até que Deus está agindo como aquele fazendeiro avarento que roubou a ovelhinha do seu vizinho e não teve compaixão. Por que Deus deixou aquela criança morrer? Por que ele não teve compaixão dela como teve de Davi?

¹¹ Em hebraico é possível ver isso no uso do infinitivo construto (נַעַם וְיָצַח), o que geralmente é traduzido em português com o auxílio do advérbio “certamente”. Qualquer que seja a opção para traduzir o termo וְיָצַח, se provocar, desprezar ou blasfemar, o advérbio “certamente” imprime o elemento adicional de certeza.

¹² A partícula utilizada nesse verso (כִּי), que é traduzida como “mas”, é muito específica para descrever duas ideias que são distintas, porém não excluem uma à outra. Em português temos uma conjunção que cumpre bem essa finalidade, que é “não obstante”.

A morte dessa criança é um lembrete do que está por trás da bondade de Deus para conosco. Da mesma maneira que Davi teve que assistir a seu filho morrer por causa do seu pecado com Bate-Seba, Deus também teve que assistir a seu filho morrer na cruz por causa dos nossos pecados. Todas as vezes que lermos esse Salmo 51 ou o relato em Samuel, mostrando que o filho de Davi teve que morrer, lembremo-nos de que o Filho de Deus também teve que morrer. E não apenas isso, esse Filho de Deus pediu que o pai tivesse compaixão dele e passasse dele aquele cálice, mas o seu pedido não foi ouvido. Deus não teve compaixão do seu próprio filho, a fim de que hoje nós pudéssemos nos beneficiar dessa compaixão. Isso é um grande gesto de amor.

ABSTRACT

How do you follow up a person under church discipline who needs to show that they are truly repentant? God has not given us the ability to see a person's heart and thoughts, let alone detect the presence of genuine repentance. Observing someone's journey to find out if that person has already completely regretted what they have done is a task easily and unconsciously taken to the field of subjectivity. Should we trust only what the person confesses, or do we need to compare what they confess with their attitudes? Psalm 51 describes this trajectory. That is the focus of this article, to carefully observe David's walk after being confronted by God. There are several points that need to be considered when we read this psalm, which, in my opinion, have not received due attention. As I look at David's path of repentance, I can identify some very clear points that can be used as a guide for those who will need to assist people under discipline, who need to show evidence of repentance.

KEYWORDS

Church discipline; Repentance; Counseling; King David, Psalm 51.

PAPIAS, JUSTINO E IRINEU: OS PRIMEIROS PRÉ-MILENISTAS?

*Leandro A. de Lima**

RESUMO

O artigo investiga os principais documentos de três autores normalmente reconhecidos como pré-milenistas históricos, a saber, Papias, Justino e Irineu, procurando entender se, e em que sentido, eles podem ser considerados de fato pré-milenistas. A consideração de que eles pensavam no milênio como um sábado milenar a partir do conceito de sete dias da criação e, também, a relação disso com a crença predominante do período a respeito do “estado intermediário” são os principais destaques da análise. A ausência de menções à restauração de Israel é outro fator preponderante que compõe a diferença entre o pensamento desses autores e as modernas posições pré-milenistas.

PALAVRAS-CHAVE

Milênio; Pré-milenismo; Papias; Justino; Irineu; Estado intermediário.

INTRODUÇÃO

O Livro do Apocalipse foi interpretado de dois modos principais pelos teólogos antigos: 1) como um livro que tem uma mensagem espiritual vinculada indiretamente à história, sem querer traçar uma linha histórica específica, como uma linha do tempo, ou do modo exatamente oposto, 2) como uma história literal, uma profecia de eventos específicos que podem ser identificados ao longo dos séculos. No primeiro grupo estão aqueles que procuraram interpretar o livro como um todo buscando sua mensagem espiritual, e, em geral, não o

* Doutor em Literatura; professor de Novo Testamento no CPAJ. Autor de diversas obras, entre as quais o comentário bíblico *Apocalipse: o triunfo do testemunho* (2024).

leram “literalmente”. No segundo grupo estão aqueles que, comumente, são tidos como “literalistas”, ou seja, que tentaram encontrar uma interpretação literal do Apocalipse.¹ É claro que os pré-milenistas, em geral, estão no segundo grupo.

Entretanto, deve ser dito que as primeiras interpretações do Apocalipse na igreja pós-apostólica nem sempre significaram interpretações diretas do livro, mas do conceito em si da restauração futura, evocada principalmente a partir das profecias do Antigo Testamento. O assunto da ressurreição futura dos crentes é dominante em termos da expectativa escatológica dos primeiros pais apostólicos. Certamente, é bastante anacrônico tentar fixar os pais da igreja em correntes escatológicas que hoje são mais ou menos estabelecidas, como pré-milenismo, pós-milenismo ou amilenismo, pois essas correntes receberam desenvolvimento ao longo dos séculos. Ainda assim, é possível ver se eles pensavam no milênio como algo literal, terreno e futuro ou se era algo espiritual e que, portanto, já estava, de algum modo, em curso em seus dias.

Neste estudo vamos analisar as posições dos três mais antigos defensores do que pode ser chamado de um tipo de pré-milenismo. São eles: Papias, Justino e Irineu. Será interessante analisar a posição deles, bem como, dentro do possível, as razões e motivos de sustentarem tal posição. Do mesmo modo, será possível comparar com as duas modernas posições pré-milenistas,² para ver compatibilidades e incongruências.

¹ Essa definição nem sempre pode ser seguida literalmente. Por exemplo, alguns intérpretes como Vitorino, o primeiro a escrever um comentário completo do Apocalipse, por vezes buscam algum sentido histórico literal para certas profecias, como é o caso do milênio em Apocalipse 20, que é visto como um reinado literal em Jerusalém após a volta de Cristo, mas em outros, como em Apocalipse 12, Vitorino vê a cena da mulher gloriosa não como uma personagem histórica específica, mas como a Igreja como um todo. Ele diz: “A mulher vestida com o sol, e tendo a lua sob os pés, e usando uma coroa de doze estrelas na cabeça, e sofrendo de dores, é a antiga Igreja dos pais, e profetas, e santos, e apóstolos, que teve os gemidos e tormentos da sua espera até que viu Cristo, o fruto do seu povo segundo a carne, há muito prometido”. Vitorino de Pettovio. “Commentary on the Apocalypse of the Blessed John”. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland (Eds.). *Ante-Nicene Fathers*. Vol. 7. Buffalo: The Christian Literature Company, 1885, p. 355.

² Essas posições são conhecidas como Pré-milenismo e Pré-milenismo Dispensacionalista. Não faremos uma exposição dessas posições modernas neste artigo, por falta de espaço, contudo, são posições bem conhecidas, com vários livros e artigos disponíveis para consulta. Ver: LADD, G. E.; HOYT, H. A.; BOETTNER, L.; HOEKEMA, A. A. *The Meaning of Millenium: Four Views*. CLOUSE, R. G. (Ed.). Downers Grove: InterVarsity Press, 1977. BLAISING, C. A.; GENTRY, L.; STRIMPLE, R. B. *Three Visions on the Millennium and Beyond*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

1. PAPIAS

Papias geralmente é aceito como sendo uma espécie de pai do milenarismo.³ Os fragmentos de Papias são uma coletânea de comentários e citações atribuídas a ele por escritores entre os séculos 2º e 4º. Papias deve ter vivido bem no começo do segundo século, talvez na mesma época de Inácio e Policarpo, ou mesmo no final do primeiro século, ainda nos dias de João. A tradição o reconhece como amigo de Policarpo e uma testemunha ocular do próprio apóstolo João. Contudo, essa informação nunca foi plenamente confirmada.⁴ Ele ficou conhecido como bispo de Hierápolis.⁵

O trecho mais conhecido de Papias⁶ é aquele citado por Irineu,⁷ sobre a frutificação do mundo vindouro:

Então a criação, renascida e libertada da escravidão, produzirá uma abundância de alimentos de todos os tipos, provenientes do orvalho do céu e da fertilidade da terra, tal como recordam os mais velhos. Aqueles que viram João, o discípulo do Senhor, [nos contam] que ouviram dele como o Senhor ensinou e falou sobre estes tempos: Dias virão em que crescerão vinhas com dez mil brotos cada, e em cada broto dez mil ramos, e em cada ramo dez mil cachos, e em cada cacho dez mil uvas. Cada uva, quando prensada, renderá vinte e cinco medidas de vinho (Frag. I).

No mesmo texto, Papias fala sobre produção abundante de trigo e paz entre os animais:

E outras frutas, sementes e grama também produzirão em proporções semelhantes. E todos os animais que utilizam os produtos do solo estarão em paz e em harmonia uns com os outros, completamente à disposição do homem (Frag. I).

³ DANIELOU, J. “The Development of Christian Doctrine Before the Council of Nicaea”. In: *The Theology of Jewish Christianity*. London: Darton, Longman, and Todd, 1964, I, p. 380.

⁴ EHRMAN, Bart D. *The Apostolic Fathers*. Trad. Francis X. Glimm, Joseph M.-F. Marique e Gerald G. Walsh. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1947, 2, 86. No fragmento 14, atribuído a Eusébio, Papias é mencionado junto com Policarpo como discípulos de João. Por outro lado, no fragmento II, Eusébio menciona que Papias jamais disse que havia sido discípulo de João ou testemunha ocular dos apóstolos. Para uma opinião contrária à de Eusébio, ou seja, que sustenta que Papias de fato conhecia João e que provavelmente recebeu dele o pré-milenismo, ver CRUTCHFIELD, L. V. “The Apostle John and Asia Minor as a source of premillennialism in the early Church Fathers”. *Journal of The Evangelical Theological Society* 31, n. 4 (Dec. 1988): 411-427.

⁵ Provavelmente, o primeiro a chamar Papias de bispo de Hierápolis foi Atanásio.

⁶ Irineu faz menção destas como as únicas obras escritas por ele, nas seguintes palavras: “Papias, discípulo de João e companheiro de Policarpo, homem dos primeiros tempos, também dá testemunho escrito disso no quarto de seus livros, pois ele é autor de cinco livros”. FPap I, *The Apostolic Fathers*, 1, 375.

⁷ IRINEU, *Ad. Haer.*, 33.3.4.

Essa interpretação repercute em vários escritos posteriores que atribuem a Papias a crença num paraíso terreno,⁸ o qual poderia ser identificado com o milênio de Apocalipse 20.⁹

Eusébio entendia que, de fato, Papias acreditava num milênio literal, e por causa dele, também Irineu. No entanto, Eusébio considerava essa interpretação errada, e inclusive diz que Papias aparenta por seus escritos ser alguém com pouca inteligência:

12 Entre outras coisas, ele diz que se passarão mil anos após a ressurreição dos mortos e que haverá um estabelecimento corpóreo do Reino de Cristo nesta terra. Esta sua suposição se deve, penso eu, ao fato de ele ter entendido mal os relatos apostólicos, não percebendo que o que eles diziam em números tinha um sentido místico. 13 Pois ele era obviamente um homem de pouca inteligência, como se pode dizer com base em suas próprias observações. No entanto, ele foi responsável pela mesma opinião que a sua entre todos os escritores eclesiásticos, que insistiram em seu apoio à sua antiguidade. Um exemplo é Irineu, e todos os outros que apareceram [em cena] sustentando as mesmas opiniões (Frag. II).¹⁰

Apesar do texto da abundância futura atribuído a Papias tantas vezes citado, e também do que Eusébio, mesmo duvidando, atribui a Papias sobre a crença num reino milenar, não há certeza de que Papias tenha de fato defendido algum tipo específico de pré-milenismo. A citação feita por Irineu poderia apontar apenas para o mundo vindouro, e não necessariamente o Milênio. Além disso, nada há nele, ou em outros escritos atribuídos a ele, que possa ser identificado como a defesa de um reino milenar terreno no qual as promessas do Antigo Testamento feitas a Israel se cumpririam.

⁸ Como aparece no Fragmento IX de Máximo Confessor, que atribui a Papias a ideia de “prazeres de comer na ressurreição”, e Fócio, no Fragmento X, que menciona Papias juntamente com Irineu que acreditavam que “o Reino dos Céus consiste no desfrute do alimento material”. *The Apostolic Fathers*, 1947, 1, p. 384. Num certo momento, interpretando as “muitas moradas” de João 14.6, ele diz que haverá três tipo de moradas no céu, de acordo com a frutificação de cada crente, à luz da parábola do semeador: “Mas que existe esta distinção entre a habitação daqueles que produzem cem vezes, e aquela daqueles que produzem sessenta vezes, e aquela daqueles que produzem trinta vezes; pois os primeiros serão elevados aos céus, os da segunda classe habitarão no Paraíso e os últimos habitarão a cidade” (essa citação só aparece na tradução de Roberts e Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, 1, 154). Isso dá uma ideia de uma habitação celeste em vez de terreno. Porém, mais adiante, interpretando 1Coríntios 15, sobre a derrota da morte como último inimigo, ele diz: “Porque nos tempos do reino o justo que está na terra esquecerá de morrer” (Papias, V). Porém, é preciso considerar que esse fragmento é encontrado em Irineu (*Ad. Haer.*, v. 36), mas a afirmação não é mais do que uma sugestão de que o dito do presbítero tenha sido tomado da obra de Papias.

⁹ C. Hill entende que essa figura escatológica de Papias não se origina no texto de Apocalipse, nem nos pronunciamentos de Jesus registrados nos evangelhos, mas “o que se assemelha, e muito de perto, é uma passagem do apocalipse judaico, 2 Baruque (siríaco), onde o ditado sobre a generosidade da natureza no reino aparece como uma profecia dada a Baruque, o escriba do profeta Jeremias”. HILL, C. “Papias of Hierapolis”. *The Expository Times* 117, n. 8 (May 2006): 309-315, 313.

¹⁰ EUSÉBIO, *Hist. Eccl.* III 39.

O único sentido em que Papias pode ser considerado um pré-milenista é pelo testemunho de Irineu.

2. JUSTINO

Justino é o mais conhecido dos chamados “pais apologistas” do segundo século. Nasceu entre os anos 100-110 e se converteu por volta do ano 130.¹¹ Era, provavelmente, de origem samaritana, e um estudioso do platonismo, que se converteu ao cristianismo após ouvir numa praia um homem sábio e venerável falar sobre a sabedoria dos profetas e dos homens que andaram com Cristo, bem como rechaçar a maioria das asseverações dos filósofos sobre Deus e sobre a existência da alma.¹²

Justino é considerado o mais antigo e explícito defensor do pré-milenismo.¹³ Em seu *Diálogo com Trifo*, defendendo a literalidade da ressurreição final, ele responde ao questionamento sobre se Jerusalém seria reconstruída, para que Cristo, os profetas, os patriarcas e todos os crentes ressuscitados habitassem conjuntamente. Diferentemente do autor da *Epístola de Barnabé*, que interpretou espiritualmente a reconstrução,¹⁴ Justino pensa em termos de uma reconstrução literal, e menciona que muitos outros também acreditam desse modo, porém admite que “há muitos cristãos puros e piedosos que não compartilham da nossa opinião”.¹⁵ Essa declaração sugere que não havia uniformidade na igreja pós-apostólica no que diz respeito a um reinado milenar futuro e terreno, embora houvesse no que dizia respeito à ressurreição dos mortos. Justino parece sustentar que a visão literalista do milênio é dominante, porém admitia que outros cristãos verdadeiros tinham uma opinião diferente. Ao mesmo tempo, a declaração também pode ser tomada como uma defesa de

¹¹ FALLS, T. B. (Ed.). Justin Martyr, *The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy or The Rule of God*. Vol. 6. *The Fathers of the Church*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1948, p. 9.

¹² JUSTINO, *Dial.*, 3.

¹³ Daley escreve: “Justino (falecido por volta de 165) é o primeiro grande escritor cristão que conhecemos que desenvolveu a tradição da esperança cristã apocalíptica e milenarista em uma imagem mais ou menos consistente”. DALEY, B. E. “Apocalypticism in Early Christian Theology”. In: *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2. Apocalypticism in Western History and Culture*. B. McGinn (Ed.). New York; London: Continuum, 2000, p. 7. Porém, o assunto só é discutido na obra *Diálogo com Trifo*. Crutchfield admite que “há uma forte posição pré-milenista encontrada no *Diálogo com Trifo*, mas ausente em outras obras de Justino”. “The Apostle John and Asia Minor as a source of premillennialism in the early Church Fathers”, p. 422.

¹⁴ Uma explicação interessante é dada sobre a possibilidade de reconstrução do templo destruído no ano 70: “Agora, esteja certo de que o templo do Senhor será reconstruído gloriosamente. Como? Eu vou te contar. Quando recebemos o perdão dos pecados e colocamos nossa esperança no Nome [de Jesus], somos renovados, totalmente recriados; e assim Deus verdadeiramente habita em nós como em Sua habitação.” (*Ep. Bar* 16.8).

¹⁵ JUSTINO, *Dial.* 80. A tradução é a de FALLS, *The Fathers of the Church*, 1948.

Justino de sua própria posição, uma vez que parece ser o contrário, ou seja, que a maioria dos intérpretes não acreditava no milênio literal. Essa percepção se justifica porque até o tempo de Justino não há nenhuma declaração explícita da existência de um milênio literal, exceto por dedução dos escritos que Irineu atribui a Papias.¹⁶

A declaração de Justino, entretanto, é clara:

Mas eu e todos os outros cristãos completamente ortodoxos temos certeza de que haverá uma ressurreição da carne, seguida por mil anos na cidade reconstruída, embelezada e ampliada de Jerusalém, como foi anunciado pelos profetas Ezequiel, Isaías e os outros.¹⁷

Para corroborar sua opinião, Justino cita Isaías 65.17-25, que menciona a recriação dos céus e da terra, entendendo que a profecia deverá se cumprir literalmente, no milênio: “Estas são as palavras de Isaías a respeito do milênio”.¹⁸ No entanto, Justino encontra uma possível inconsistência em sua interpretação, a qual ele faz questão de explicar: “Agora, pelas palavras: ‘Porque, como os dias da árvore da vida, assim serão os dias do meu povo, e as obras das suas mãos se multiplicarão’, entendemos que um período de mil anos é indicado de forma simbólica”.¹⁹ Interessantemente, portanto, ele considera o texto de Apocalipse como literal, e o texto de Isaías como simbólico. Justino fecha o assunto citando Apocalipse:

Além disso, um homem entre nós chamado João, um dos apóstolos de Cristo, recebeu uma revelação e predisse que os seguidores de Cristo habitariam em Jerusalém por mil anos, e que depois ocorreriam a ressurreição e o julgamento.²⁰

É importante notar que ele não começa a argumentação com Apocalipse, mas com Isaías, revelando que a teoria do milênio literal é derivada diretamente da interpretação do Antigo Testamento, porém, não, nesse caso, de uma interpretação literal.²¹ Ao mesmo tempo, Justino não vê no cumprimento

¹⁶ De fato, uma análise de documentos anteriores ou da época de Justino praticamente não encontra defensores de um milênio literal. Não há nada, por exemplo, no Credo Apostólico, no Pastor de Hermas, no Didaquê, os mais antigos documentos da igreja. Nem nos escritos de autores como Clemente, Policarpo e Inácio.

¹⁷ JUSTINO, *Dial.* 80.

¹⁸ JUSTINO, *Dial.* 81.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ A respeito da influência do termo “milênio” na igreja primitiva, Porter conclui que “o possível impacto desta obra no cristianismo primitivo é provavelmente mínimo, devido à sua data de composição e ao seu padrão de uso limitado na Igreja primitiva”. PORTER, S. E.; HAYES, M. A.; TOMBS, D. *Faith in the Millennium*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 241.

da profecia de Isaías algum tipo de restauração para Israel. Ele vê apenas a recompensa para a igreja.

