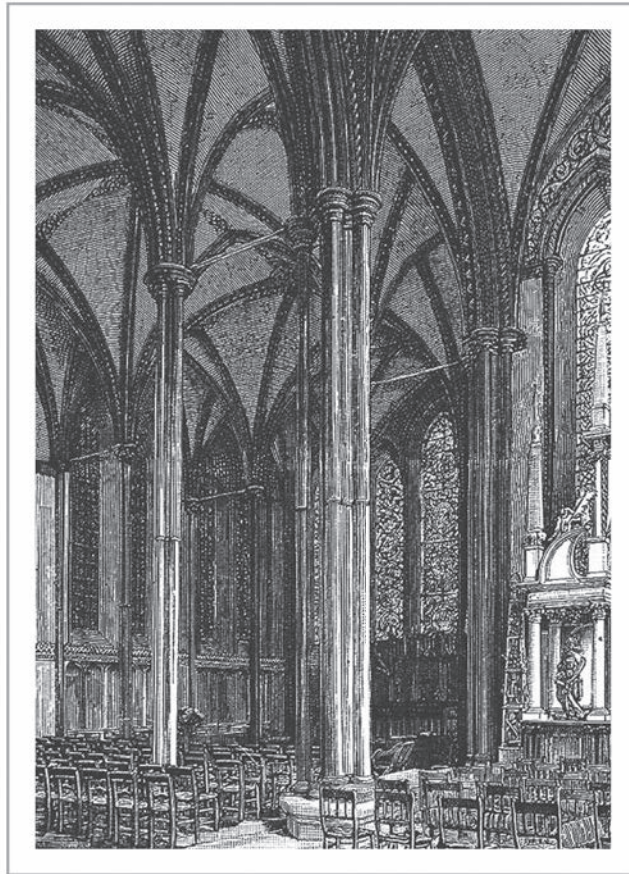


fides reformata

Volume XXVI • Número 1 • 2021



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Milton Flávio Moura

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER
Diretor Mauro Fernando Meister

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

Semestral.
ISSN 1517-5863

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

CDD 291.2

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

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

Editores Gerais

Daniel Santos Júnior
Dario de Araujo Cardoso

Editor de resenhas

Filipe Costa Fontes

Redator

Alderli Souza de Matos

Editoração

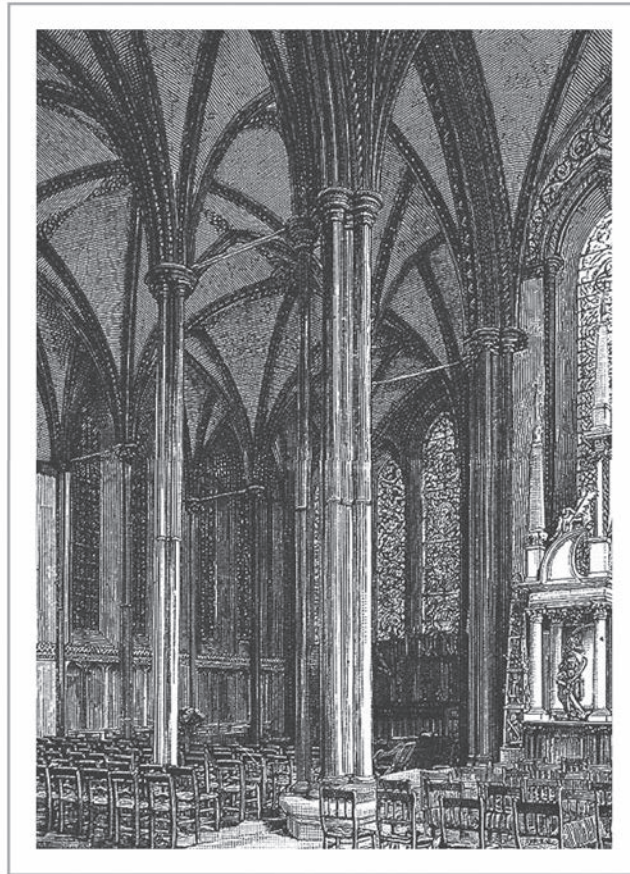
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XXVI • Número 1 • 2021



Igreja Presbiteriana do Brasil
Junta de Educação Teológica
Instituto Presbiteriano Mackenzie





CONSELHO EDITORIAL

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

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

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

Pede-se permuta.