Como vimos, Justino é um pouco dúbio na interpretação do número mil como sendo literal. Ele justifica, a partir do Salmo 90 citado por Pedro, que um dia para o Senhor é como mil anos, e usa a frase de Cristo sobre a ressurreição para corroborar isso, onde parece entender o milênio não como um reino intermediário, mas como um reino eterno, pois diz: “Disto nosso próprio Senhor testificou quando disse: “Não se casarão, nem se darão em casamento, mas serão iguais aos anjos, sendo filhos de Deus, [isto é] da ressurreição”.²² Do mesmo modo, ele fala que, Jesus dará uma “herança” melhor do que Josué deu ao povo de Israel, uma herança eterna: “Pois Josué deu-lhes uma herança apenas por um tempo, visto que ele não era Cristo nosso Deus, nem o Filho de Deus; mas Jesus, depois da santa ressurreição, nos dará uma herança para a eternidade”.²³ Essas afirmações não parecem se encaixar com a ideia de um reino intermediário. Por conta disso, muitos autores têm achado impossível encontrar consistência na visão escatológica de Justino.²⁴ No entanto, parece-nos inegável que um tipo de pré-milenismo parece ser a posição dominante de Justino.

Contudo, o pré-milenismo de Justino é, na verdade, uma defesa da ressurreição física. Ele segue o entendimento sustentado pela maioria dos primeiros pais da igreja, de que “as almas dos devotos habitam em um lugar melhor, enquanto as almas dos injustos e dos maus habitam em um lugar pior, e lá aguardam o dia do julgamento”.²⁵ Contudo, nenhuma alma vai diretamente para o céu:

Se você já encontrou algum chamado cristão que não admite esta doutrina [do milênio], mas ousa blasfemar contra o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó, afirmando que não há ressurreição dos mortos, mas que suas almas sejam elevadas ao Céu no exato momento de sua morte, não os considere verdadeiros cristãos.²⁶

²² JUSTINO, *Dial.* 81.

²³ JUSTINO, *Dial.* 113.

²⁴ L. W. Barnard diz: “É uma tarefa impossível reconciliar essa crença em um milênio terrenal em Jerusalém com a outra opinião de Justino de que a nova Jerusalém será uma terra ou herança imediata, espiritual, eterna”. “Justin Martyr’s eschatology.” *Vigiliae Christianae* 19, n. 2 (June 1965): 86-98, p. 94. Barnard acredita que Justino reagia às situações do momento ao escrever, daí a aparente inconsistência, e que quando escreveu sobre o reinado em Jerusalém estava fortemente influenciado pelos eventos da grande guerra judaica de 132-135. Para uma discussão completa da posição de Justino, ver: HILL, C. E. *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. 2nd. ed. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2001, p. 23-25.

²⁵ JUSTINO, *Dial.* 5.

²⁶ JUSTINO, *Dial.* 80.

Ou seja, para Justino o verdadeiro cristianismo precisa do Milênio, pois ninguém vai para o céu antes da ressurreição, por esse motivo todos precisam do milênio, como um tempo de preparação para o mundo vindouro.

No capítulo 99, ele diz que Cristo foi morto “e que Ele permaneceria no Hades como qualquer pessoa comum”.²⁷ Ou seja, as pessoas, quando morrem, não vão para o céu, mas para o Hades. Cristo foi para o céu apenas porque ressuscitou.

Segundo Justino, somente os mártires vão diretamente para o céu no momento da morte. Ele relata a respeito de Lúcio, um cristão que foi executado por Urbicus, quando reconheceu que era um cristão:

E quando Lúcio respondeu: “Certamente estou”, ele ordenou que ele também fosse levado para execução. E Lúcio expressou seu agradecimento, pois sabia que em breve seria libertado de tais governantes malignos e iria para o Pai e Rei dos Céus.²⁸

O próprio Justino demonstra firme convicção de que, uma vez sofrendo o martírio, ele poderá desfrutar da presença de Deus no céu:

O prefeito diz a Justino: “Ouça, você que é chamado de culto, e pensa que conhece as doutrinas verdadeiras; se você for açoitado e decapitado, você acredita que ascenderá ao céu?” Justino disse: “Espero que, se eu suportar essas coisas, receberei Seus dons. Pois eu sei que, para todos os que viveram assim, permanece o favor divino até a conclusão do mundo inteiro”. Rústico, o prefeito, disse: “Você acha, então, que subirá ao céu para receber alguma recompensa?” Justino disse: “Não suponho isso, mas sei e estou totalmente convencido disso”.²⁹

Portanto, Justino crê num milênio terreno que acontecerá após a segunda vinda de Jesus, quando as almas dos não mártires retornarem do Hades e ressuscitarem para reinarem com Cristo em Jerusalém a fim de cumprir simbolicamente as profecias do Antigo Testamento na igreja. O Milênio será necessário como um tempo de preparação para a eternidade, já que, até lá, todos os salvos (exceto os mártires) estão no Hades.

3. IRINEU

Irineu (130-202) teria sido discípulo de Policarpo e foi um grande apolo-gista da igreja do segundo século. Geralmente é tido como o mais consistente dos defensores do milênio literal e terreno no período. Kovacs & Rowland entendem que “Irineu acredita em duas ressurreições diferentes, exatamente

²⁷ JUSTINO, *Dial.* 99.

²⁸ JUSTINO, *2Apol.* 2

²⁹ The Mart. of Justin, IV. A tradução é a de ROBERTS, DONALDSON e COXE, *The Ante-Nicene Fathers*, I.

como indica Apocalipse 20: primeiro, a ressurreição dos justos e depois a ressurreição de todas as pessoas de acordo com suas obras”.³⁰ Porém, nos textos de Irineu, não há tanta clareza nesse sentido. É um fato que Irineu vê o futuro em termos de uma restauração terrena do mundo: “João, portanto, previu claramente a primeira ressurreição dos justos e a herança no reino da terra; e o que os profetas profetizaram a respeito disso se harmoniza [com sua visão]”.³¹ Porém, ele não restringe isso a mil anos literais, e interpreta como sendo o cumprimento de Mateus 26.29, da promessa de Cristo de que beberia do fruto da videira com seus discípulos no reino. E interpreta como sendo o cumprimento de Romanos 8.18-21, da ardente expectativa da criação pela revelação dos filhos de Deus. Não parece haver uma restrição de anos para esse cumprimento nos escritos de Irineu.³² Ainda assim, deve ser observado, como apontou Wood,³³ que Irineu vê o retorno de Cristo como acontecendo após a aparição do Anticristo, o qual será destruído por Cristo, para o estabelecimento do reino que cumprirá as promessas feitas a Abraão:

[...] e então o Senhor virá do céu nas nuvens, na glória do Pai, enviando este homem e os que o seguem ao lago de fogo; mas trazendo para os justos os tempos do reino, isto é, o descanso, o sétimo dia sagrado; e restaurando a Abraão a herança prometida.³⁴

Assim como Justino, Irineu vê o reino terrestre futuro como uma espécie de prelúdio para o reino eterno, com o objetivo de preparar o ser humano para ter plena comunhão com Deus. Ele escreve sobre “o reino [terrestre] que é o início da incorrupção, por meio do qual aqueles que serão dignos são gradualmente acostumados a participar da natureza divina”.³⁵ Quando os justos finalmente receberem a herança que Deus prometeu aos pais, e reinarem, após ressuscitarem na criação renovada, então “o julgamento deve ocorrer depois”.³⁶

³⁰ KOVACS, Judith; ROWLAND, Christopher. *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ*. Malden: Blackwell, 2004, p. 203.

³¹ IRINEU, *Adv. Haer.*, 5.36.3. A tradução de Irineu nesse trabalho é a de Roberts, Donaldson e Coxe (1885).

³² Ver nesse sentido, a argumentação de SMITH, C. R. “Chiliasm and Recapitulation in the Theology of Irenaeus [sic].” *Vigiliae Christianae* 48, n. 4 (Dec. 1994): 313-331, p. 315-317.

³³ WOOD, A. S. “Eschatology of Irenaeus”. *The Evangelical Quarterly* 41, no. 1 (Jan 1969): 30-41, p. 32.

³⁴ IRINEU, *Adv. Haer.*, 5.30.4.

³⁵ *Ibid.*, 5.32.1.

³⁶ *Ibid.*, 5.32.1. Aparentemente, Irineu acreditava que não apenas os cristãos, mas todas as pessoas, inclusive aqueles que nunca ouviram sobre o evangelho, mas que viveram vidas piedosas, à luz da revelação geral que receberam, também ressuscitariam no Milênio, e teriam possibilidade de salvação (*Adv. Haer.* 4.22.2; 4.6.6-7; 4.20.7). Para uma exposição dessa teoria, ver: TIESSSEN, T. L. “Irenaeus on salvation and the millennium”. *Didaskalia* Otterburne, Man. 3, n. 1 (Oct 1991): 2-5.

Irineu vê o cumprimento das promessas feitas a Israel e aos próprios discípulos de Cristo de uma maneira bastante literal nos tempos do reino futuro, mas não para Israel, e sim para a Igreja. Ele menciona a promessa de Cristo de que, quem o seguisse, tendo que abandonar terras, casas, pais, irmãos ou filhos por causa de Jesus, receberia neste mundo cem vezes mais, e no futuro a vida eterna. Então questiona:

Pois quais são as [recompensas] cem vezes maiores neste mundo, os entretenimentos oferecidos aos pobres e as ceias pelas quais é feito um retorno? Estas acontecerão nos tempos do reino, isto é, no sétimo dia, que foi santificado, no qual Deus descansou de todas as obras que Ele criou, que é o verdadeiro sábado dos justos, pois eles não se envolverão em nenhuma ocupação terrena; mas terão à mão uma mesa preparada para eles por Deus, fornecendo-lhes todos os tipos de pratos.³⁷

Irineu insiste num cumprimento literal de profecias como as de Isaías 11.6-9, 65.25, porém, como Justino, reconhece que essa interpretação não é hegemônica, pois há cristãos ortodoxos que, naqueles dias, interpretavam essas passagens de forma metafórica.³⁸ No entanto, ele não vê esse cumprimento literal para a nação de Israel, e sim para a igreja, pois “a igreja é a semente de Abraão”,³⁹ e “as promessas não foram anunciadas apenas aos profetas e aos pais, mas às Igrejas unidas a estes das nações”.⁴⁰

Irineu ataca qualquer tipo de interpretação alegórica de passagens do Antigo Testamento que falam do futuro de paz e prosperidade de Israel, e assevera que

[...] a ressurreição dos justos, que ocorre após a vinda do Anticristo, e a destruição de todas as nações sob o seu governo; nos [tempos] desta [ressurreição] os justos reinarão na Terra, fortalecendo-se à vista do Senhor: e por meio Dele eles se acostumarão a participar da glória de Deus, o Pai, e desfrutarão do reino em relação e comunhão com os santos anjos e com seres espirituais; e [com] aqueles que o Senhor encontrará na carne, esperando-O desde o céu, e que sofreram tribulações, bem como escaparam das mãos do Maligno.⁴¹

A Jerusalém do milênio será o lugar onde os “justos são disciplinados de antemão para a incorrupção e preparados para a salvação”. Ela é, portanto, necessariamente literal:

³⁷ IRINEU, *Adv. Haer.*, 5.33.2.

³⁸ *Ibid.*, 5.33.4.

³⁹ *Ibid.*, 5.34.1.

⁴⁰ *Ibid.*, 5.34.3.

⁴¹ *Ibid.*, 5.35.1.

Pois assim como é Deus verdadeiramente quem ressuscita o homem, assim também o homem verdadeiramente ressuscita dos mortos, e não alegoricamente, como demonstrei repetidamente. E assim como ele realmente ressuscita, também ele será realmente disciplinado de antemão para a incorrupção, e seguirá em frente e florescerá nos tempos do reino, a fim de que ele seja capaz de receber a glória do Pai. Então, quando todas as coisas forem renovadas, ele habitará verdadeiramente na cidade de Deus.⁴²

A crença no milênio literal em Irineu é derivada também do próprio conceito da duração da criação, a qual era para durar seis mil anos. Sendo assim, o milênio, o sétimo, seria uma espécie de mil anos de descanso.⁴³ Irineu escreve:

Pois em tantos dias quanto este mundo foi feito, em tantos milhares de anos ele será concluído. E por isso diz a Escritura: “Assim foram acabados o céu e a terra, e todos os seus adornos. E Deus concluiu no sexto dia as obras que Ele havia feito; e Deus descansou no sétimo dia de todas as Suas obras”. Este é um relato das coisas anteriormente criadas, como também é uma profecia do que está por vir. Pois o dia do Senhor é como mil anos; e em seis dias as coisas criadas foram completadas: é óbvio, portanto, que elas chegarão ao fim no sexto milênio.⁴⁴

Não resta dúvida, portanto, de que Irineu deve ser considerado um pré-milenista.⁴⁵ No entanto, há esse importante aspecto da visão escatológica de Irineu (e também de Justino), que torna o pré-milenismo dele *sui generis*. Além de ser o sétimo e, portanto, sabático milênio da criação, o Milênio é derivado do conceito do estado intermediário sustentado por esses autores. Hill escreveu uma importante dissertação sobre os padrões escatológicos milenaristas do cristianismo primitivo, e chegou a uma interessante conclusão. Segundo o autor,

⁴² Ibid., 5.35.2.

⁴³ A origem dessa crença provavelmente está na Epístola de Barnabé. Interpretando a narrativa dos seis dias da criação e o descanso no sétimo como uma espécie de profecia do fim dos tempos, o autor entende que a narrativa significa “que o Senhor terminará tudo em seis mil anos” (Bar 15.4). Ele chega a essa interpretação através da consideração petrina de que para o Senhor “um dia é como mil, e mil anos como um dia” (Bar 15.4, Sl 90.4, 2Pe 3.8). Então conclui: “Isto significa: Quando Seu Filho vier e destruir o tempo do iníquo e julgar os ímpios, e mudar o sol, a lua e as estrelas - então Ele realmente descansará no sétimo dia” (Bar 15.5). Esse “sétimo dia”, portanto, parece ficar subentendido como um milênio de descanso.

⁴⁴ IRINEU, *Adv. Haer.*, 5.28.3.

⁴⁵ Porém, é possível concordar com C. R. Smith de que ele não é um pré-milenista típico ou literalista como Justino. A doutrina do milênio parece servir ao propósito de introduzir a ideia do paraíso restaurado, consistentemente integrada à ideia da criação em Irineu, que se opõe ao gnosticismo. O milênio em Irineu não é o início da era vindoura, mas o final da era atual. C. R. Smith, “Chiliasm and Recapitulation in the Theology of Ireneus [sic].”, p. 319. D. Bertrand parece ter a mesma opinião: “Ele localizou o reino dos justos, certamente na continuidade de sua luta, mas depois de sua ressurreição distinguiu-se da entrega do Reino ao Pai”. BERTRAND, D. “L’eschatologie de saint Irénée”. *Théophilyon* 16, n. 1 (Abril 2011): 113-148, p. 134.

a maioria dos autores quiliastas, ou seja, que acreditam num reino milenar terreno e intermediário após a segunda vinda de Cristo derivam essa interpretação de seu padrão interpretativo a respeito do chamado “estado intermediário”.⁴⁶ Havia uma crença bastante generalizada nos primeiros séculos do cristianismo de que as almas dos justos não iam diretamente para o céu após a morte, mas ficavam repousando no Hades até a ressurreição. Hill chama essa crença de “o obstáculo para o quilianismo”.⁴⁷ De fato, autores como Justino e Irineu, que são considerados os maiores expoentes do pré-milenismo do segundo século, além de outros autores posteriores como Tertuliano, defendem que as almas dos justos não vão diretamente para o céu após a morte, mas ficam no Hades até a ressurreição. Irineu, certamente, foi quem defendeu mais consistentemente essa visão. Ele atacou como sendo gnóstica a crença de que as almas dos justos vão ao céu logo após a morte. Ele considera que alguns “ortodoxos” acabam por assumir algumas dessas crenças gnósticas justamente quando acreditam na elevação da alma aos céus:

Visto que, novamente, alguns que são considerados ortodoxos vão além do plano pré-estabelecido para a exaltação dos justos, e ignoram os métodos pelos quais são disciplinados de antemão para a incorrupção, eles assim nutrem opiniões heréticas.⁴⁸

Esses heréticos, segundo Irineu, são aqueles que “afirmam que imediatamente após sua morte eles passarão acima dos céus”. Evidentemente, como Irineu nota, o grande objetivo era justamente negar a realidade da ressurreição. Irineu ataca essa crença dizendo que se fosse assim, Jesus não teria morrido e ressuscitado três dias depois, antes teria subido diretamente ao céu “deixando Seu corpo para a terra”. Porém, Irineu reafirma que Jesus permaneceu “no lugar onde estavam os mortos” durante aqueles três dias, para cumprir o que havia sido dito a respeito dele nos profetas. A prova cabal levantada por Irineu é justamente o que Jesus disse para Maria após a ressurreição, ou seja, que ainda não havia subido ao céu.⁴⁹ A essa demanda atendida por Cristo, Irineu chama de “a lei dos mortos”, à qual Cristo se submeteu. Portanto, Irineu conclui:

É manifesto que também as almas de Seus discípulos, por causa de quem o Senhor sofreu essas coisas, irão para o lugar invisível que lhes foi atribuído por Deus, e lá permanecerão até a ressurreição, aguardando esse evento; então, recebendo seus corpos e ressuscitando em sua totalidade, isto é, corporalmente,

⁴⁶ HILL, *Regnum Caelorum*, p. 6-20.

⁴⁷ *Ibid.*, 16.

⁴⁸ IRINEU, *Adv. Haer.*, 5.31.1.

⁴⁹ *Ibid.*, 5.31.1.

assim como o Senhor ressuscitou, eles entrarão assim na presença de Deus. “Pois nenhum discípulo está acima do Mestre, mas todo aquele que for perfeito será como o seu Mestre”. Como nosso Mestre, portanto, não partiu imediatamente, alçando voo [para o céu], mas aguardou o tempo de Sua ressurreição prescrito pelo Pai, que também havia sido manifestado por meio de Jonas, e ressuscitando depois de três dias foi retomado [para o céu], assim também devemos aguardar o tempo de nossa ressurreição prescrito por Deus e predito pelos profetas, e assim, ressuscitados, sermos elevados, tantos quantos o Senhor considerar dignos deste [privilégio].⁵⁰

Segundo Hill “o milênio para Irineu serve ao propósito necessário de treinar e gradualmente acostumar os justos a apreender Deus e sua glória”.⁵¹ Assim, há uma conexão lógica entre a recusa da crença num estado intermediário celeste e o reino temporário terreno futuro, pois

[...] se as almas fossem conduzidas ao céu, à própria presença de Deus e de Cristo, imediatamente após a morte e não detidas em refrescantes abóbadas subterreas, um futuro reino terrestre pareceria, na melhor das hipóteses, um apêndice anticlimático da história da salvação e, na pior das hipóteses, um retrocesso sério e inescrupuloso.⁵²

No entanto, Hill minimiza uma forte evidência tanto em Justino quanto em Irineu, a qual seria definitivamente confirmada em Tertuliano, ou seja, o fato de que um grupo de almas, segundo a interpretação desses pais da igreja, poderia pular a etapa do Hades para ir diretamente até a presença de Deus: as almas dos mártires.⁵³ Comentando sobre a encarnação física de Jesus, Irineu

⁵⁰ Ibid., 5.31.2.

⁵¹ HILL, *Regnum Caelorum*, p. 19.

⁵² Ibid., p. 19-20.

⁵³ Hill levanta quatro objeções quanto à interpretação de que Irineu defendia que as almas dos mártires iam direto ao paraíso: 1) Ele cita dois outros textos em que Irineu defenderia que todos os santos em geral vão ao céu; um deles é o comentário sobre a mulher de Ló (IV.31.3) e o outro é o comentário sobre o machado que flutuou em 2Reis 6.6. Porém, esses dois textos de Irineu não são explícitos em defender a subida das almas diretamente para o céu após a morte. E mesmo que Irineu tivesse defendido isso em princípio, posteriormente ele certamente mudou de posição. 2) Ele cita V.31-32 que demonstra que o próprio Cristo teve que ir ao Hades, portanto, não poderia haver exceção para outros mortos, nem mesmo para os mártires. Porém, esse argumento ignora o fato de que Cristo foi ao Hades para justamente poder livrar os crentes do Hades. E no caso dos mártires, Irineu dá a entender que eles desfrutam de um privilégio especial, concedido pelo próprio Cristo. 3) Ele cita que V.32.1 diz que a recompensa de todos os que sofreram na carne ou foram mortos é a ressurreição dos mortos, portanto, mesmo os mártires devem receber essa consolação e não uma subida às cortes celestiais. Porém, esse texto não exclui a possibilidade de uma recompensa especial para os mártires em Irineu. 4) Ele conecta a possível mudança de posição de Tertuliano sobre a questão como provavelmente prefigurada também em Irineu. Porém, esse argumento não tem nenhum valor prático quanto ao caso em si. Se Irineu mudou ou não de posição, não faz diferença em última instância para a teoria do milênio. *Regnum Caelorum*, p. 17-18.

menciona de passagem a morte dos meninos em Belém pelas mãos de Herodes, e diz que

Ele poderia enviá-los antes para o Seu reino; Ele, sendo ele próprio uma criança, organizando de modo que as crianças humanas fossem mártires, mortos, segundo as Escrituras, por causa de Cristo, que nasceu em Belém de Judá, na cidade de Davi.⁵⁴

Embora Hill entenda que isso seja uma amostra de que, pelo menos no começo, Irineu acreditava que todas as almas dos mortos pudessem ir para o céu,⁵⁵ permanece a evidência de que ele está falando de crianças “mártires”. Bastante sugestiva também é a expressão “enviá-los antes para o Seu reino”, o que dá a entender que aquelas crianças receberam um privilégio bastante exclusivo.

No quarto livro *Contra as Heresias*, Irineu menciona que os mártires são enviados diretamente para o Pai: “Por isso a Igreja em todos os lugares, por causa daquele amor que nutre por Deus, envia, em todos os tempos, uma multidão de mártires ao Pai”.⁵⁶

Um outro aspecto da escatologia de Irineu que está ligado a esse assunto é a sua doutrina do Paraíso. Ele trata do assunto de passagem, ao argumentar quanto à veracidade da longevidade dos patriarcas. Então, cita o caso de Enoque e Elias, os quais foram trasladados, ou seja, não morreram, e isso, para Irineu, é uma amostra de que o corpo humano pode realmente viver muito tempo. Irineu diz:

Pois Enoque, quando agradou a Deus, foi trasladado no mesmo corpo em que O agradou, apontando assim por antecipação a transladação dos justos. Elias também foi arrebatado [quando ainda estava] na substância da forma [natural]; exibindo assim em profecia a suposição daqueles que são espirituais, e que nada impediu que seu corpo fosse trasladado e arrebatado. Pois por meio das mesmas mãos pelas quais foram moldados no início, eles receberam esta transladação e assunção.⁵⁷

Então, Irineu passa a explicar para qual lugar Enoque e Elias foram levados. Ele explica que eles foram levados ao paraíso, o antigo Jardim do Éden, onde Adão foi colocado antes do pecado, e de lá expulso após a queda. Essa explicação, Irineu diz, foi dada diretamente pelos apóstolos aos seus discípulos:

⁵⁴ IRINEU, *Adv. Haer.*, 3.16.4.

⁵⁵ HILL, *Regnum Caelorum*, p. 17.

⁵⁶ IRINEU, *Adv. Haer.* 4.33.9.

⁵⁷ *Ibid.*, 5.5.1.

Por isso também os anciãos que eram discípulos dos apóstolos nos dizem que aqueles que foram trasladados foram transferidos para aquele lugar (porque o paraíso foi preparado para os homens justos, como os que têm o Espírito; lugar em que também Paulo, o apóstolo, quando foi arrebatado, ouviu palavras que são indizíveis em relação a nós em nossa condição atual), e que aqueles que foram trasladados permanecerão até a consumação [de todas as coisas], como um prelúdio para a imortalidade.⁵⁸

Infelizmente, não é possível saber se Irineu acreditava que esse mesmo paraíso seria o local do milênio, pois ele não retomou o assunto.⁵⁹

CONCLUSÃO

Os primeiros pais da igreja não tinham uma visão muito clara e definida sobre o milênio. Por um lado, viam o futuro em termos de uma habitação celeste; por outro, ainda estavam apegados ao modo judaico de enxergar o reinado futuro do Messias, embora não cogitassem incluir o Israel terreno nesses planos. Mesmo assim, se os textos atribuídos a Papias pelos autores posteriores de fato foram escritos por ele, especialmente o que disse Eusébio (seu maior crítico), então, deve-se reconhecer nele o primeiro defensor explícito de um milênio terreno, físico e intermediário, o qual seria a recompensa de todos os crentes. Do mesmo modo, Justino e Irineu, com alguma consistência, podem ser chamados de pré-milenistas, uma vez que acreditavam que haveria um reinado terreno a partir de Jerusalém reconstruída, logo após a segunda vinda de Cristo.

Porém, os pontos distintivos dessas crenças de Justino e Irineu eram que eles: 1) acreditavam que as promessas dos profetas se cumpririam na igreja e não em algum ressurgimento de Israel como nação; 2) acreditavam que esse período seria necessário a fim de preparar os salvos para a eternidade, uma vez que, até aquele momento, os mortos salvos (exceto os mártires) estariam no Hades aguardando a ressurreição; 3) acreditavam que o Reino terreno seria o sétimo milênio da criação. Nesse sentido, as posições desses primeiros pais diferem muito das modernas posições chamadas de pré-milenistas.

ABSTRACT

This paper investigates the main historical documents of three authors, namely, Papias, Justin and Irenaeus, who are normally recognized as historical premillennialists. The goal is to understand whether, and in what sense, they can be considered in fact premillennialists. The concept of the millennium

⁵⁸ IRINEU, *Adv. Haer.*, 5.5.1.

⁵⁹ Parece haver um certo padrão na crença dos pais da igreja, quer eles defendam a existência de um milênio literal, quer não: a ideia de que há uma recompensa especial para os mártires. É difícil saber com certeza a origem dessa crença, mas ela pode ter se originado no mesmo contexto em que Apocalipse descreveu o estado de glória das almas dos mártires no céu, e chamou isso de “primeira ressurreição”.

as a millennial sabbath, based on the concept of seven days of creation, and also the relationship between this and the predominant belief of the period regarding the “intermediate state” are the main highlights of the analysis. The lack of references to the restoration of Israel is another preponderant factor that sets the difference between the thought of these authors and modern premillennial positions.

KEYWORDS

Millennium; Premillennialism; Papias; Justin; Irenaeus; Intermediate state.

REGARDING THE CENTRALITY OF THE COVENANT MOTIF IN HEINRICH BULLINGER'S THEOLOGICAL THOUGHT

*Isaias D'Oleo Ochoa**

ABSTRACT

This article offers some statistics from Heinrich Bullinger's *The Decades* with a brief analysis as evidence that Bullinger must be understood as the forerunner, not the father, of federal theology, since his discussion of the covenant doctrine is limited, inconsistent, exploratory, and slightly integrated with the rest of his theological thought.

KEYWORDS

Covenant Theology; Doctrine of Covenant; Heinrich Bullinger; History of Christianity; Protestant Reformation; Theology of Bullinger; The Decades.

INTRODUCTION

In *Heinrich Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition*, J. Wayne Baker argues that the covenant is unquestionably the pervasive motif and guiding theological principle in the theology of sixteenth-century reformer Heinrich Bullinger (1504-1575). Baker considers that such a motif is reflected throughout most of Bullinger's published works between 1534-1575.¹ The claim that Bullinger employs the covenant as a central theological principle in most

* PhD Candidate in Philosophical Theology at Calvin Theological Seminary. He received his Master of Theology degree at Calvin Seminary (2017) and his Master of Divinity at Western Theological Seminary (2015).

¹ Wayne J. Baker, *Bullinger and the Covenant: The Other Reformed Tradition* (Athens, OH: Ohio University Press, 1980), 9-10. Cf. Charles McCoy and J. Wayne Baker, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition* (Louisville: Westminster: John Knox, 1991), 19-20; Geerhardus Vos, *Redemptive History and Biblical Thought*, ed. Richard B. Gaffin (Phillipsburg, NJ: P & R, 1980), 36.

of his published works is not new. German theologians E.G. von Korff and G. Schrenk, at the beginning of the twentieth century, believed that “Bullinger was the first to employ the covenant idea as a constitutive dogmatic principle.”¹ As noted, Baker seems to follow Von Korff and Schrenk’s thesis regarding the identification of the constitutive principle in Bullinger’s theological thought. In a second book cowritten with Charles McCoy in 1991, *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition*, Baker argues that Bullinger is in fact the father of covenant theology and that his treatise *De testamento*² is the fountainhead of federal theology.³ In that regard, by paying attention to the reformer’s social-political background, Baker and McCoy’s *Fountainhead of Federalism* tried to advance Bullinger’s studies, which had been traditionally overlooked in comparison with the abundant studies of other Reformed theologians such as Calvin.

With the purpose of studying Bullinger as a theologian and over against Baker’s thesis that the covenant motif permeates Bullinger’s theology, Edward Dowey published in 1990 the article titled “Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, Schematic.” Dowey argues that although Baker might be correct when he affirms the covenant is the central interpretative and organizational principle in Bullinger’s theological thought, his “judgment is premature” because perhaps “Bullinger in his entire theological lifework never had a single ‘principal formative and organizing factor.’”⁴ In this respect Dowey believes that the covenant is one of the “pervasive convictions” or thematic schemes of Bullinger’s theological thought alongside the antiquity of the Christian faith and Catholic orthodoxy.⁵

Similar to Dowey, historian Aurelio A. García-Archilla published, in 1992, a historical study titled, *The Theology of History and Apologetic Historiography*

¹ Quoted in English by Lyle D. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 142. Original text: “... Er den Bundesbegriff zum bestimmenden Ausgangspunkt und zum beherrschenden Gedanken seines ganzen Lehrsystems.” Emanuel von Korff, *Die Anfänge der Föderaltheologie und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland* (Bonn, 1908), 16.

² Bullinger’s treatise was published in 1534 and is called *A Brief Exposition of the One and Eternal Testament or De testamento* (Lat. *De testamento seu foedere dei unico et aeterno*). Hereafter, *De testamento*.

³ Charles McCoy and Wayne J. Baker, *Fountainhead of Federalism*, 12. See also pp. 19, 21.

⁴ Edward Dowey, “Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, Schematic.” *Calvin Studies V*. Presented at a Colloquium on Calvin Studies at Davidson College and Davidson College Presbyterian Church, ed. John Leith (January 19-20, 1990), 45-46.

⁵ Dowey, “Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, Schematic,” 57, 59. Dowey writes: “We also find ourselves among what I have begun to call his pervasive convictions. Each of these is a cluster of teachings that turn up often throughout his thought, or a body of unquestioned assumptions, or a systematic principle, as the theological atmosphere within which he worked.”

in *Heinrich Bullinger*, in which he claims that Baker was misreading Bullinger through the lens of later Reformed covenant theology,⁶ besides mistakenly promoting the idea that the covenant was a central concept in Bullinger's thought.⁷ As appreciated from the statements above, both Dowey and García-Archilla not only were pioneers in their notable engagement with Baker's interpretation of Bullinger but also tended to dominate the scholarly conversation during the first part of the decade of the 1990s around Baker's thesis.

In 1994, historian Richard Muller wrote a brief critical review of Baker and McCoy's book about their assertions regarding the centrality of the covenant theme in Bullinger's theology. In that regard, Muller writes:

Although it is surely correct to identify Bullinger as a source of what eventually became federal theology, it is a great overstatement to argue that “[Bullinger's] entire theological system was organized around the idea of a bilateral, conditional covenant”... Covenant is hardly the organizing principle of Bullinger's theology in general.⁸

As seen, Muller expounds, in a succinct and concise way, the major issue he finds with Baker and McCoy's work and confirms some of the criticism raised by García-Archilla and Dowey.

In 1996, on a similar note to Muller, Lyle D. Bierma published *German Calvinism in the Confessional Age: The Covenant Theology of Caspar Olevianus*, in which he recognizes, among other things, the contributions made by Baker to federal theology, but questions some of his assertions regarding the centrality of the covenant motif in Bullinger's theology. Of special interest to this paper is Bierma's claim that it cannot be granted that Bullinger used the covenant as an organizing principle in this theology.⁹ Bierma states: “Bullinger was indeed the first in the Reformed tradition to devote an entire treatise to the subject of covenant ... But it never penetrated his theology to the extent that it became an organizing principle – at least explicitly.”¹⁰ It should be noted that although Bierma's work focuses mainly on Olevianus's understanding of the covenant, he offers a series of brief yet noteworthy assertions for the study

⁶ Aurelio A. Garcia-Archilla, *The Theology of History and Apologetic Historiography in Heinrich Bullinger: Truth in History* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), 314. Garcia-Archilla writes: “Baker's work surveys in an understandable and lucid manner Bullinger's federal thought, but reads it from the perspective of later developments in covenant theology.”

⁷ Cf. García-Archilla, *The Theology of History*, 17, 42-43, 50-51, 67.

⁸ Richard A. Muller, “Review of *Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. With a translation of De testamento seu foedere Dei unico et aeterno (1534)* by Charles S. McCoy, J. Wayne Baker, Heinrich Bullinger,” *Anglican and Episcopal History* 63, n. 1 (1994): 89-91.

⁹ Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 145.

¹⁰ Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 142-43.

of Bullinger's theology – assertions which should come into dialogue with scholarship on Bullinger.

As a response to Dowey and other opponents of his thesis, Baker wrote a journal article in 1998 titled “Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect,” in which he addresses four major criticisms of his particular understanding on Bullinger: the centrality of the covenant in Bullinger's theology, Bullinger's defense of a bilateral and conditional covenant, Bullinger's disagreement with Calvin on predestination, and the notion of two streams in the Reformed tradition.¹¹ Central to this paper's objective is the discussion of whether the covenant motif is central to Bullinger's theological thought. In this respect, Baker writes:

Bullinger was not a covenant theologian in the same way that later thinkers were. His understanding of the covenant was historical rather than philosophical or logical. Again, I have no problem with referring to the covenant in Bullinger's thought as the leading “pervasive conviction” in his thought, along with “the antiquity of the Christian faith” and “catholic orthodoxy.”¹²

As observed, Baker claims that his previous conclusions on Bullinger have remained unchanged and he reiterates the covenant is a pervasive motif in Bullinger's theology.

More recently, in 2004, Swiss theologian Emidio Campi wrote his article “Heinrich Bullinger und seine Zeit” from a church-historical perspective to make researchers more aware of the need to pay increased attention to Bullinger's social-cultural and ecclesiastical context and his contribution to the development of what it became covenant theology.¹³ One of the aspects Campi highlights is the role of Bullinger as a preacher and pastor. Campi argues that because of Bullinger's pastoral emphasis, it is not a coincidence that he used the sermon structure – and not a systematic presentation – for writing *The Decades*.¹⁴

¹¹ J. Wayne Baker, “Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect,” *The Sixteenth Century Journal*, v. XXIX, n. 2 (Summer, 1998), 359-76. Cf. Bierma, “The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy,” 455. In regard to Baker's argument that there are two streams in the Reformed tradition, Bierma states, “The differences between these two traditions were rooted in different understandings of the covenant. Calvin regarded the covenant as a divine pledge or promise, a unilateral testament. Bullinger understood it as a mutual pact, a bilateral agreement that included not only God's promises but also certain conditions which the human partner was obligated to fulfill. These two views of covenant were closely related to different doctrines of predestination: Calvin's unilateral testament was linked theologically to absolute double predestination, Bullinger's bilateral covenant to election only.” Although there is no space for discussing this issue here, I must clarify that I reject Baker's position in favor of one single general Reformed tradition.

¹² Baker, “Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect,” 376.

¹³ See Emidio Campi, “Heinrich Bullinger und seine Zeit.” *Zwingliana* XXXI (2004): 7-35.

¹⁴ Campi, “Heinrich Bullinger und seine Zeit,” 19.

A closer study of Bullinger's *De testamento* and *The Decades*¹⁵ raises the question of whether the covenant motif indeed constitutes a central principle in Bullinger's theology since the aforementioned works show that Baker and McCoy perhaps overgeneralized their case. This assessment allows me to defend the thesis of this paper that the covenant motif does not really seem to be a guiding and unifying principle – at least explicitly and consistently – in Bullinger's theology. Although Bullinger discusses the doctrine of the covenant in *De testamento* and *The Decades*, such discussion is limited insofar that outside of his treatise *De testamento*, Bullinger's discussion of the covenant seems not to be emphasized. This suggests that probably Baker and McCoy's thesis that the covenant is a pervasive and organizing principle in Bullinger's theology must be discarded, or at least, significantly modified. Even so, while it is true that Bullinger started the discussion of the doctrine of the covenant in a very particular sense, he does not seem to develop it under covenantal terms as did Johannes Cocceius (1603-1669) or in a consistent manner.¹⁶ Taking this into consideration, I offer a brief analysis of *The Decades* and some statistics regarding covenant terminology in order to provide further evidence against the Baker and McCoy's thesis.

In this respect, to demonstrate the thesis of this paper, I will briefly explore Bullinger's notion of the covenant in light of his treatises *De testamento* and *The Decades*. In Part II, against the Baker and McCoy's thesis, I will expound a series of arguments of why the covenant motif cannot be an organizing/principal principle in Bullinger's theology. Finally, I will make a concluding remark summarizing the findings of this study.

1. THE COVENANT MOTIF IN BULLINGER'S THEOLOGY

It is worth noting that Bullinger did not develop his doctrine of the covenant from scratch. First, Bullinger embraced, continued, and developed further the study of the covenant done by his mentor Ulrich Zwingli (1484-1531).¹⁷

¹⁵ Henry Bullinger, *The Decades*, ed. Thomas Harding (Cambridge: University Press, 1849-52).

¹⁶ Muller, "Review of *Fountainhead of Federalism*," 90. In this respect Muller writes: "Cocceius' theology is, certainly, the first fully federal system inasmuch as its structure focuses on the historical paths of the covenant of works and the covenant of grace – and it is certainly the result of Cocceius's work that much subsequent Reformed theology ... evidences a profound interest in covenant as central to theological system."

¹⁷ See Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 15, 35-37. Bierma writes: "It is our judgment, then, that there were no fundamental differences in the conception of the covenant in the major first-generation (Zwingli) and second-generation (Musculus, Bullinger, Calvin) Reformed theologians who dealt with the doctrine. All of these figures were contending with a common opponent – the rival covenant theology of the Anabaptists." (61). Cf. Baker, *Bullinger and the Covenant*, 15-18. See also Dowey, "Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, Schematic," 42; Peter A. Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (PhD diss., Westminster Theological Seminary, 1985), 113.

Second, the covenant was also a known theme in the early Church Fathers.¹⁸ Therefore, the covenant terminology was not new for the reformers since such terminology is also “found in various formulations of the medieval scholastic doctrine of grace.”¹⁹ Taking into account these two preliminary reasons, one should not forget that the covenant motif was not a new approach or theme introduced by sixteenth-century Reformed theologians, but it has always belonged to the Christian faith.