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

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

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

É com satisfação que apresentamos aos nossos leitores o volume XXVI, nº 1, da revista *Fides Reformata*, dando continuidade a mais de duas décadas de contribuição ininterrupta à pesquisa teológica na América Latina. Nos últimos anos, a publicação de artigos em inglês tem ampliado a contribuição de *Fides* também no cenário mundial. Conheça todo esse acervo em formato eletrônico no site oficial do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e em bancos de dados como *ATLA Serials* e *Fuente Academica*.

Nesta edição, o primeiro artigo, de autoria do Dr. Leandro de Lima, “O chamado para o martírio em Apocalipse: as sete igrejas da Ásia”, nos desafia a refletir sobre o nível de perseguição que os leitores originais do livro de Apocalipse enfrentavam em seus dias. Segundo o autor, a situação ainda não era extrema, mas os cristãos já começavam a demonstrar sinais de acomodação à cultura vigente para tentar manter os benefícios da paz. Dessa forma, o livro de Apocalipse cumpre seu papel de confrontar tal acomodação.

No segundo artigo, pelo professor Solano Portela, “Desconstrução e reconstrução: o pós-modernismo, da teologia da esperança à teologia da nova era, e seus reflexos no campo educacional”, o autor demonstra que o tema subjacente de desconstrução e reconstrução de pontos fundamentais, com um progressivo desvio dos direcionamentos bíblicos, está sempre presente na teologia moderna/contemporânea. Segundo ele, as tendências que aparecem nessas reflexões teológicas são similares ao que se observa no campo da educação e algumas delas impactam profundamente o processo cristão de ensino-aprendizagem. O desafio feito pelo autor é para que um sólido alicerce bíblico venha a fundamentar qualquer filosofia de educação escolar cristã.

O terceiro artigo, pelo professor Heber Carlos de Campos Júnior, “*Cor meum tibi offero Domine, prompte et sincere*”: um ensaio introdutório sobre espiritualidade reformada”, apresenta a espiritualidade reformada como uma área ainda desconhecida em meios populares e acadêmicos e carente de ser redescoberta. No intuito de resgatar o aspecto piedoso e devocional da tradição reformada, seu artigo apresenta uma introdução à teologia prática de personagens como João Calvino, os puritanos ingleses, o movimento reformado holandês “Nadere Reformatie” e Jonathan Edwards, além de representantes contemporâneos da piedade reformada.

O quarto artigo, por Paulo Eduardo Vieira da Veiga, “As implicações missiológicas do triunfo de Cristo: uma análise da questão jurídica no contexto da Grande Comissão (Mt 28.18-20)”, analisa o termo ἐξουσία (autoridade), mencionado no versículo 18, no contexto da teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamentos, reflete sobre a autoridade perdida por Adão e reconquistada por Cristo e avalia como o triunfo e a exaltação de Cristo são a garantia de sucesso da missão.

No quinto artigo, “Igrejas e história: um modelo para interpretar a diferença entre o catolicismo romano e o protestantismo”, Paul Wells aborda o conceito de tradição, a maneira pela qual um grupo religioso apresenta, no desenvolvimento da história, a relação entre o mundo espiritual e o mundo histórico, material. Para abordar o tema igreja e história, o autor propõe fazer uma comparação entre essas duas posições em três áreas: a Igreja e os sacramentos, a Escritura e a tradição, o Espírito Santo e a vida cristã.