In his 1998 article, Baker claims that Bullinger in his early years of life-work – during the first fifteen years from 1525-1540 – gave importance to the covenant discussion: five manuscripts, three letters, and four published texts. By the time *De testamento* was published in 1534, Baker argues that many of Bullinger’s central ideas of the covenant had previously been written.²⁰ For Baker, it seems that Bullinger’s in-depth exploration of the covenant not only started before *De testamento* but continued after its publication. For instance, Baker openly suggests that the exploration of the covenant doctrine continued in *De scripturae sanctae autoritate, finitate et absoluta perfectione* (1538), *De omnibus sanctae scripturae libris, eorumque praestantia et dignitate* (1539), *De origine erroris libri duo* (1539), *The Evangelical Churches Are Neither Heretical nor Schismatic but Clearly the Orthodox Churches of Jesus Christ* (1552), and *Summa of the Christian Religion* (1556).²¹ As one observes, the references to the covenant seem to be, for Baker, clear proofs of the centrality of the covenant motif in Bullinger’s theology. Although such proofs are useful to discover the role that the covenant plays in Bullinger’s theological thought, a closer view of Bullinger’s approach to the doctrine of the covenant becomes necessary to avoid overstatements.

In regard to Bullinger’s notion of the covenant, studying *De testamento* plays an important role. *De testamento* is a brief theological treatise in which Bullinger discusses his understanding of God’s covenant with humanity, in particular the seed of Abraham, and how such a covenant is connected to the Christian faith since throughout the covenant God lets His people know the true religion. The treatise’s outline can be divided into five parts: (1) the introduction – where Bullinger adopts the translation of “foedus” as covenant based on Genesis 17:1-14; (2) the conditions of the covenant – where Bullinger speaks of God as both offering His promises and establishing the conditions humanity

¹⁸ Cf. Bierma, *Olevianus’s Covenant Theology*, 168. Among the Church Fathers Bierma mentions are Irenaeus, Tertullian, and Augustine. All of them “appealed to the covenant idea to support, for various reasons, the basic unity of the Old and New Testament.”

¹⁹ Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 169.

²⁰ Baker, “Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect,” 360-61.

²¹ Cf. see footnotes 13 and 16 in Baker, “Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect,” 362-63.

must fulfill: faith and obedience; (3) the duration of the covenant; (4) the signs of the covenant; and (5) the connection between the covenant and Christian faith – where Bullinger proceeds to argue that the true worship of God and the covenant are interconnected.²²

One may conclude that throughout Bullinger's *De testamento* the covenant seems to be a key motif. In this sense, Bullinger discusses five major theological assertions regarding his understanding of the covenant: (a) there is one single and eternal covenant;²³ (b) there is a bilateral dimension of the covenant: in its broader sense the covenant is unilateral, but it also has a bilateral dimension. God has established "conditions" – i.e. God's demands and human responsibilities – that humanity must accept;²⁴ (c) the covenant permeates all Scripture since this is the record of the covenant;²⁵ (d) sacraments play a role in the covenant: the old sacraments of the covenant (circumcision and the Passover) were replaced by Christ with baptism and the Eucharist;²⁶ and (e) the covenant exists since creation: the Christian faith is the essence of the covenant that was first made with Adam.²⁷

In some sense, after observing the development of the covenant doctrine in *De testamento*, one might observe certain innovation compared to earlier proposals. Such an innovation in Bullinger's theological thought would lead Baker and McCoy to establish Bullinger as the father of federal theology and thus arguing that the covenant is a central principle in his theology.²⁸ In this respect Baker appropriates von Korff's position:

Following a brief reconstruction of Zwingli's idea of the covenant, Korff states that although Bullinger appropriated and developed Zwingli's ideas, Bullinger was nevertheless the first true covenant theologian and the pervasive influence on the origins and development of Dutch theology.²⁹

Now, it seems to me that such an innovation appears to be limited in the sense that although Bullinger showed a development from Zwingli's understanding of the covenant (e.g. the bilateral dimension of the covenant), he did not depart from Zwingli's notion of the covenant in a broad sense (e.g. the unity and

²² Bullinger, *De testamento*, in McCoy and Baker, *Fountainhead of Federalism*, 137.

²³ Bullinger, *De testamento*, in McCoy and Baker, *Fountainhead of Federalism*, 101, 104. For Bullinger, the different covenants celebrated in Scripture do not represent a different covenant, but different administrations of the single and eternal covenant. Cf. 120, 123, 128.

²⁴ Bullinger, *De testamento*, in McCoy and Baker, *Fountainhead of Federalism*, 108-11.

²⁵ Bullinger, *De testamento*, in McCoy and Baker, *Fountainhead of Federalism*, 112-13.

²⁶ Bullinger, *De testamento*, in McCoy and Baker, *Fountainhead of Federalism*, 130-32.

²⁷ Bullinger, *De testamento*, in McCoy and Baker, *Fountainhead of Federalism*, 134-37.

²⁸ Cf. McCoy and Baker, *Fountainhead of Federalism*, 12.

²⁹ Baker, *Bullinger and the Covenant*, xxiv-xxv.

continuity of the covenant).³⁰ It would be a serious mistake to strongly contrast Zwingli's and Bullinger's views of the covenant as two opposite perspectives.

Baker makes stronger claims when he argues that during the second period of 1540-1560, Bullinger heavily employed the covenant motif. In this respect, he writes:

In the middle two decades of his ministry, Bullinger continued to make heavy use of the covenant idea. He briefly deals with the covenant doctrine in two of his commentaries on the gospels, on Matthew in 1542, where he affirmed the eternal covenant and referred his reader to *De testamento*, and on Luke in 1546. In the 1550s, Bullinger used the covenant theme liberally. Three major works of the 1550s in which the notion of the covenant is quite prominent are his *Decades* of 1549-1551, his *Summa* of 1556, and his *Catechism* of 1559.³¹

From these assertions, one concludes that Baker seems to suggest the centrality of the covenant motif in *The Decades*, *Summa of Christian Religion*, and the *Catechism*. In that regard, Baker's claim that "*The Decades* do evidence considerable interest in the covenant"³² becomes a controversial statement. Unlike *De testamento*, arguing *The Decades* has the covenant as its central motif can be disputed. Baker claims that the covenant motif is the principle "that ties *The Decades* together."³³ Like Baker, Geerhardus Vos also believed that *The Decades* was structured completely by the covenant motif.³⁴ Muller and Bierma, nevertheless, would not agree with such an assertion. I concur with them. In fact, Baker's position is clearly contradictory when he writes that in *The Decades* "it should be clear that the covenant is the sub-structure or substratum of the entire fifty sermons," although "there is no sermon devoted entirely to the covenant."³⁵

Finally, the 1561-1575 period of Bullinger's lifework is significant for this paper's thesis because it was during this period that the *Second Helvetic Confession* (1561) was composed – a text where the covenant is rarely discussed. The reason for this situation, Baker argues, is that Bullinger wanted to promote church unity during that time and establishing the covenant motif as an organizing principle in this *Confession* would be problematic.³⁶ Even if

³⁰ For those who are interested in the nuanced differences between Bullinger and Zwingli, please see Andrew A. Woolsey, *Unity and Continuity in Covenantal Thought: A Study in the Reformed Tradition to the Westminster Assembly* (Grand Rapids: Reformation Heritage, 2012); Emidio Campi and Peter Opitz, eds., *Heinrich Bullinger: Life, Thought, Influence* (Zurich: Theologischer Verlag, 2009).

³¹ Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," 362.

³² Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," 364.

³³ Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," 364.

³⁴ Vos, *Redemptive History and Biblical Thought*, 36.

³⁵ Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," 366.

³⁶ Baker, "Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect," 368.

Baker were right with his suggestion, this does not justify the lack of emphasis on the covenant motif in the *Helvetic Confession*.³⁷ Instead, the de-emphasis of the covenant theme in such an important document is not an isolated situation. It probably reflects that, for Bullinger, the covenant motif, as Dowey believes, was simply one of the three major themes in which he was interested.

2. THE COVENANT MOTIF AS A CENTRAL/GUIDING/ ORGANIZING PRINCIPLE

Based on the corpus selected in this essay, *De testamento* and *The Decades*, I believe Baker and McCoy's thesis that the covenant constitutes a pervasive and central motif in Bullinger's theology must be modified. In fact, it seems that out of the discussions found in *De testamento*, the covenant does not serve as the unifying, and even less, the central/guiding/organizing principle in the rest of Bullinger's theology. In this respect, the position defended by García-Archilla, Muller, Bierma, and Dowey regarding this issue seems to be correct. Let me explain why I oppose Baker and McCoy's position and develop further some of the arguments previously given.

2.1 *Limited Discussion of the Covenant Theme*

If Baker and McCoy's thesis is right, one would expect that the discussion of the doctrine of the covenant would be extensive enough to allow readers to appreciate Bullinger's emphasis on the theme. Nonetheless, Bullinger's discussion of the covenant is rather scarce. With the exception of his treatise *De testamento*, in-depth discussions of Bullinger's doctrine of the covenant are limited, at least explicitly, and hard to find. Since Bullinger's *The Decades* can be considered his theological masterpiece,³⁸ it is important to take this into account for the purpose of this essay. It is difficult to affirm, without any doubt, that the covenant constitutes a central motif in *The Decades*. Most of the evidence suggests otherwise.

As a point of departure, I mention the preliminary results Bierma offers when he cites around twenty references to the covenant in *The Decades*. One must note that almost all such references occur in the context of sermons 3.6, "Of the Sacraments of the Jews," 3.8, "Of the Use or Effect of the Law of God," and 5.7, "Of Sacraments."³⁹ On the one hand, taking into account the

³⁷ Readers might compare this situation with Ursinus' Large Catechism and the Heidelberg Catechism.

³⁸ Cf. Dowey, "Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, Schematic," 52. He writes, "Bullinger's *Decades*, a major Reformation classic, is unchallengeable as his most full bodied and comprehensive theological work, containing the richness of his scholarship, gathering together themes of all his major writings up to that time, and exhibiting the churchly purpose of being a theological book source for pastors to aid them in the preparation of sermons."

³⁹ See Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 35-40.

length of the sermons themselves and the book itself, Bullinger's references to the covenant are limited in number, although there could be implicit references to the covenant as well. On the other hand, the limitation of the discussion is also reflected in the scope of the theme. In that regard, Bierma argues that such references to the covenant were related basically to two major areas of discussion: the sacraments or redemptive history.⁴⁰ Therefore, Bullinger's scope of the covenant discussion seems to be rather narrow.

To support my claim about the limitation in scope of Bullinger's discussion in *The Decades*, I offer the following tables which collect data from *The Decades*. The methodology used in these tables consisted of counting the number of times the word "covenant" appears in each sermon. Despite the usefulness of these data, these numbers do not take into account the indirect references to the covenant made by Bullinger. The frequency breakdown is as follows:

THE THIRD DECADE

Sermon Number	Topic of the Sermon	Number of Times "Covenant" is Used
I	Of the Fourth Precept of the Second Table	6 ⁴¹
II	Of the Lawful Use of Earthly Goods	0
III	Of Patience, Calamities, and Miseries	1 ⁴²
IV	5 th and 6 th Precepts of the Second Table	2 ⁴³
V	Of the Ceremonial Law of God	7 ⁴⁴
VI	Of the Sacraments of the Jews	21 ⁴⁵
VII	Of the Judicial Laws of God	0
VIII	Of the Use or Effect of the Law of God	10 ⁴⁶
IX	Of Christian Liberty, and of Offenses	1 ⁴⁷
X	Of Original and Actual Sin	4 ⁴⁸

⁴⁰ Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 36.

⁴¹ Bullinger, *The Decades*, 3.1: 29, 40, 41, 42. Citations from *The Decades* show the following pattern: Decade number. Sermon number: Page number.

⁴² Bullinger, *The Decades*, 3.3: 72.

⁴³ Bullinger, *The Decades*, 3.4: 111, 114.

⁴⁴ Bullinger, *The Decades*, 3.5: 126, 145, 153, 154, 155.

⁴⁵ Bullinger, *The Decades*, 3.6: 168, 169, 172, 174, 176, 205, 209, 217.

⁴⁶ Bullinger, *The Decades*, 3.8: 258, 269, 285, 293, 294, 296, 299.

⁴⁷ Bullinger, *The Decades*, 3.9: 341.

⁴⁸ Bullinger, *The Decades*, 3.10: 389, 390, 398.

THE FIFTH DECADE

Sermon Number	Topic of the Sermon	Number of Times “Covenant” is Used
I	Of the Holy Catholic Church	2 ⁴⁹
II	Of the Unity of the Church	5 ⁵⁰
III	Of the Ministry and the Ministers of God’s Word	0
IV	Of Calling unto the Ministry of Word of God	3 ⁵¹
V	Of Prayer	0
VI	Of Sacramental Signs	13 ⁵²
VII	Of Sacraments	15 ⁵³
VIII	Of Baptism	20 ⁵⁴
IX	Of the Lord’s Holy Supper	3 ⁵⁵
X	Of the Institutions of the Church	1 ⁵⁶

Although Bierma’s data focus exclusively on the Third and Fifth Decades, his thesis seems to be correct. For instance, in the First, Second, and Fourth Decades Bullinger shows little explicit interest in the covenant motif if one compares Bullinger’s employment of such a motif in the Third and Fifth Decades with the way he approaches the sacraments and salvation history. Besides, as shown in the tables, the term “covenant” appears explicitly with the following frequency: three times in the First Decade, ten times in the Second Decade, fifty-two times in the Third Decade, five times in the Fourth Decade, and sixty-two times in the Fifth Decade. Because of such a scarcity of the covenant reference throughout the whole material, one might observe, and

⁴⁹ Bullinger, *The Decades*, 5.1: 18, 37.

⁵⁰ Bullinger, *The Decades*, 5.2: 71, 73, 83.

⁵¹ Bullinger, *The Decades*, 5.4: 149, 154.

⁵² Bullinger, *The Decades*, 5.6: 231, 238, 245, 253, 280, 289.

⁵³ Bullinger, *The Decades*, 5.7: 294, 295, 311, 318, 320, 321, 323, 333, 345.

⁵⁴ Bullinger, *The Decades*, 5.8: 366, 372, 374, 376, 377, 378, 383, 387, 389, 395, 398, 399.

⁵⁵ Bullinger, *The Decades*, 5.9: 427, 441, 477.

⁵⁶ Bullinger, *The Decades*, 5.10: 478.

thus conclude, that the covenant motif does not seem to be the central concept which unifies and organizes *The Decades*. On the contrary, the covenant seems to be just one of the significant themes in this collection of sermons. Such a fact makes the covenant discussion limited in *The Decades*. And as *The Decades* is considered Bullinger's magnum opus, if the covenant in this work is not clearly and undoubtedly emphasized, it is difficult to continue supporting Baker and McCoy's thesis in general terms.

2.2 *Inconsistency of the Covenant Discussion*

Besides the limitation in scope of the covenant theme, Bierma has noticed that the covenant motif should have appeared in some places in Bullinger's theological thought, but Bullinger does not develop the covenant theme there. Discussing Bullinger's *Summa of the Christian Religion*, Bierma argues that Bullinger did not develop the covenant motif in areas one should expect, such as the law, grace and justification, faith and the gospel, and good works. Since *Summa* is a summary of *The Decades*, this situation can also be applied to this collection of sermons as well.⁵⁷ This situation clearly raises the issue of inconsistency. Why did Bullinger discuss the covenant in some parts, such as the sacraments and redemptive history, and not in other places as Bierma has suggested? A simple answer could be that arguing that the covenant constitutes a guiding principle in Bullinger's theology is perhaps an overstatement. This presupposes certain consistency in the theological discussion of the covenant. Dowey suggests that probably Baker overgeneralizes his claims. He writes:

My own suggestion is that it may be Baker's consuming interest in both theological and political federalism that leads him to be less concerned with the problems of Bullinger's thought as a whole, and overly concentrated on a single theme of subsequent great influence.⁵⁸

On a similar note, Muller also thinks Baker and McCoy's thesis is an overstatement and suggests that perhaps the reason behind that is their assumption of a "federalist vs. predestinarian" framework, which affects their conclusion.⁵⁹

⁵⁷ Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 143. Cf. Dowey, "Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, Schematic," 54.

⁵⁸ Dowey, "Heinrich Bullinger as Theologian: Thematic, Comprehensive, Schematic," 46.

⁵⁹ Muller, "Review of *Fountainhead of Federalism*, 90. He writes: "The discussion of later federal theology also partakes artificial separation of federalists from predestinarian Calvinists coupled with a view, characteristic of much older scholarship but now subjected to significant criticism, of predestinarian as a rationalistic element in Reformed theology somehow in tension with the federal perspective. Granting the presence of a covenantal perspective together with a strongly enunciated doctrine of double predestination in such thinkers as Ursinus, Olevian, Perkins, Fenner, and Gomarus,

Without downplaying the conclusions provided by Dowey and Muller, I think Bullinger’s lack of attention to the covenant in some important places probably happened because of his lack of consistency when discussing the doctrine of covenant in a broader sense. For instance, Bullinger appealed to the covenant motif and employed it in order to explain redemptive history from the creation until Christ, but his theological discussion was not permeated by the covenant.⁶⁰ Let’s look at these tables again to note this aspect.

THE FIRST DECADE

Sermon Number	Topic of the Sermon	Number of Times “Covenant” is Used
I	Of the Word of God	0
II	Of the Word of God: To Whom and to What End	0
III	Of the Sense and Right Exposition of the Word of God	0
IV	Of True Faith	2 ⁶¹
V	That There Is One Only True Faith	0
VI	That Faithful Are Justified by Faith	1 ⁶²
VII	First Articles of the Apostles’ Creed	0
VIII	Latter Articles of the Apostles’ Creed (I)	0
IX	Latter Articles of the Apostles’ Creed (II)	0
X	Of the Love of God and Neighbor	0

it becomes virtually impossible to argue a tension or indeed, to claim either with McCoy and Baker that covenantal theology “blunted” or softened the rigid predestinarianism of the Reformed or, as others have tried to claim, that the doctrine of predestination somehow overcame the less-rigid and less-rationalistic impulse of federalism.”

⁶⁰ Cf. Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 150.

⁶¹ Bullinger, *The Decades*, 1.4:94.

⁶² Bullinger, *The Decades*, 1.6:110.

THE SECOND DECADE

Sermon Number	Topic of the Sermon	Number of Times "Covenant" is Used
I	Of Laws, the Law of Nature and of the Law of Men	0
II	Of God's Law and the First Two Commandments of the First Table	6 ⁶³
III	Of the Third Precept of the Ten Commandments	1 ⁶⁴
IV	Of the Fourth Precept of the First Table	0
V	Of the First Precept of the Second Table	0
VI	Of the Second Precept of the Second Table	0
VII	Of the Office of the Magistrate	1 ⁶⁵
VIII	Of the Office of the Judge	0
IX	Of War	0
X	Of the Third Precept of the Second Table	2 ⁶⁶

THE FOURTH DECADE

Sermon Number	Topic of the Sermon	Number of Times "Covenant" is Used
I	Of the Gospel	1 ⁶⁷
II	Of Repentance	1 ⁶⁸
III	Of God and The Knowledge of God	0
IV	Of God's Predestination	0
V	Of Adoring the Only True God	1 ⁶⁹
VI	Of Christ True and Very God	0
VII	Of Christ, King and Priest	0
VIII	Of the Holy Ghost	2 ⁷⁰
IX	Of Good and Evil Spirits	0
X	Of the Reasonable Soul of Man	0

⁶³ Bullinger, *The Decades*, 2.2: 211, 212, 215, 222, 226.

⁶⁴ Bullinger, *The Decades*, 2.3: 246.

⁶⁵ Bullinger, *The Decades*, 2.7: 344.

⁶⁶ Bullinger, *The Decades*, 2.10: 415, 419.

⁶⁷ Bullinger, *The Decades*, 4.1: 25.

⁶⁸ Bullinger, *The Decades*, 4.2: 64.

⁶⁹ Bullinger, *The Decades*, 4.5: 232.

⁷⁰ Bullinger, *The Decades*, 4.8: 318, 319.

As noted, sporadic mentions of the covenant in a sermon such as faith and the gospel, for example, or in his sermons about the Law are not enough to claim that Bullinger's discussion of the covenant is consistent throughout those sermons, even less in *The Decades*. Baker and McCoy must admit that such inconsistency makes their position more difficult to defend. The previous tables showed the dissimilarity of the covenant discussion in these three volumes.

2.3 No Covenantal Terms in the Covenant Discussion

Bullinger does not write *De testamento* or *The Decades* using covenantal terms (e.g. the covenant of grace, the covenant of works, etc.). This argument was mentioned briefly by Bierma when claiming that, similar to Olevianus's case, Bullinger organized his theology in creedal not covenantal terms.⁷¹ The question of the form of Bullinger's theology is simple yet significant. In that regard, there are two noteworthy aspects to highlight in *The Decades*.

First, Bullinger offers significant material – a total of fifty sermons – which contain valuable theological assertions, but it seems that his theological discussion flows mainly from catechetical preaching. This situation suggests an exploratory approach to the topics discussed, including the covenant doctrine. In this sense, Campi suggests that Bullinger probably avoided writing *The Decades* in a systematic fashion due to his pastoral interest in preaching, teaching, encouraging, and comforting the Christians of his times.⁷² This suggestion seems to be sound, having in mind Bullinger's interests and his emphasis on the preaching of the gospel.

Second, Bullinger organizes *The Decades* following a creedal theological pattern. Along with the idea that in *The Decades* Bullinger's theology flows from catechetical preaching, the pattern developed by Bullinger in those sermons is mainly creedal following general catechetical elements. A quick review of Bullinger's sermons and their content will soon reveal that he used a fourfold creedal pattern, which is significant for his preaching-focused discussions: The Apostles' Creed (Vol. I), The Ten Commandments (Vol. II-III), The Lord's Prayer (Vol. IV), and Christian Sacraments (Vol. V). Such a credal framework has put some limitations in the way by which we can interpret Bullinger and his use of the covenant motif in his theological thought.

It can be argued, however, that it was not necessary for Bullinger to develop his discussion of the covenant under covenantal terms in order to be

⁷¹ Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 146.

⁷² Campi, "Heinrich Bullinger und seine Zeit," 19. In this respect, Campi writes: "Schon der Sachverhalt, dass Bullinger mit den Dekaden keine streng systematische Darstellungsform, sondern die Form von Lehrpredigten gewählt hat, zeigt einen wichtigen Zug seiner Theologie, die im Wesentlichen keine anderen Ziele verfolgte als eine Predigt und im Lehren (docere), Ermutigen (hortari) und Trösten (consolari) bestand."

the father of federal theology. Although this could be true, it is so in a very limited sense – that Bullinger could be a precursor of federal theology, but never “the father” as we understand the term. For defending Baker’s thesis about the covenant as the central motif in Bullinger’s theology, the covenantal structure becomes an important issue. Without such a structure, the position which defends the centrality of the covenant motif in Bullinger’s theology will always be weak.

2.4 Lack of Full Integration of the Covenant Motif

The last argument I offer against Baker and McCoy’s thesis is that Bullinger slightly integrated his doctrine of the covenant into the rest of his theological thought. Although Bullinger approached the covenant in some of his published works as Baker and McCoy argue, Bullinger’s discussion of this doctrine does not permeate, in a significant way, his theology as a whole. “To be sure, covenant is a pervasive theme in Bullinger’s social and political thought, but it does not dominate or permeate his systematizations of doctrine,” Bierma correctly writes.⁷³ The first part of my argument is that the covenant must first permeate Bullinger’s theology in order that one can appreciate a full integration of the covenant motif in his theological thought. If there is a limitation of scope and consistency in the discussion of the covenant doctrine, it would be hard to find a full integration of such a motif in the discussion. In fact, this aspect might confuse some readers in thinking that Bullinger’s employment of the covenant motif in Scripture is in some sense a proof that the covenant seems to be a guiding principle in Bullinger’s theology, as McCoy and Baker claim. Although both areas are closely related, they are nevertheless different. What Baker and McCoy interpret as a pervasive repetition of the covenant in Bullinger’s theology can be explained as one of Bullinger’s rhetorical strategies (as a humanist) to invite his readers to pay closer attention to the doctrine of the covenant. I believe Bullinger never reached a degree of development of the covenant doctrine such as Cocceius did.

CONCLUDING REMARKS

Having tested Baker and McCoy’s thesis that Bullinger’s doctrine of the covenant is an organizing and central principle in most of his published works (especially in *The Decades*), one arrives at the conclusion that their thesis is not totally accurate. One might observe that Bullinger cannot be considered a federal or covenant theologian in the narrow sense of the term. Although Baker and McCoy locate Bullinger as first in the line of covenantal theology, it is indeed too early. Bullinger is clearly an innovative theologian by developing Zwingli’s notion of the covenant and paying attention to the doctrine itself in a

⁷³ Bierma, *German Calvinism in the Confessional Age*, 147.

very singular sense. However, his development of the covenant motif is rather exploratory, in some places even inconsistent. Without resting on his merits as a Reformed theologian, Bullinger's approach to the covenant required more development and integration to his theological thought. Therefore, the quest for the true father of federal theology must be located much later during this period. It seems that Bullinger, rather than the father of covenant theology, is perhaps the forerunner of federal theology.

RESUMO

Este artigo apresenta estatísticas das *Décadas* de Heinrich Bullinger com uma breve análise como evidência de que Bullinger deve ser entendido como o precursor, não o pai, da teologia federal, visto que a sua discussão da doutrina do pacto é limitada, inconsistente, exploratória e pouco integrada com o restante do seu pensamento teológico.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia do pacto; Doutrina do pacto; Henrique Bullinger; História do cristianismo; Reforma Protestante; Teologia de Bullinger; *As Décadas*.

RESENHA

*Allen Porto**

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2015. 128 p.

O trabalho de analisar uma cultura, ou pelo menos aspectos dela, é denso e desafiador. Mas é possível fazer profundas análises em argumentos pequenos, se comparados às grandes obras de teoria social. Esse é o caso de *Sociedade do cansaço*, um pequeno ensaio com muitos insights sobre a cultura contemporânea e com muitas possibilidades de aplicação para o ministério cristão.

Byung-Chul Han é um filósofo sul-coreano cuja formação acadêmica se deu em filosofia, literatura alemã e teologia na Alemanha. É professor de Filosofia e Estudos Culturais na Universidade de Artes de Berlim e possui diversos ensaios publicados em português, como *A agonia de Eros*, *Sociedade da transparência*, *O desaparecimento dos rituais*, *Sociedade paliativa* e *No enxame*. Embora tenha formação em teologia pela Universidade de Munique, deve-se destacar que suas obras não possuem uma perspectiva centrada no evangelho, apontando para a redenção em Cristo.

Ainda assim, o seu trabalho pode proporcionar boas percepções sobre as nuances do *Zeitgeist* e informar os cristãos sobre pecados e ídolos que devem ser identificados e desafiados sob a luz da Palavra de Deus. *Sociedade do cansaço* contribui nesse sentido.

O argumento central da obra aponta para a realidade de exaustão e esgotamento em que vivem as pessoas do nosso tempo. Byung-Chul Han defende a tese de que experimentamos novas dinâmicas sociais que nos fizeram sair da sociedade da obediência e controle para uma sociedade do desempenho. Essa sociedade do desempenho é marcada por uma positividade tóxica que nos

* Mestre em Teologia Sagrada (STM) pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ) e pastor na Primeira Igreja Presbiteriana de Barretos (SP).

impela à prática de autoexploração constante. O resultado final é a vivência do cansaço que se expressa na paisagem neuronal contemporânea: síndrome de burnout (esgotamento), TDAH, depressão e ansiedade, dentre outros fenômenos em evidência hoje. Sua tese é desenvolvida ao longo de sete pequenos capítulos ou seções, descritas a seguir.

O ensaio tem início com a descrição da “Violência neuronal”. Nessa primeira seção, o autor busca demonstrar a mudança do paradigma bacteriológico ou viral para um paradigma neuronal – as doenças em evidência no nosso tempo são de outra categoria, como mencionado no parágrafo acima. Ele afirma que “o século passado foi uma época imunológica”,¹ com divisões claras entre dentro e fora – marcada pela estranheza –, mas a vivência contemporânea é diferente: em lugar da alteridade e estranheza, entrou a diferença, que não promove reação imunológica. A ênfase passada era marcada pela negatividade, enquanto os traços contemporâneos são de positividade. É nesse cenário que se estabelece a violência neuronal – uma violência da positividade que se manifesta na “superprodução, superdesempenho ou supercomunicação”. Violência neuronal pode ser entendida como essa pressão desproporcional que gera o panorama de patologias contemporâneas de natureza neuronal (TDAH, síndrome de burnout, ansiedade e depressão, para citar algumas). Mais à frente ficará estabelecido de que tipo de pressão se está falando – dinâmicas de autoexploração e cobrança desproporcional com base em uma positividade tóxica que, em jargão popular, vende a ideia de que podemos alcançar todos os nossos sonhos, atingir todo o nosso potencial ou ser o que desejamos. Todo o discurso positivo, na verdade contribui para a sobrecarga do indivíduo – uma violência autoinfligida.

O autor segue o seu argumento, levando-nos para “Além da sociedade disciplinar”. Nessa seção do ensaio, ele busca demonstrar outra mudança de paradigma. Não apenas saímos de um modelo imunológico para um neuronal, como saímos de uma sociedade disciplinar para uma sociedade do desempenho. Aqui ele faz referência a Michel Foucault e a sua descrição de uma sociedade disciplinar. Esse modelo social era marcado por quartéis, hospitais, escolas, asilos, presídios e fábricas. Mas a paisagem social contemporânea possui outros centros de atenção: “academias de fitness, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética”. Aqui, novamente, Byung-Chul Han destaca a transição da negatividade para a positividade, indicando que tal transição manteve a realidade do dever, porém não mais submetido a um censor externo, e sim interno: “O sujeito de desempenho encontra-se em

¹ A leitura da obra em formato digital, em um serviço de assinatura de livros, impede a identificação exata da página no formato impresso do livro. No entanto, cada parágrafo que segue trata de uma seção do livro, cujo título é apresentado logo no início do parágrafo. Isso deve auxiliar, minimamente, na identificação das citações entre aspas.

guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada”. Desse modo, agora é o próprio sujeito que, movido pela positividade do lema “Yes, we can”, torna-se explorador de si mesmo.

A terceira seção do ensaio se chama “O tédio profundo”. O autor agora passa a destacar a mudança na economia da atenção. Segundo Han, nossa sociedade é marcada pelo excesso de “estímulos, informações e impulsos”. É a época do multitarefa, que representa a dispersão do foco e da atenção. Nossa época tende a ver essa dinamicidade como algo positivo, mas Han sugere que são os animais que precisam da atenção dividida, sem a capacidade de desenvolver um aprofundamento contemplativo. Nesse cenário de superestimulação, desenvolve-se uma intolerância para com o tédio. Mas o custo disso é alto, posto que o tédio é importante para o processo criativo e para o desenvolvimento cultural.

O capítulo quatro, chamado “Vita activa”, recebe esse nome fazendo referência à filósofa Hannah Arendt. Vida ativa contrasta com vida contemplativa, mas Arendt propõe uma interpretação positiva da ação. O problema, descreve a filósofa, é que a dimensão ativa se perdeu na modernidade, e agora o homem é passivo diante da lógica e ritmo da vida no trabalho. Han descreve que a sociedade contemporânea não funciona exatamente assim, no sentido de que ainda há uma atividade no apego à individualidade e ao ego. Nesse sentido, para Han “o animal laborans pós-moderno (...) é hiperativo e hiperneurótico”. O eu pós-moderno, em seu isolamento, está perdido em um mundo de transitoriedade. A isso se responde com “hiperatividade, com a histeria do trabalho e da produção”.

“Pedagogia do ver” é a próxima seção. Para Han, é necessário um resgate da vida contemplativa, e esse resgate passa por uma reorientação da resposta oferecida aos estímulos. Aqui o autor descreve a paisagem emocional, estabelecendo diferenciações entre ira (que demanda pausa) e irritação (característica do nosso tempo), medo (que se refere a um objeto específico) e angústia (que diz respeito ao ser). Em uma sociedade tão positiva, a angústia e o luto perdem lugar. Para Han, a sociedade de desempenho perdeu a capacidade de estabelecer um centro de soberania que lhe permita não agir como máquina, simplesmente reagindo ao mecanismo ou aos estímulos.

O penúltimo capítulo trata do “caso Bartleby”. Aqui a referência é ao conto de Herman Melville, “Bartleby, o escrivão”. Han propõe uma “leitura patológica” da história. Segundo Han, o conto, ambientado em um escritório de Wall Street, trata da sociedade disciplinar. Os sofrimentos descritos de Bartleby ainda não são os da categoria contemporânea de autoexploração. Han discorda da interpretação proposta pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, afirmando que este “problematicamente (...) eleva Bartleby a uma figura metafísica de pura potência” e não “leva em consideração a mudança da estrutura psíquica da atualidade”. Agamben tem uma interpretação mais positiva da história,

enquanto Han sugere algo negativo. A história de Bartleby, para o autor, não tem esperança messiânica. Embora descreva algo da sociedade disciplinar, é uma história que aponta para o esgotamento.

Finalmente, o autor encerra seu ensaio falando da “Sociedade do cansaço”. Agora trata do uso de substâncias para a melhoria da performance humana – que Han chama de *doping*. Essa prática é uma consequência do complexo fenômeno que envolve mentalidade e estilo de vida da sociedade de desempenho. Ela busca lidar com o cansaço que tomou conta dos indivíduos. Para Han, “o excesso da elevação do desempenho leva a um infarto da alma”. O autor faz contraste entre esse cansaço e aquele descrito por Peter Handke – um cansaço benéfico, comunitário e inspirador. Han remete o leitor ao Sabah, e descreve como Deus deu ao sétimo dia o caráter de sagrado. Curiosamente, Han apresenta a sociedade desse cansaço como uma alternativa ao cansaço contemporâneo, da vida ativa.

O livro ainda possui dois anexos. O primeiro, chamado “Sociedade do esgotamento”, começa tratando da insuficiência do paradigma freudiano para compreender a psique do homem contemporâneo. Para Han, o modelo de Freud lida com o homem da sociedade disciplinar. O homem da sociedade de desempenho, no entanto, demanda outro modelo operacional: “Se o inconsciente estivesse necessariamente ligado com a negatividade da negação e da repressão, o sujeito de desempenho neoliberal já não teria inconsciente”. A proposta de Freud teria alguma relação com a visão kantiana de uma consciência moral ameaçadora. O autor afirma que o homem contemporâneo experimenta uma crise de gratificação que, combinada com o excesso de positividade, gera um estado de desgaste ou esgotamento. “O burnout (...) é a consequência patológica de uma autoexploração”.

“Tempo de celebração – a festa numa época sem celebração” é o último anexo. Han descreve a nossa época como “desprovida de festividade”. Citando o filósofo Hans-Georg Gadamer, ele aponta para a relação entre festa e tempo, destacando o elemento de permanência ou demora. Para Han, “festas e rituais abrem um acesso ao divino”. Na sociedade atual, escrava do trabalho, desempenho e produção, o tempo de celebração se tornou inexistente. “Hoje em dia o tempo de celebração desapareceu totalmente em prol do tempo do trabalho, que acabou se tornando totalitário”. Para o autor, as festas de hoje em dia não são festas em sentido pleno; são, na verdade, eventos, algo que acontece, mas não estabelece a dinâmica do tempo celebrativo. Han destaca que “culto e festa estão estreitamente interligados”, e nisso ele também percebe o lugar das obras de arte. Na sociedade contemporânea, “o valor cultural deu lugar ao valor expositivo e ao valor de mercado”. A vivacidade da festa deu lugar ao consumo e à comunicação e o eros deu lugar à pornografia, tornando tudo o que é divino e festivo em algo obsoleto. Por isso, Han encerra a sua análise afirmando que

Aparentemente, temos tudo; só nos falta o essencial, a saber, o mundo. O mundo perdeu sua alma e sua fala, se tornou desprovido de qualquer som. O alarido da comunicação sufoca o silêncio. A proliferação e massificação das coisas expulsa o vazio. As coisas superpovoam céu e terra. Esse universo-mercadoria não é mais apropriado para se morar. Ele perdeu toda relação para com o divino, para com o sagrado, com o mistério, com o infinito, com o supremo, com o elevado. Perdemos toda capacidade de admiração. Vivemos numa loja mercantil transparente, onde nós próprios, enquanto clientes transparentes, somos supervisionados e governados. Já é tempo de rompermos com essa casa mercantil. Já é hora de transformar essa casa mercantil novamente numa moradia, numa casa de festas, onde valha mesmo a pena viver.

A obra possui suas limitações. Como já mencionado, não se trata do problema do esgotamento contemporâneo considerando a dimensão fundamental do coração e não se aponta a resposta para o dilema fundamental como o descanso na obra consumada de Cristo. O autor faria bem em não apenas descrever a sociedade contemporânea, mas questionar por que compramos a ideia de positividade e performance como ideal de vida. Isso revelaria o mesmo impulso que levou o primeiro casal a comer do fruto proibido, buscando independência da revelação de Deus e autossuficiência autônoma.

Byung-Chul Han também reproduz aspectos de um jargão comum que atribui ao “neoliberalismo” uma espécie de primazia do mal. Não se pode desprezar a realidade do que o evangelista Francis Schaeffer identificou como valores centrais da classe média: “paz pessoal e prosperidade”. Em muitos sentidos, a lógica de consumo reorganizou nossa percepção e experiência de mundo. No entanto, é importante tanto questionar a economia como fonte das transformações – o erro idólatra dos marxistas – quanto a própria verossimilhança do conceito de neoliberalismo, em sociedades com mercados muito regulamentados e pouca liberdade efetiva.

Com essas ressalvas, a obra permite um olhar honesto sobre aspectos da contemporaneidade, viabiliza a compreensão de parte dos dilemas enfrentados por pastores e ovelhas, e contribui para um ministério intencional da igreja em diferentes contextos.

No contexto do ministério pastoral, o livro ajuda a entender aspectos do fenômeno já pesquisado do *burnout* (esgotamento) pastoral. O Dr. Valdeci Santos já tratou do tema em artigo em *Fides Reformata*, e apontou para o fato de que

Conquanto algumas estatísticas apontem para o surgimento de um esforço tímido de algumas igrejas no sentido de cuidarem melhor dos seus pastores, ainda permanecem a sobrecarga, o estresse, as dificuldades financeiras e as pressões causadas pelas expectativas exageradas dos membros da congregação em relação ao pastor e sua família.²

² SANTOS, Valdeci. “O pastor e a síndrome de burnout”. *Fides Reformata* XXIII, n. 2 (2018): 9-24, p. 12.

O fenômeno é complexo, de natureza multifacetada, mas a análise de Byung-Chul Han nos permite perceber e avaliar como a positividade tóxica tem formado não apenas a mentalidade profissional ou de desenvolvimento pessoal em amplitude, mas também a mentalidade ministerial. A narrativa de sucesso e de atingir a plenitude do potencial contribui para ministérios marcados pelo ativismo, ansiedade, perfeccionismo e outros elementos de cobrança que não vêm mais de fora – seja do conselho, presbitério ou outras instâncias, como se poderia perceber na sociedade disciplinar –, mas do próprio líder que deseja estar à altura dos seus sonhos. O resultado não é diferente do panorama mais amplo: líderes esgotados, deprimidos e experimentando vários outros problemas decorrentes da autoviolência neuronal.