O sexto artigo, de Isaias D’Oleo Ochoa, “On how Herman Bavinck responds to the theory of evolution: The primacy of biblical revelation” (Sobre o modo como Herman Bavinck responde à teoria da evolução: a primazia da revelação bíblica), oferece uma teoria de desenvolvimento modificada, a qual está fundamentada não em uma cosmovisão mecanicista e naturalista, como vemos em Darwin, mas em uma estrutura “teísta-amigável”. Nesse artigo o autor argumenta que a discussão de Bavinck sobre evolução, em termos gerais, endossa uma estrutura aristotélica/tomista modificada a fim de entender a teoria de desenvolvimento e, assim, superar os desafios suscitados pela cosmovisão naturalista de Darwin à revelação bíblica.

A seção de resenhas traz avaliações de obras relevantes para o contexto atual da igreja: *Catolicidade Reformada: A Promessa da Recuperação para a Teologia e a Interpretação Bíblica*, de Michael Allen e Scott R. Swain, resenhada por Heber Carlos de Campos Júnior; *Francis Schaeffer e a Vida Cristã: A Espiritualidade Contracultural*, de W. Edgar, resenhada por Wendell Gonzaga da Paixão; e *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial*, de Richard A. Horsley, resenhada por Norval da Silva.

Mantendo o compromisso da revista em proporcionar e incentivar uma reflexão teológica reformada, entrego aos leitores mais esta edição de *Fides Reformata*, desejoso de que estes artigos despertem mais uma vez o interesse por pesquisas que visam contribuir para a edificação do povo de Deus servindo sua igreja ao redor do mundo.

Boa leitura!

Dr. Daniel Santos

Editor

SUMÁRIO

ARTIGOS

- O CHAMADO PARA O MARTÍRIO EM APOCALIPSE: AS SETE IGREJAS DA ÁSIA**
Leandro A. de Lima..... 9
- DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO: O PÓS-MODERNISMO, DA TEOLOGIA DA ESPERANÇA À TEOLOGIA DA NOVA ERA, E SEUS REFLEXOS NO CAMPO EDUCACIONAL**
Solano Portela 29
- “COR MEUM TIBI OFFERO DOMINE, PROMPTE ET SINCERE”: UM ENSAIO INTRODUTÓRIO SOBRE ESPIRITUALIDADE REFORMADA**
Heber Carlos de Campos Júnior 47
- AS IMPLICAÇÕES MISSIOLÓGICAS DO TRIUNFO DE CRISTO – UMA ANÁLISE DA QUESTÃO JURÍDICA NO CONTEXTO DA GRANDE COMISSÃO (Mt 28.18-20)**
Paulo Eduardo Vieira da Veiga..... 71
- IGREJAS E HISTÓRIA: UM MODELO PARA INTERPRETAR A DIFERENÇA ENTRE O CATOLICISMO ROMANO E O PROTESTANTISMO**
Paul Wells 91
- ON HOW HERMAN BAVINCK RESPONDS TO THE THEORY OF EVOLUTION: THE PRIMACY OF BIBLICAL REVELATION**
Isaias D’Oleo Ochoa 103
- RESENHAS
- CATOLICIDADE REFORMADA: A PROMESSA DA RECUPERAÇÃO PARA A TEOLOGIA E A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA (MICHAEL ALLEN; SCOTT R. SWAIN)**
Heber Carlos de Campos Júnior 125
- FRANCIS SCHAEFFER E A VIDA CRISTÁ: A ESPIRITUALIDADE CONTRACULTURAL (W. EDGAR)**
Wendell Gonzaga da Paixão..... 131
- JESUS E O IMPÉRIO: O REINO DE DEUS E A NOVA DESORDEM MUNDIAL (RICHARD A. HORSLEY)**
Norval da Silva 137



O CHAMADO PARA O MARTÍRIO EM APOCALIPSE: AS SETE IGREJAS DA ÁSIA

*Leandro A. de Lima**

RESUMO

No final do primeiro século, quando João recebeu a visão e a registrou no livro do Apocalipse, as igrejas da Ásia não enfrentavam o pior período de perseguição. Muito embora existissem perseguições pontuais e alguma sombra de intensificação de perseguição se apresentasse no horizonte, boa parte dos cristãos vivia em relativa paz e segurança, desfrutando de privilégios e benefícios vindos do rico comércio imperial que permeava a região da Ásia Menor, e de seu status como cidadãos romanos. O desejo de permanecer desfrutando de certos benefícios levou muitos crentes a seguirem o caminho de acomodação cultural proposto por falsos mestres eloquentes da época. Contra essa disposição, o Apocalipse demonstra que os crentes verdadeiros precisam seguir o exemplo de Cristo, que foi fiel até a morte e recebeu a recompensa na ressurreição. Desse modo, se estiverem dispostos a viverem fiéis a Cristo e enfrentarem a própria morte por causa disso, darão o verdadeiro testemunho ao mundo, bem como participarão da recompensa de Cristo.