No discipulado e na vida cristã, os *insights* de Han contribuem para a compreensão de nossa luta contemporânea com a vida contemplativa e o tédio. Uma sociedade marcada pela pressa e excesso de estímulos terá dificuldade com atividades lentas, silenciosas e, por vezes, tediosas. O fim da vida contemplativa também é o fim do cultivo de disciplinas espirituais como a leitura bíblica, a meditação e a oração. Pastores e líderes se deparam com ovelhas que possuem a atenção reduzida, e isso tem impacto sobre suas disciplinas individuais e sobre a experiência comunitária de ouvir um sermão. Tais *insights* também poderão contribuir para o entendimento do caminho adotado por algumas comunidades, ainda que não intencionalmente, de transformar sua dinâmica eclesial em maior fonte de estimulação. Seja na reprodução da positividade tóxica no conteúdo da prédica terapêutica, ou na ambientação da igreja com maior volume de som, painéis de LED, canhões de luz e recursos durante o sermão, como teatro, dança, pintura e projeções. Ainda nesse tópico, os diagnósticos de Han permitem aos pastores identificarem a dificuldade de sua membresia em participar de atividades da igreja durante a semana – e por vezes até nos fins de semana –, considerando a autoexploração, as expectativas e busca de sucesso, a ocupação dos espaços de agenda pelos dispositivos digitais e a onipresença do trabalho. O líder precisará confrontar essa realidade e avaliar as maneiras de ministrar ao seu rebanho de modo que entenda esse dilema, ao mesmo tempo em que pastoreie as ovelhas de Cristo a caminhar no ritmo da graça e não do consumo.

No contexto do aconselhamento, a obra poderá ajudar o leitor a perceber o panorama das chamadas “doenças mentais” em evidência na sociedade atual. A reflexão sobre ansiedade, TDAH, síndrome de burnout e depressão já existe no campo do aconselhamento, mas a análise de Han permitirá entender contornos desse dilema na esfera social mais ampla. O conselheiro bíblico poderá perceber esses elementos e utilizá-los em seu ministério com foco no evangelho. A positividade tóxica, por exemplo, repensada em categorias teológicas, representa a recusa humana em se perceber como criatura e a busca por se colocar no lugar do Criador, sem limites. A ênfase em desempenho e

performance apontam para uma crise de identidade e a adoção de uma religião de obras em busca de justificação (validação) pessoal. As expectativas pessoais desproporcionais, a quebra dos mandamentos quanto ao descanso e adoração, a irritação e a busca por gratificação imediata se ramificam em vários problemas individuais, familiares e comunitários de modo mais amplo, que um conselheiro bíblico arguto trataria com foco no evangelho.

No campo da prática do culto a reflexão de Byung-Chul Han permite que as igrejas avaliem se sua caminhada de adoração está desprovida do ritual, sempre em busca da inovação, se reproduz o excesso de estimulação e rejeita o tédio, se viabiliza o aprofundamento ou busca a superficialidade, se promove a ênfase em gratificação imediata (sentimental) ou a paciência do discipulado. As reflexões de Han contribuem não apenas para o retorno a uma sólida teologia do culto, mas para maneiras adequadas de expressar essa teologia na sociedade do cansaço.

No cenário apologético, *Sociedade do cansaço* aponta para o espírito da época, confirmando a cosmovisão humanista secular e a busca de autonomia humana como o impulso religioso por trás dos movimentos da sociedade. Permite a identificação de ídolos e padrões falsos de pensamento – sofismas que precisarão ser derrubados para levar todo pensamento cativo à obediência de Cristo. A atividade apologética se manifestará no discipulado, na pregação, no aconselhamento, no ensino e em todo o ministério pastoral, de forma pulverizada. Também será possível fazer, de forma concentrada, em encontros com foco apologético para desafiar as premissas da positividade tóxica e seus contornos.

Uma pequena obra pode ser rica em contribuição para o ministério cristão. A análise de Byung-Chul Han, se plantada no terreno do evangelho, poderá produzir bom fruto para desafiar a narrativa de autonomia e descansarmos na verdade última de que “se o Senhor não edificar a casa, em vão trabalham os que a edificam” e “aos seus amados ele o dá enquanto dormem” (ver todo o Salmo 127).

RESENHA

*Heber Carlos de Campos Júnior**

TRUEMAN, Carl R. **Ascensão e triunfo do *self* moderno**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2024. 445p.

O renomado autor Carl Trueman nos presenteou com o que possivelmente é a sua obra prima, o mais significativo e influente tratado de sua pena para o universo teológico. Esse professor do Grove City College já é conhecido há cerca de três décadas por escritos de teologia histórica, discussões teológicas e culturais, além de temas político-sociais. Porém, nenhuma obra anterior conseguiu englobar seus conhecimentos filosóficos, históricos e sociais de maneira tão abrangente quanto esta. Trueman oferece um cenário perspicaz da sociedade contemporânea, simplificando os insights de pensadores densos e complexos do século 20 (Charles Taylor e Philip Rieff), traçando uma progressão de pensamentos formadores da contemporaneidade (desde Rousseau, Nietzsche e Marx até Freud e o marxismo cultural da Nova Esquerda), e conectando com as realidades erotizadas e terapêuticas de nossos dias até o seu ápice na normalização do transgenerismo. Tudo é feito com exímio cuidado acadêmico e clareza de argumentação.

Este livro versa sobre as raízes históricas que moldaram o pensamento contemporâneo acerca da identidade humana conforme percebida por cada um (o “*self*”). Tais raízes visam explicar como frases do tipo “Eu sou uma mulher presa no corpo de um homem” e o movimento LGBTQIA+, outrora motivo de estranheza e até desdém, sejam vistos hoje como normais, e qualquer questionamento de suas ideias seja tratado como fobia irracional (p. 19, 22). A revolução sexual desde a década de 1960 tem uma raiz histórica mais

* Doutor em Teologia Histórica (Ph.D.) pelo Calvin Theological Seminary (Grand Rapids, Michigan); mestre em Teologia Histórica (Th.M.) pelo CPAJ. Professor de Teologia Histórica no CPAJ e de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Pastor da Igreja Presbiteriana Parque das Nações (Santo André, SP).

profunda que precisa ser estudada para melhor compreender nossos dias. O *self* se tornou mais moldado pela vida psicológica interior do que por realidades objetivas como a biologia; por isso, deixar de “viver uma mentira” e “sair do armário” ganharam status de autenticidade (p. 23). O foco na interioridade é tão abrangente em nossa sociedade que atinge até mesmo quem não faz parte dessas agendas identitárias. Trueman exemplifica mostrando que, em nossos dias, satisfação no trabalho não é mais sinônimo de pagar as contas e prover para a família (como era na geração de nossos avós), mas diz respeito a uma “sensação interior de bem-estar psicológico”, como o prazer que um professor tem em ensinar seus alunos (p. 23, 47-48).

Alguns alertas sobre o que o livro não é são necessários para que a leitura não decepcione o leitor. Em primeiro lugar, esse não é um livro de leitura leve. Embora ele não exija conhecimento filosófico anterior para compreender os resumos feitos por Trueman, o livro tem mais de 400 páginas, está repleto de citações de filósofos complexos e alguns até desconhecidos, e, por isso, se distancia do público que gostaria de entender melhor a cosmovisão por trás de movimentos hodiernos, mas não tem a resistência para um livro dessa natureza e tamanho. Para que esse público também seja alcançado pela análise de Trueman, aguardamos a tradução de sua versão resumida e popular, *Strange New World*, publicado em inglês em 2022.

Em segundo lugar, como Trueman menciona ainda na introdução, o livro “não é um lamento por uma idade de ouro perdida ou mesmo pelo estado precário da cultura” atual (p. 30). Seu trabalho de historiador não visa acender o sentimento nostálgico de quem tem saudades de outrora, mas de analisar fidedignamente o pensamento de várias mentes influentes sobre nossa cultura. Sua história de como o *self* moderno surgiu e, então, triunfou no movimento LGBTQIA+ visa proporcionar uma ferramenta introdutória de análise cultural, um “prolegômeno” para as discussões contemporâneas (p. 31).

Em terceiro lugar, esse não é um livro apologético contra o movimento LGBTQIA+. Isto é, ele não traz argumentos bíblicos e teológicos para se contrapor às agendas que dominam nossa sociedade. Embora o “prólogo não científico conclusivo” do livro traga algumas reflexões para a igreja cristã, Trueman não traz uma resposta cristã ao movimento gay. O que o prólogo proporciona, primeiramente, é uma compreensão de como a cosmovisão que moldou o “*self*” moderno também impactou a igreja e a polarização política (p. 398-403). Até editoras cristãs publicam livros que advogam o custo de ser um “cristão gay celibatário”. Trueman não entra na questão da legitimidade de se usar a expressão “cristão gay”, mas focaliza o fato de o celibato (algo comum para solteiros na moralidade sexual cristã tradicional) ser considerado “sacrificial” porque o *self* é definido pela realização sexual (p. 404-405). Em segundo lugar, o prólogo especula sobre possíveis caminhos futuros para a vida em sociedade. Ele aborda a força com que a estética e as emoções trabalham

a favor do casamento gay (p. 409-410), as complexidades que o transgênerismo suscita para questões de privacidade (por exemplo, banheiros públicos) e para o desequilíbrio que atletas de biologia masculina trazem para dentro dos esportes femininos (p. 411-412), e alerta para o declínio da liberdade religiosa (p. 412-416). Ele encerra o prólogo com uma sucinta reflexão sobre como a igreja deve se portar diante desse cenário (p. 416-421). Porém, tal reflexão não satisfará o leitor que procura armas de ataque contra as agendas identitárias, pois a grande contribuição do livro é o seu panorama histórico e como nós podemos entender melhor o nosso tempo.

O argumento do livro é dividido em quatro partes. Na parte 1, Trueman se fia nas análises e categorias dos filósofos da condição moderna Philip Rieff e Charles Taylor, e, em menor medida, Alasdair MacIntyre. De Charles Taylor, nosso autor tira o conceito de “imaginário social” para codificar como a maioria da sociedade passou a intuitivamente normalizar certos comportamentos (p. 36-37, 73). A partir da análise sobre a secularização de nosso tempo, Trueman também se apropria da distinção de Taylor entre uma visão mimética, que considera o mundo como tendo uma ordem e significado intrínsecos, enquanto a visão poiética enxerga o mundo como a matéria prima a partir da qual significado e propósito são construídos pelo indivíduo (p. 39). Observe como a tecnologia proporcionou-nos a percepção de que podemos controlar desde a produção agrícola até o nascimento de bebês (p. 40-42). Talvez o insight mais significativo de Taylor para a obra de Trueman é o conceito de “individualismo expressivo”, isto é, de que “cada um de nós encontra seu significado dando expressão aos nossos próprios sentimentos e desejos” (p. 46). Portanto, as escolas deixam de ser lugares de formação para se tornarem locais de atuação, performance, onde se dá expressão ao que se é internamente; por isso, a sala de aula deve ser um “lugar seguro” para o indivíduo se expressar de maneira autêntica (p. 49-50).

Trueman tira de Philip Rieff o surgimento do “homem psicológico”, o qual não precisa de auxílio terapêutico para se socializar bem, mas de ser protegido de neuroses prejudiciais de uma sociedade opressora (p. 48-49). O triunfo do terapêutico em nossa sociedade significa que quando algum conservador contesta a política sexual do movimento LGBTQIA+, a própria identidade do indivíduo contestado está sendo questionada e desprezada; por isso, a mera tolerância de identidades sexuais não basta e retaliações legais se tornaram legítimas contra tais “discursos de ódio” (p. 54, 56). Não reconhecer uma identidade é ferir a dignidade do indivíduo; sanções legais não visam apenas descriminalizar o comportamento homofóbico, mas reconhecer a dignidade da identidade (p. 70). Rieff entende que mundos antigos justificavam sua moralidade apelando para algo transcendente, uma ordem sagrada (vale para povos pagãos e para um mundo cristão), e o abandono dessa ordem sagrada deixa as culturas sem fundamento moral (sem autoridade comum para julgar

um debate). O aborto é legitimado pois se perde a referência transcendente de vida, começam os debates imanentes sobre quando começa a personalidade, e a cultura terapêutica supervaloriza o bem-estar mental da mãe (p. 78-79, 103).

McIntire ofereceu ao argumento de Trueman a importância da teleologia para a moralidade (p. 83) e o “emotivismo”, a doutrina de que todos os julgamentos avaliativos são meras expressões de preferência ou sentimento. Nesse critério avaliativo, a expressão “a homossexualidade é errada” é sinônima de “eu pessoalmente desaprovo a homossexualidade” (p. 86). Na prática, as pessoas fazem juízo moral calcado em preferências morais: “isso me parece certo” ou “eu sei no meu coração que isso é uma coisa boa” (p. 88). Com essas observações, McIntire faz coro com Taylor e Rieff ao observarem que “um desejo primordial de felicidade pessoal interior e uma sensação de bem-estar psicológico estão no cerne da Era Moderna, fazendo da ética um discurso subjetivo” (p. 89). Com os insights desses três filósofos da contemporaneidade, Trueman encerra a parte 1 destacando a tendência anti-histórica a partir do Iluminismo. Na esteira de Karl Marx, que via a história como uma longa trajetória de opressão, a utilidade da história para o homem moderno não é fornecer sabedoria positiva para o presente, mas alertar contra explorações; a virada moderna em prol dos vitimizados fez com que defensores do movimento homossexual se “vissem do lado certo da história” (p. 97).

As partes 2 e 3 vão narrar a história de como chegamos até o *self* moderno analisando várias fontes primárias dos personagens estudados. Na parte 2 do livro, Trueman examina as raízes de como o “eu” veio a ser compreendido na vida interior do indivíduo nos séculos 18 e 19, contra a ideia de que a natureza humana tenha uma essência fixa que determine seu comportamento e propósito (perda da teleologia). Jean-Jacques Rousseau é o ponto de partida dessa narrativa por fazer uma introspecção a fim de se entender (“olhar para dentro de mim”, p. 110), por tratar a maldade humana como resultante de certas condições sociais que corrompem a boa natureza (p. 112, 118) e por dizer que o indivíduo é mais verdadeiro e mais livre quando age de acordo com sua natureza (p. 126-127). Tais premissas lançam as bases da psicologização da identidade humana e do individualismo expressivo que precisa se libertar de amarras sociais (p. 128-129).

Em seguida, Trueman caminha pelo expressivismo da poesia romântica do século 19 levando adiante as ideias de Rousseau para modelar a cultura. Esse capítulo 4 introduz os nomes mais desconhecidos para o mundo teológico-filosófico e reforça a amplitude de conhecimento adquirido pelo nosso autor. William Wordsworth falou da poesia como algo que reconecta os indivíduos com a natureza humana (p. 137) e de uma volta para dentro de cada um para encontrar o que é universal (p. 139). Percy Shelley entende o poeta de forma sacerdotal conectando os membros da sociedade de volta à realidade (p. 145) e libertando-os da moralidade sexual judaico-cristã em busca da felicidade

peçoal (p. 154-155, 159). Tal reorientação ética passou a predominar em nossos dias com o “divórcio sem culpabilidade” e a visão de que os códigos morais cristãos são, na melhor das hipóteses, irrealis (combater a promiscuidade com a castidade) e, na pior das hipóteses, imorais (opressão que suprime a felicidade, p. 161). O cristianismo é o grande culpado por regular o comportamento sexual de forma não natural (p. 163) e, assim, o romantismo abre as portas para uma moralidade estética, uma questão de gosto (p. 167).

A parte 2 termina com os renomados Nietzsche, Marx e Darwin contribuindo para formar uma identidade humana bem plástica, maleável (p. 171). Nietzsche é quem leva a sociedade do século 19 a refletir sobre as consequências de o Iluminismo eliminar Deus, seja para o conhecimento quanto para a ética (p. 175). Os seres humanos devem se libertar das exigências que a ideia de um Criador impõe sobre eles, uma liberdade “do essencialismo para a autocriação” (p. 179). Marx apresenta uma cosmovisão materialista na qual a religião surgiu como resultado da alienação econômica e das desigualdades sociais; a religião preserva a estrutura para os dominadores sociais com um disfarce metafísico e oferece falsa felicidade a um mundo infeliz (p. 188). A natureza humana é redefinida de acordo com um processo histórico contínuo. Marx teorizou sobre como a tecnologia diminuiria as diferenças de sexo e não poderia imaginar como a mulher se tornaria uma força pujante no mercado de trabalho a partir da Primeira Guerra Mundial (p. 189-190). A teoria da seleção natural de Darwin foi quem desferiu um golpe brutal à ideia de natureza humana, pois ao remover a teleologia da natureza humana esvaziou o status especial do ser humano feito à imagem de Deus e removeu padrões éticos transcendentis (p. 193-194). A influência de Darwin pode ser averiguada com o status de que os cientistas hoje desfrutam como sacerdotes da verdade. Assim termina a história de iconoclastia cultural, na qual história e cultura são contos de opressão que devem ser superados e, assim, abrir caminho para um mundo de *poiesis* (p. 198).

Se a parte 2 apresenta um panorama da psicologização do *self*, a parte 3 trata da sexualização da identidade humana e da politização do sexo. Sigmund Freud é o principal responsável por colocar a sexualidade no coração da identidade do *self*, conectando a internalidade e o sentimentalismo de Rousseau e dos românticos com a política da Nova Esquerda do século 20 (p. 209). Ainda que suas teorias psicanalíticas tenham sido amplamente contestadas, a ideia de que o desejo sexual e a satisfação sexual sejam chave para entender a existência humana são as pegadas atuais de sua trajetória influente. Ao explicar as crianças de acordo com sua sexualização, ele conseguiu tratar a masturbação, por exemplo, como ato plenamente natural ainda que infantil (p. 215). Freud entende que os homens restringem a manifestação de seus desejos sexuais para promover uma civilidade, para não repetir a dominação exercida por machos alfa no mundo animal; a contenção sexual visa a manutenção da civilização;

a segurança da civilização envolve renunciar ao instinto, abdicar de um tanto de felicidade (p. 224-225).

Porém, para chegarmos aonde estamos hoje, resta uma peça do quebra-cabeça filosófico-ideológico. “O self *deve* primeiro ser psicologizado [Rousseau e os românticos]; a psicologia deve, então, ser sexualizada [Freud]; e o sexo deve ser politizado” (p. 228). É nesse último ponto que entra o capítulo 7 sobre a Nova Esquerda, o nascedouro das teorias críticas com sua polarização entre poderosos e oprimidos, e o discurso de “verdade” como uma narrativa para sustentar estruturas de poder (p. 231-232). Ao invés de abordar Antonio Gramsci, sobre quem ele reconhece ser a raiz da “revolução política por meio da transformação de instituições culturais, como escolas e a mídia” (p. 235), ele explora o pensamento de Wilhelm Reich e Herbert Marcuse, os quais “tomaram a categoria marxista de opressão e a retrataram por meio da noção freudiana de repressão, assim psicologizando a noção de opressão” (p. 274). Esses pensadores enxergam a família tradicional como repressora da sexualidade de crianças e adolescentes; por isso, propõem que o Estado intervenha nas famílias (p. 243). Essa visão é uma “nova” esquerda, pois não se trata mais de opressão econômica, mas psicológica e identitária (p. 257). O feminismo também deixou de ser meramente econômico (legislação trabalhista, salário, direito a voto) para se tornar mais psicológico no pensamento de Simone de Beauvoir (p. 262). Os tabus devem ser erradicados para que o indivíduo seja “sexualmente expressivo” e a vitimização se traduz em um anseio não apenas por tolerância, mas por reconhecimento (p. 276).

A parte 4 aborda várias áreas da sociedade contemporânea a fim de mostrar como a história traçada nas partes 2 e 3 moldou a cosmovisão ocidental moderna. No capítulo 8 ele explora o triunfo do erótico nas diversas expressões pornográficas. O capítulo 9 é o capítulo mais “americano” já que Trueman explora os processos legais que pautaram a ética sexual norte-americana. O capítulo 10 chega ao fim do argumento, expressando como o transgênerismo é a expressão máxima do homem moderno, bem como apontando as contradições internas de um movimento que não é tão coeso quanto a sigla LGBTQIA+ dá a entender. Pelo contrário, a instabilidade de suas tensões internas gera grande instabilidade e incerteza para o futuro sociopolítico.

O panorama histórico de figuras-chave e as ligações constantes entre os pensadores num crescente cumulativo de pensamentos faz desse livro um único e grande argumento. Trata-se de um ensaio coeso e muito necessário para compreender como saímos de uma cultura cuja ética sexual era marcada pelos moldes do cristianismo para a quebra de quase todas as restrições da revelação bíblica (a pedofilia continua uma barreira para a grande maioria dos pensadores progressistas). Todo homem atento à realidade contemporânea sabe que os tabus foram quebrados, mas Trueman nos informa de maneira única “como” eles foram quebrados.

Além do argumento coeso e da pesquisa com rigor acadêmico, é necessário falar da qualidade desta edição em português. A Editora Cultura Cristã enriqueceu a nossa coleção de recursos teológicos com essa obra primorosa de reflexão histórico-cultural. A tradução de Rodolfo Amorim de Souza é ótima, a edição é de excelente qualidade no papel, tamanho da letra e diagramação, e inclui um índice que pode ser útil para quem quer uma rápida investigação de temas e autores.

RESENHA

*Guilherme Iamarino Santos**

CHAPELL, Bryan. **Adoração cristocêntrica: o culto moldado pelo evangelho**. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2024. 389 p.

Quer intencionalmente ou não, os padrões litúrgicos comunicam algo. Seja ao simplesmente seguir a tradição sem reflexão ou ao preferir formas mais modernas, cada decisão que tomamos sobre a liturgia revela algum entendimento que temos do Evangelho. Como bem sabemos e nos dedicamos a ensinar, o culto reflete e educa a teologia de uma igreja.

Afirmações como essas e muitas outras são utilizadas pelo Rev. Dr. Bryan Chapell para nos fazer compreender a importância de um culto verdadeiramente cristocêntrico. Seu ensino é crucial para os tempos em que vivemos e certamente nos ajuda a caminhar firmes em nossa confissão em tempos de liquidez de convicções e dureza de coração. Conhecemos bem a necessidade de um sermão cristocêntrico e sabemos que nosso ensino deve sempre apontar para Cristo. Isso faz parte não só das disciplinas dos nossos seminários, mas também de cada movimento que temos feito como igreja reformada. Está em nosso DNA, para além do sentido lógico ou dos limites confessionais. Sabemos que a obra de Cristo é excelente e que Jesus é a expressão exata do ser de Deus, e tal verdade abençoa e edifica a igreja local.

Pode ser que isso pareça óbvio em alguns casos, mas, mesmo assim, é necessário que servos de Deus sejam levantados para nos lembrar disso de tempos em tempos. É esse o propósito deste autor, que, para além de obras sobre oração, vida cristã, fé e trabalho, e estudos bíblicos, defende com rigor a bandeira cristocêntrica. Provavelmente você já ouviu falar ou estudou

* Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia (FATEO) da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP, 2020); especialista em Songwriting: Writing, Arranging, and Producing Music, pelo Berklee College of Music (2021); mestrando em Teologia (M.Div.) pelo CPAJ; pastor na Igreja Presbiteriana em Alphaville, Santana de Parnaíba (SP).

Sermão Cristocêntrico e Pregação Cristocêntrica, que são obras preciosas dele. Agora, para complementar a série, a Pro Nobis Editora nos traz *Adoração Cristocêntrica*.

Este é um livro sobre o culto cristão, sobre a adoração comunitária. Fala da necessidade de nos encontrarmos e nos prostrarmos diante de uma única narrativa: a história do Evangelho. Uma narrativa que seja bíblica, simples, transformadora e esperançosa. *Adoração Cristocêntrica* é um livro que aborda o culto cristão e seus princípios, elementos, ações – todos voltados para ensinar e demonstrar a centralidade de Cristo. Não é apenas um livro necessário; talvez seja a obra fundamental para muitos dos estudos de liturgia de que estávamos precisando.

Há um contexto interessante a ser considerado por aqueles que se aproximam deste livro. Bryan Chapell, além de utilizá-lo como material fundamental para o ensino de liturgia em seminários e igrejas locais, também expõe aqui o modo como ele mesmo aprendeu sobre o culto cristão. O Rev. Robert G. Rayburn, professor e fundador do Covenant Theological Seminary, foi quem ensinou e mostrou a Chapell a importância da relação entre a liturgia e a vida da igreja local.

O trabalho de Rayburn foi pioneiro na década de 80, especialmente na relação entre liturgias históricas e tradições reformadas, contrastadas com as novas propostas de liturgias contemporâneas que estavam surgindo e ganhando espaço em muitas igrejas nos Estados Unidos. Talvez ainda antes das chamadas “guerras de adoração”, Rayburn, em sua obra *O Come Let Us Worship* (“Ó, vinde, adoremos”), foi o primeiro a oferecer um estudo aprofundado das tradições de culto, em contraste com os desenvolvimentos contemporâneos nas práticas litúrgicas.

É por isso que um dos conceitos fundamentais elaborados por Chapell é a busca de um fio condutor que não apenas comunica, mas unifica cada uma das liturgias do passado, entre diferentes tradições até o presente. Desde a liturgia romana até as liturgias modernas propostas pelo professor Rayburn, Chapell destaca uma mesma lógica, um eixo central: a narrativa do Evangelho. Quando uma igreja permite que o Evangelho guie sua liturgia e práticas de culto, ele é pregado, cantado, orado, ensinado e proclamado. E, quando abraçado, o Evangelho guia todas as coisas.

Assim como o sermão deve ser centrado em Cristo, também nossas liturgias devem focar na obra redentora do Filho e na revelação de Deus, que expõe a glória do Rei Jesus Cristo. Uma liturgia saudável é verdadeiramente trinitária, e a liturgia trinitária autêntica é aquela que demonstra a grande expressão de amor e fidelidade do Pai, cuja essência é graça e verdade centradas em Cristo Jesus, o Filho, com a comunicação sustentadora do Espírito. A igreja que se orienta por uma liturgia cristocêntrica apresenta uma adoração que é espiritualmente sólida e edificante.

O livro de Chapell se divide principalmente em duas partes, com pelo menos três aspectos centrais: *estrutura*, *proposta* e *ferramentas*. A primeira parte se propõe a destrinchar e expor as estruturas litúrgicas históricas, discutindo como a narrativa do Evangelho é exposta, ou pode deixar de ser, em cada uma delas. A obra traz muitos recursos visuais, como tabelas, que facilitam a comparação entre as diversas liturgias históricas abordadas.

Na primeira parte, vemos as *estruturas* de culto. Após sua tese do Evangelho como uma estrutura narrativa, Chapell analisa cada liturgia em uma sequência temporal lógica (caps. 2 a 6): Romana, Luterana, Calviniana, Puritana (Westminster) e Moderna, onde ele elabora a estrutura proposta em 1980 por Rayburn e comenta rapidamente outras. À medida que avança na linha do tempo, alguns aspectos que ele propõe tornam-se mais claros.

Depois de expor ao leitor todas as liturgias históricas, Chapell apresenta a estrutura litúrgica do Evangelho (cap. 7). Ele propõe algo que talvez seja o cerne de seu livro, servindo de exemplo para pastores, professores e estudiosos que se debruçam sobre o tema. Essa estrutura é visível em toda a Escritura. Para aqueles que consideram que a Palavra de Deus não aborda estruturas de culto ou propostas litúrgicas, Bryan Chapell ressalta que em vários momentos essas mesmas estruturas de adoração pública são expostas. Seja em Deuteronômio, quando Deus confronta o coração idólatra de Israel, no encontro do profeta Isaías com o Santo Senhor Soberano, em diversos Salmos de adoração, na dedicação do Templo de Salomão, no sermão do monte, nos ensinamentos dos apóstolos ou na adoração escatológica de Apocalipse, essa estrutura é demonstrada (cap. 8).

Assim, na Escritura, em termos de adoração cristocêntrica, o caráter de Deus é revelado, o que nos leva a confessar nossa condição como criaturas dele. A graça de Deus é então disposta e evidenciada, certificada na obra redentora, conduzindo-nos a uma resposta de devoção agradecida, que nos prepara para uma instrução de obediência, fundamentada pela promessa de uma bênção assegurada na aliança.

Segundo Chapell, a estrutura do Evangelho pode ser organizada dessa forma. Ela possui uma missão a ser cumprida, aspectos que devem ser observados e componentes claros. Esses capítulos ajudam a ensinar melhor sobre o culto cristão, oferecendo bases para o que compreendemos como princípio regulador do culto. O final da segunda parte nos leva a observar como a estrutura do Evangelho está presente em todas as liturgias históricas e a aplicar essa narrativa, compreendendo sua proposta.

Deixo aqui uma nota pessoal. Há muitos bons livros sobre liturgia disponíveis hoje. *O Culto Cristão*, de J. J. Von Allmen; *Um Caminho Melhor*, de Michael Horton; *Em Espírito e em Verdade*, de John Frame; *Ritmos da Graça*, de Mike Cospers; *O Culto Público*, de Matt Merker, dentre vários outros que poderíamos listar. Há também obras que nos trazem um histórico das liturgias

e manuais de culto do passado, como os recentemente publicados *Adoração na Reforma* e *Adorando com os Reformadores*, ambos pela Editora Cultura Cristã. Todos esses materiais nos ajudam muito a entender o culto cristão, e o fato de estarem disponíveis em português é uma grande bênção para nós.

No entanto, *Adoração Cristocêntrica* tem me auxiliado a condensar todos esses materiais de maneira mais clara e objetiva para ensinar sobre liturgia. Desde que fomos convidados para servir no Seminário Foco, ministrando aulas sobre esse tema, tornou-se natural adotar a abordagem e a linha deste livro. Observar o pano de fundo das liturgias históricas e perceber como a narrativa do Evangelho deve moldar o culto público precisa ser o alvo das nossas abordagens litúrgicas e do ensino sobre a adoração comunitária.

Quando o evangelho é abraçado, ele controla. Controla vidas, influenciando corações, valores e prioridades. As histórias dessas vidas estão refletidas nas estruturas de seus esforços e realizações. Portanto, estruturas contam histórias de vida, revelando os princípios e as prioridades das pessoas que as formaram. Por sua vez, a estrutura litúrgica de uma igreja, inevitavelmente, também reflete o seu entendimento sobre o evangelho (p. 115).

Na segunda porção há uma aplicação de tudo o que já foi falado anteriormente. Chapell destrincha cada uma das partes do culto e ensina como conduzir melhor a igreja durante a adoração comunitária. Seja no chamado à adoração (cap. 13), na confissão de pecados (cap. 15), no momento de intercessão ou então na condução da bênção final (cap. 21), a mesma mensagem cristocêntrica deve permanecer, com os enfoques e destaques que potencializem tal mensagem, a fim de que a igreja compreenda melhor e possa ser instruída a responder melhor em sua vida pública.

Aqui cabe um destaque, pois o auxílio destes capítulos é enriquecido com sugestões de como fazer a transição de um momento para o outro (cap. 17). Como sair de um momento de leitura da Palavra para um ofertório? Como conduzir a igreja, biblicamente, entre um momento e outro? Chapell propõe que tais falas, intersecções e instruções para a igreja também são importantes tanto para a fluência do culto como para fixar a mensagem unificada do Evangelho.

Esta parte final é muitas vezes o que exatamente queremos em um livro como este. Exemplos, propostas práticas e argumentos que explicam como melhor conduzir a igreja. Ela inclui e analisa tradições reformadas distintas, e ainda outras que estão próximas à nossa tradição, como os evangélicos independentes e os batistas modernos. Para mim, esta parte engrandece a aplicação do livro e o torna o livro de cabeceira definitivo para todo liturgista. É aqui que tal material me acompanha, semana após semana, enquanto construo e preparo as liturgias dominicais, buscando recursos e aprendendo como proporcionar para a nossa igreja local um culto que apresente o Evangelho em sua totalidade, para edificação do corpo de Cristo e para a sua infinita e radiante

glória. Trabalhar o culto cristão é um privilégio, responsabilidade e tremendo deleite, pois nos ensina muito sobre a identidade da Igreja ao expor o caráter do próprio Deus. O culto nos descentraliza de nós mesmos.¹

Deixo aqui palavras finais de agradecimento à editora Pro Nobis por proporcionar tal material para a igreja brasileira, que certamente já tem me edificado e auxiliado desde quando estava escrevendo o trabalho de conclusão no curso de teologia, e me acompanha na preparação das aulas no seminário e em outros cursos. Tal recurso, agora em português, certamente ajudará a muitos interessados no estudo de liturgia, promovendo uma grande reflexão para que cultos cristocêntricos entre presbiterianos, batistas reformados, igrejas reformadas não-denominacionais, evangélicas e muitas outras tradições possam edificar a igreja de Cristo e glorificar o santo nome de Cristo Jesus.

¹ Tradução livre de “praise, decentralize self”. Ver: DUNCAN III, J. Ligon, “Foundations for biblically directed worship”, in RYKEN, F. G. et al. *Give Praise to God: A Vision for Reformed Worship* (P&R, 2011), p. 64.

RESENHA

João Paulo Thomaz de Aquino*

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2024. 1024 p.

Este é um ótimo momento na história para ensinar Introdução ao Novo Testamento no Brasil. Digo isso porque temos em nossa língua as introduções de Kostenberger, Kellum e Quarles¹; a introdução escrita por professores do Reformed Theological Seminary, editada por Michael Kruger²; a introdução em vários volumes de Craig Blomberg,³ além de diversas introduções com abordagens críticas, antigas, populares ou de autores menos conhecidos.⁴

* Doutor em Novo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School (2020); doutor em Ministério (CPAJ, 2014); mestre em Antigo Testamento (CPAJ, 2007); mestre em Novo Testamento (Calvin Seminary, 2009); professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário JMC. Pastor da Igreja Presbiteriana JMC, em Jandira (SP).

¹ KÖSTENBERGER, Andreas J.; KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2022.

² KRUGER, Michael J. (ed.). *Introdução Bíblico-Teológica ao Novo Testamento*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2023.

³ BLOMBERG, Craig. *Introdução aos Evangelhos: Uma pesquisa abrangente sobre Jesus e os quatro evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2009; BLOMBERG, Craig. *Introdução de Atos a Apocalipse: Uma pesquisa abrangente de Pentecostes a Patmos*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

⁴ WITHERINGTON III, Ben. *História e histórias do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005 (evangelical); HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2006 (republicação; evangelical); MAUERHOFER, Erich. *Uma Introdução aos escritos do Novo Testamento*. São Paulo: Vida, 2010 (evangelical europeu); HÖRSTER, Gerhard. *Introdução e síntese do Novo Testamento*. Curitiba: Esperança, 2017 (republicação, evangelical europeu); KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005 (crítico); KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. São Paulo: Paulus, 2005 (crítico); BERKHOF, Louis. *Introdução ao Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2014 (reformado); BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia: Questões introdutórias do Novo Testamento e escritos paulinos*. São Paulo: Paulus, 2016 (crítico); BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia:*

Para tornar essa lista ainda mais robusta, a Edições Vida Nova lançou recentemente a segunda edição revisada e ampliada da ótima *Introdução ao Novo Testamento* de Carson, Moo e Morris, originalmente publicada em português em 1997 (inglês, 1992) e com diversas reimpressões tanto no Brasil quanto no exterior. Para se ter uma ideia do tamanho da mudança entre essas duas edições, a primeira tinha 556 páginas e 24 capítulos. A nova edição tem 1024 páginas e 26 capítulos, tendo sido originalmente publicada em inglês em 2005. Os capítulos acrescentados foram o primeiro, “Refletindo sobre o estudo do Novo Testamento”, e o oitavo, “Cartas do Novo Testamento”.

Além disso, todos os capítulos foram atualizados e os capítulos originalmente escritos por Leon Morris foram amplamente reescritos por Carson e Moo, motivo pelo qual o nome de Morris, com a anuência deste, não consta mais entre os autores. A nova edição também conta com grande qualidade gráfica, índice remissivo, índice de passagens bíblicas, atualização óbvia da seção “Em Estudos Recentes” e da bibliografia resumida apresentada ao final de cada capítulo.

Como a edição anterior é conhecidíssima e já provou a sua utilidade e confiabilidade por meio de diversas reimpressões, eu me concentrarei nas mudanças desta nova edição. O já citado novo primeiro capítulo tem como objetivo apresentar “uma história superficial de uma seleção de pessoas, movimentos, questões e abordagens que moldaram o estudo do Novo Testamento” (p. 25). Dessa forma, o capítulo trata sobre transmissão textual; apresenta uma interessantíssima e breve história dos estudos do Novo Testamento em treze atos; fala sobre o impacto do advento da Teologia Bíblica como disciplina (e uma breve história desta) e analisa introdutoriamente o impacto da crítica histórica com suas abordagens antigas e mais novas (pós-modernas). O capítulo termina com o tópico Reflexões Finais, onde os autores avaliam a história e a multiplicidade de métodos e pressupostos recém-apresentada e comentam sobre o futuro dos estudos do Novo Testamento.

O outro capítulo acrescentado versa sobre “As Cartas do Novo Testamento” e apresenta um interessante estudo epistolar. O capítulo trata do uso de amanuenses, do corpus paulino e da possibilidade de pseudonímia nas cartas

cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos. São Paulo: Paulus, 2016 (crítico); ALEXANDRE JÚNIOR, Manuel. *O Novo Testamento: uma introdução histórica, retórico-literária e teológica*. São Paulo: Vida Nova, 2021 (evangelical); DEVER, Mark. *A Mensagem do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011 (reformado, popular); TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento, sua origem e análise*. São Paulo: Shedd, 2008 (evangelical); VIELHAUER, Philipp. *História da literatura crista primitiva*. Introdução ao Novo Testamento. Santo André: Academia Cristã, 2015 (crítico); BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004 (crítico, católico); GUNDRY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento: 3ª ed. ampl. e rev.* São Paulo: Vida Nova, 2008 (evangelical); ELWELL, Walter A.; YARBROUGH, Robert W. *Descobrendo o Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001 (reformado, popular); KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1997 (crítico).

do Novo Testamento. Sobre este último aspecto, após apresentar a discussão acadêmica sobre o assunto os autores concluem com propriedade:

As evidências concretas exigem que concluamos ou que alguns documentos do Novo Testamento são pseudônimos e que os verdadeiros autores pretendiam enganar seus leitores, ou que os autores reais pretendiam falar a verdade e que a pseudonímia não é atestada no Novo Testamento (p. 444).

No capítulo nove, “Paulo, Apóstolo e Teólogo” (que na edição anterior se chamava “Paulo: O homem e suas epístolas”), há o acréscimo do tópico “Paulo e o Judaísmo” que analisa a Nova Perspectiva sobre Paulo (NPP) em 14 páginas. Considerando que Carson e Moo estiveram no centro do debate sobre a NPP, a abordagem do livro é profundamente informada, apresenta uma ótima bibliografia e faz uma crítica ponderada, nuançada, mas também contundente da NPP. É um dos melhores materiais introdutórios sobre o tema em nossa língua.

Em relação a outras questões um tanto polêmicas nos estudos do Novo Testamento, essa introdução continua afirmando: (1) A hipótese das duas fontes como solução para o problema sinótico, ou seja, o evangelho de Marcos e uma possível fonte Q deram origem a Mateus e a Lucas. (2) Os autores dos livros do Novo Testamento são aqueles cujos nomes são tradicionalmente relacionados a eles. (3) A epístola aos Gálatas foi escrita para a Galácia do Sul, antes do concílio de Jerusalém, em cerca de 48 d.C. (4) A carta aos Efésios pode ter sido uma carta circular, mas é possível que tenha sido escrita realmente para os efésios, embora a partir dos dados atuais nenhuma conclusão seja final. (5) A heresia colossense é um amálgama de ensinamentos judaicos e helenísticos. (6) Hebreus pode ser corretamente designada como uma carta e é virtualmente impossível saber quem é o autor, sendo que a autoria paulina deve ser descartada. (7) É impossível determinar se Judas escreveu sua carta à luz de 2 Pedro ou vice-versa. (8) A “senhora eleita” de 2 João é uma igreja e as três cartas joaninas foram, de fato, escritas pelo apóstolo João. (9) Quanto ao Apocalipse, não há uma quebra de seção entre os capítulos 19 e 20 e a data do livro encontra-se provavelmente nos últimos anos do reinado de Domiciano, que reinou entre 81 e 96 d.C.

Assim, a Introdução ao Novo Testamento de Carson e Moo volta a ser mais uma ótima opção para os professores da disciplina utilizarem com seus alunos, bem como para pastores ensinarem esse conteúdo de forma simplificada às suas igrejas. A maior crítica fica por conta do grande interregno de 19 anos para essa obra ser publicada no Brasil.

Então, diante de tantas boas opções, o que o professor de Introdução ao Novo Testamento deve fazer? Qual obra deve escolher como livro texto? A minha sugestão é o que fiz no semestre passado. Estabeleci que os alunos deveriam

escolher uma introdução dentre Carson, Kostenberger e Kruger para ler os capítulos relacionados antes da aula. E durante a aula, na medida do possível, discutíamos as diferenças e semelhanças nas conclusões dos diferentes textos lidos pelos alunos. O fato é que é ótimo termos o “problema” da quantidade de boas obras entre as quais escolher. Parabéns à Editora Vida Nova por ser uma das principais responsáveis por nos deixar com tal “problema”.

RESENHA

*F. Solano Portela Neto**

ANGLADA, Paulo e outros. **O princípio do saber: estudos em educação reformada**. Vol. 1 – **Princípios e práticas em uma escola reformada**. Ananindeua, PA: Knox Publicações, 2024. 361 p. ANGLADA DAVIS, Karis Beatriz. **O princípio do saber: estudos em educação reformada**. Vol. 2 – **História e filosofia da educação reformada**. Ananindeua, PA: Knox Publicações, 2024. 317 p.

Estes dois livros transmitem às futuras gerações o inestimável legado do saudoso Rev. Paulo Anglada (1954-2019), falecido ainda na “juventude” dos seus 65 anos. São dois volumes que tratam do mesmo tema – fundamentos básicos de uma visão construída em cima da teologia da Reforma, delineando não somente os alicerces teóricos, mas buscando a aplicação prática em escolas cristãs. O primeiro volume é dividido em três partes: Palestras, Artigos e uma Monografia. As palestras, de autoria do Rev. Paulo Anglada, transcritas postumamente em seis capítulos, perpetuam a memória e a produção literária desse incrível servo de Deus, tratando de: 1) Teologia e ciência na escola cristã (A criação do mundo visível); 2) A responsabilidade educacional dos pais; 3) Filosofia, prática e propósitos de uma escola reformada; 4) Professores – ministros de Deus nas obras da criação e providência; 5) Os pressupostos e princípios de uma escola genuinamente cristã, e 6) Um histórico e descrição dos trinta anos de organização do Centro de Estudos John Knox – onde sua filosofia educacional foi colocada em prática.

O autor dessa primeira parte do volume 1 é de uma competência tão profunda que só conseguiu ser superada por sua humildade e postura de devoção ao Deus trino e à sua Palavra. Esses capítulos demonstram sabedoria e o hábil cultivo das raízes que Paulo fincou, na terra santa do seu ministério, nas instituições que fundou, nos discípulos que formou e nas obras que já foram publicadas. Tal produção literária-teológica tem continuidade com esses livros

em uma área na qual sempre tivemos muita afinidade. Tive o privilégio de servir com ele na Junta de Educação Teológica da Igreja Presbiteriana do Brasil e aprendi muito com a maneira suave, mas firme, de ele aplicar as verdades da Bíblia às necessidades e situações correntes.

A segunda parte é constituída de uma coletânea de artigos pertinentes ao tema geral, de autoria de Riemer Faber (1961-).¹ São três capítulos que tratam da atuação dos reformadores Martinho Lutero, Filipe Melâncton e Ulrico Zúnglio, traçando o interesse e atuação deles na educação reformada. Um quarto capítulo apresenta o conteúdo da carta de 1528 escrita por Martinho Lutero e Filipe Melâncton com instruções aos supervisores dos pastores das paróquias da Saxônia. Certamente é uma leitura útil e proveitosa para aqueles que precisam conhecer a prática dos reformadores e a fundamentação educacional calcada na sã teologia da Reforma.

A terceira e última parte do Volume 1 inclui uma monografia, “O Ensino da Língua Materna na Escola Cristã”, de autoria de Anna Anglada Davis. Ela apresenta um estudo detalhado focado nesse tema específico. Com uma pesquisa bem elaborada, a autora entrelaça princípios bíblicos com o processo de ensino-aprendizagem da língua, firmando-se nos alicerces milenares, divinamente inspirados, da Palavra de Deus, e ecoando a herança recebida de Paulo Anglada, seu pai, como referencial. Essa seção traz aplicabilidade para questões extremamente atuais e pedagogicamente contemporâneas. Entre estas está o debate sobre alfabetização e as pressões do meio educacional chamado “progressista” para a adoção do método *whole language*, em contraste com o método fônico. Esse é um tema muito necessário para o exame das escolas cristãs, que precisam firmar suas posições ao lado da verdade, e não dos modismos inconsequentes.

O segundo volume de *O Princípio do Saber* traz a preciosidade do trabalho de Karis Beatriz Anglada Davis. É perceptível que a autora igualmente constrói sobre as exposições deixadas por Paulo Anglada, seu pai, legando-nos uma abordagem completíssima sobre a “História e Filosofia da Educação Reformada”. Longe de ser uma compilação meramente acadêmica, ela parte dos ensinamentos de Jesus, passando pelos expoentes da Igreja Primitiva e desagua na Reforma do Século XVI e nos escritos dos reformadores. Nessa varredura histórica ela volta os nossos olhos às prescrições da Palavra de Deus e captura com maestria os fundamentos da educação reformada, que tem como consequência tanto uma análise acurada, como aplicações eminentemente práticas para as escolas cristãs. Mas não são somente as escolas que serão beneficiadas com essa obra. Vejo que os professores cristãos, que passaram anos sendo instruídos em bases meramente seculares, terão aqui uma fundamentação

¹ Professor de Estudos Clássicos na Universidade Waterloo, Canadá.

para revisarem conceitos errôneos que, além de inadequados e falaciosos, conflitam com a própria fé pessoal e os inquietam. Neste segundo volume temos um “mapa da mina”, para levá-los de volta aos princípios imutáveis das Escrituras nessa área tão crucial que é a educação.

Registro o meu lamento por não poder ter tido a oportunidade de contar, anacronicamente, com esses dois volumes quando publiquei o meu livro *O Que Estão Ensinando aos Nossos Filhos?* (Fiel, 2012), para poder referenciá-los e recomendá-los ao pequeno exército de educadores cristãos que luta bravamente contra o humanismo atroz que capturou o sistema educacional. Essa visão sem Deus, que criou raízes profundas em nossa terra, descarta princípios e valores imutáveis, colocados pelo soberano Senhor na estrutura da Criação e da humanidade e vem cobrando um pedágio destrutivo das mentes de nossas crianças e adolescentes. Todos somos parte do processo educacional e é nossa oração que, começando com os pais e a família, as responsabilidades sejam aguçadas e estimuladas para que venham a conhecer melhor, com obras como essas, o contraste que o evangelho salvador de Cristo Jesus e a mente cristã têm com o secularismo, tornando-nos mais equipados a batalhar pela fé uma vez dada aos santos.

Certamente esses dois volumes, denominados *O Princípio do Saber*, deviam se constituir em leitura obrigatória, não somente para a direção e equipe acadêmica de escolas cristãs, mas também para pais e responsáveis, para que compreendam o processo de ensino-aprendizagem fundamentado na Verdade, que traz princípios e valores eternos. Igual interesse deveriam ter os pastores e líderes da igreja de Cristo, tanto para a instrução da congregação, como para que retornem aos ideais da Reforma do Século 16, incentivando a fundação de escolas cristãs, ou apoiando as já existentes que se empenham na fidelidade às Escrituras em todas as áreas do saber.

DIRETRIZES SOBRE A PREPARAÇÃO DE TEXTOS PARA A REVISTA *FIDES REFORMATATA*

A revista *Fides Reformata*, publicada ininterrupta e bienalmente desde 1996, recebe, em fluxo contínuo, artigos originais ou de revisão, bem como resenhas críticas, que estejam diretamente relacionados aos diversos campos da teologia. Os trabalhos devem ser inéditos e podem ser submetidos em português, inglês ou espanhol. Sendo a revista teológica do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, ligado à Igreja Presbiteriana do Brasil, *Fides Reformata* tem uma linha editorial confessional reformada e presbiteriana. Os trabalhos submetidos são analisados pelos pareceristas do Conselho Editorial da revista no prazo de até 1 ano e as decisões podem ser: “publicar”, “publicar com as seguintes alterações” ou “não publicar”. Para submeter um trabalho à revista, o autor deve enviá-lo pelo *e-mail*: fidesreformata@mackenzie.br e de acordo com as regras abaixo. *Fides Reformata* tem acesso aberto pela Internet e é indexada em diversas bases de dados, inclusive a *ATLA Religion Database*.

1. NORMAS GERAIS

A matéria publicada é de propriedade da revista, podendo ser reproduzida total ou parcialmente, segundo a legislação vigente, com indicação da fonte.

Os artigos, as resenhas crítico-informativas, as indicações bibliográficas e as traduções devem ser redigidos em língua portuguesa, espanhola ou inglesa. Devem ser entregues em formato eletrônico no e-mail do editor da revista, no formato DOCX, “Microsoft Word”, com fonte Times New Roman ou Calibri, corpo 12 e com alinhamento justificado à direita e à esquerda.

Ao formatar o seu trabalho, configure a página e o texto com as seguintes especificações:

- Papel A4 padrão (210 x 297 mm) e margens superior e inferior com 2,5 cm e margens direita e esquerda com 3 cm (padrão “normal” do “Microsoft Word”).
- Texto distribuído em uma única coluna.

- Indentação dos parágrafos de 1,25 cm (padrão).
- Todas as páginas sequencialmente numeradas no alto, à direita.
- Apresentar as ilustrações, desenhos e fotos com boa qualidade, quando for o caso.

1.1 De artigos

A forma de apresentação de artigos deve respeitar a seguinte sequência:

- a. Título do trabalho (maiúsculas, centralizado, corpo 16, Times New Roman ou Calibri);
- b. Nome do autor, seguido de asterisco, remetendo a uma nota de rodapé em que constem titulação, função, instituição a que se vincula (centralizado e italicizado) e e-mail para contato. O artigo pode ter até três autores;
- c. Resumo do trabalho em português (entre 100 e 250 palavras);
- d. Palavras-chave (no máximo 6 palavras);
- e. Texto deve ter de 4 a 8 mil palavras (em torno de 10 a 20 páginas em espaço 1,5 e fonte 12);
- f. Títulos e subtítulos das divisões do texto claramente identificados e hierarquizados, conforme NBR 6024. Por exemplo:

Título: versalete (caixa alta), negrito, tamanho 16

Nome do autor: centralizado, italicizado, tamanho 10.

RESUMO, PALAVRAS-CHAVE e INTRODUÇÃO: maiúsculas, negrito, tamanho 12, não numerado.

1. SEÇÃO PRIMÁRIA: maiúsculas, negrito, tamanho 12, numerado.

1.1 Sessão secundária: texto normal, negrito e itálico, numerados na sequência.

1.1.1 Sessão terciária: texto normal, itálico, numerados na sequência.

ABSTRACT e KEYWORDS: maiúsculas, negrito, tamanho 12, não numerado

REFERÊNCIAS: maiúsculas, negrito, tamanho 12, não numerado (deve ser submetido, porém não aparecerá na publicação)

- g. Referências bibliográficas elaboradas de acordo com a ABNT, norma NBR 6023, apresentadas em notas de rodapé na respectiva página com os seguintes dados:

1ª Citação: SOBRENOME, Nome. **Título:** subtítulo. Cidade: Editora, ano, p. página.

Demais citações: SOBRENOME, ano, p. página.

(pedimos que não se use as expressões latinas e respectivas abreviações tais como idem, ibidem, opus citatum, loco citato);

- h. Resumo do trabalho em inglês, abstract (entre 100 e 250 palavras);
- i. Keywords (no máximo 6 palavras).

1.2 De resenhas crítico-informativas

As resenhas devem ser de livros publicados há no máximo 3 anos no Brasil ou 4 anos no exterior. A forma de apresentação de resenhas crítico-informativas deve respeitar a seguinte sequência:

- a. Título: **RESENHA:** versalete (caixa alta), negrito, fonte 16;
- b. Nome do resenhista: seguido de asterisco, remetendo a uma nota de rodapé em que constem titulação, função e instituição a que se vincula (centralizado, italicizado, fonte 10);
- c. Dados bibliográficos da obra resenhada, de acordo com as normas da ABNT, contendo alguns elementos complementares.

Exemplo 1: SOBRENOME, Nome do autor, Título: subtítulo. Tradução: Nome do tradutor. Cidade: Editora, Ano. Número total de páginas. Original: Título: subtítulo. Cidade: Editora, ano.

Exemplo 2: CLARK, Gordon H. De Tales a Dewey. Trad. Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. 480 p. Original: Thales to Dewey: A History of Philosophy. Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 2007.

- d. Texto com no máximo 1000 palavras;
- e. O conteúdo de uma resenha crítico-informativa deve ser como segue:
 1. **Referência bibliográfica:** ver letra “b” acima.
 2. **Apresentação do autor da obra:** Em alguns casos é importante situar o local e ano do nascimento. Em todos os casos será importante um pequeno comentário sobre o autor: formação acadêmica, pessoas ou escolas de pensamento que exerceram influência teórica sobre sua obra e fatos que teriam marcado sua vida e forma de pensar.
 3. **Perspectiva teórica da obra:** Toda obra escrita se insere em uma determinada perspectiva teórica. É importante procurar informar, da melhor forma possível, a que tradição/escola teórica pertence o autor da obra que se está analisando. Isso permite compreender melhor as teses, a organização, bem como a lógica da argumentação utilizada.
 4. **Breve síntese da obra:** Antes de começar a análise de uma obra é muito importante que se tenha uma visão panorâmica da mesma; isso pode ajudar a visualizar a sequência do texto, permitindo saber de onde parte e para onde vai o autor na sua argumentação; esta parte da resenha (e somente esta) pode ser feita na forma de um esquema.

5. **Principais teses desenvolvidas na obra:** Depois desse trabalho preliminar, é hora de analisar o conteúdo da obra. O objetivo é traçar as principais teses do autor, e não resumir a sua obra (resenha não é resumo). É preciso ler com muita atenção para se apreender e comunicar na resenha o que é fundamental no pensamento do autor.
6. **Apreciação crítica da obra:** Após apresentar e compreender o autor e sua obra, pode-se fazer alguns comentários pessoais sobre o assunto. Embora os comentários sejam pessoais, não devem ser excessivamente subjetivos (achei a obra isso ou aquilo), mas devem expressar uma opinião pessoal ancorada em argumentos fundamentados academicamente, podendo até mesmo remeter a outras obras em nota de rodapé.

1.3 De traduções

A forma de apresentação de traduções deve respeitar a seguinte sequência:

- a) Dados bibliográficos da obra traduzida, de acordo com as normas ABNT. Por exemplo: HILL, Rob. Pray the Lord's Prayer for Missionaries. Gospel Coalition, 2023. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/article/lords-prayer-missionaries>. Acesso em: 24 out. 2023. Tudo isso em negrito.
- b) Texto em conformidade com o item 1 (Normas gerais), com 3.500 palavras no máximo.
- c) Nome do tradutor.

1.4 De indicações bibliográficas

A forma de apresentação de indicações bibliográficas deve respeitar a seguinte sequência:

- a) Dados bibliográficos da indicação, de acordo com as normas ABNT (por exemplo, MACGREGOR, Jerry.; WALTKE, Bruce. Conhecendo a vontade de Deus. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001, 160 pp.), em negrito.
- b) Texto em conformidade com o item 1 (Normas gerais), com 200 palavras no máximo.
- c) Nome de quem faz a indicação bibliográfica.

2. NORMAS ADICIONAIS

1. Usar itálicos para as ênfases, jamais negrito ou sublinhado. Palavras, expressões ou frases em língua estrangeira devem ser igualmente italicizadas e, de preferência, traduzidas entre parênteses.
2. Não hifenizar o texto.

3. Utilizar numeração automática para notas de rodapé.
4. Citações do grego, hebraico ou aramaico devem ser feitas nos alfabetos originais, em fonte Unicode (aquela que pode ser formatada com diferentes fontes), sem transliteração e devem ser traduzidas pelo autor.
5. Evitar colocar material relevante nas notas; as observações relevantes ao tema do artigo devem ser incluídas no texto.
6. Citações bíblicas devem vir na versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª ed. Em caso de outra versão, indicar entre parênteses no texto.
7. Os livros da Bíblia devem ser mencionados por extenso, se referidos no corpo do texto; quando citados indiretamente, entre parênteses, ou após cf. ou vide, usar abreviações conforme a versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª ed. A separação entre capítulos e versículos deve ser apenas um ponto.
8. Citações de outras fontes, como escritos rabínicos etc., devem ser feitas, na primeira vez, por extenso, com a abreviação entre parênteses e, a partir da segunda vez, somente com a abreviação, que seja clara o suficiente para que o leitor a identifique.
9. Pronomes que se referem a Deus devem ser escritos com letras minúsculas (como por exemplo sua, seu, dele, ele etc.).
10. Citações em língua estrangeira devem ser traduzidas pelo autor no corpo do texto, com citação do título original e observação “traduzido pelo autor” entre parênteses.

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: Teologia Sistemática, Teologia Bíblica, Teologia Aplicada, Missiologia, Exposição Bíblica e Aconselhamento Bíblico.

LIDERANÇA EM REVITALIZAÇÃO DE IGREJAS (LIDERE)

Esse programa lato sensu visa a capacitação de diáconos, presbíteros (regentes e docentes), missionários e evangelistas, bem como de outros agentes dedicados à liderança eclesial.

ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO CRISTÃ (EEC)

O programa de especialização em Educação Cristã é destinado a pais, pastores, professores e demais interessados em educação eclesial ou escolar. Seu principal objetivo é promover uma reflexão a respeito da dimensão pedagógica a partir dos pressupostos cristãos e oferecer ferramentas para o exercício intencional e planejado da atividade educacional, a partir desses pressupostos.

M.A. LEADERSHIP IN CHRISTIAN EDUCATION (MAE)

Este programa é um mestrado semipresencial bilíngue (português/inglês), ministrado em parceria com o Gordon College (Boston, EUA). É dirigido à educação escolar cristã, com ênfase em liderança, compreendendo a gestão escolar e suas bases conceituais. Útil para a liderança e gestão de Departamentos de Educação Cristã em igrejas, bem como para seminários, institutos bíblicos e outras instituições teológicas.

MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDiv)

Trata-se do mestrado eclesial 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>