PALAVRAS-CHAVE

Sete igrejas da Ásia; Apocalipse; Martírio; Testemunho; Perseguição.

INTRODUÇÃO

Geralmente o livro do Apocalipse é considerado um tratado que objetiva trazer consolo à igreja que experimenta perseguição e sofrimento. Muitos cren-

* O autor é ministro presbiteriano e professor de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Tem doutorado em Literatura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e atualmente cursa outro doutorado em Novo Testamento pela Universidade de Kampen, na Holanda.

tes acreditam que, nos dias em que João recebeu o Apocalipse e o registrou, a igreja enfrentava grande e incessante perseguição, e que, em parte por causa disso, era uma igreja extremamente fiel, disposta a viver e morrer por Cristo. No entanto, há fortes razões no próprio livro do Apocalipse para entender que essas duas expectativas estão erradas e não descrevem a realidade dos fatos daqueles dias no final do primeiro século. O livro parece ter sido escrito como uma exortação para alguns grupos de cristãos que estavam experimentando relativo fracasso em seu testemunho perante o mundo.¹ O objetivo do livro foi mostrar para aqueles crentes o ponto exato em que estavam falhando e chamá-los ao arrependimento e à mudança de atitude.

É nossa convicção de que esse entendimento é importante não apenas para compreender melhor o livro do Apocalipse como um todo, mas também para “aproximar” leitores modernos do livro. O livro não descreve uma “igreja dos sonhos” em termos de fidelidade, ou como se costuma dizer, uma “igreja fiel porque era perseguida”. Isso nos mostra que, em todos os tempos, precisamos da exortação de Deus para que sejamos fiéis até à morte, seja em tempos de intensa perseguição ou de relativa paz e segurança.

1. MARTÍRIO EM APOCALIPSE

A noção comum de que o livro de Apocalipse descreve uma época histórica de intensa e incessante perseguição² tem sido questionada por muitos estudiosos.³ A percepção da ameaça de perseguição causada por eventos pontuais⁴

¹ É nossa convicção de que a chave hermenêutica para entender o pano de fundo histórico do Apocalipse está nas cartas às sete igrejas. Ver Elizabeth Schüssler-Fiorenza, *Priester fur Gott. Studien zum Herrschafts-und Priestermotiv in der Apokalypse*, NtAbh.NF, 7 (Munster: Aschendorff, 1972), p. 155-166.

² Ver: Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (2nd ed.; Minneapolis: Fortress, 1998), p. 187-99. A autora defende que existia perseguição, mesmo que não haja evidência para provar isso.

³ Principalmente por Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 95-115. Segundo Thompson, duas visões contrastantes de Domiciano podem ser encontradas nas fontes antigas: a oficial, que o descreve como um tirano, e outras que o descrevem como um bom imperador. Thompson prefere a segunda, e, por isso, não vê justificativa para perseguições generalizadas no final do primeiro século. Adela Yarbro Collins, por outro lado, sustenta que havia perseguições. Ver: “Persecution and vengeance in the Book of Revelation”. In: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 729-749. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983; ver também Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster, 1984, p. 84-110. Yarbro Collins destaca a importância de distinguir entre uma crise real e uma crise percebida (p. 32).

⁴ Beale define o “clima” do período com as seguintes palavras: “A evidência interna do livro aponta para uma situação de relativa paz e perseguição seletiva, com uma expectativa iminente de intensificação da perseguição em uma escala cada vez mais programática” (G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI; Carlisle, Cumbria: Eerdmans; Paternoster Press, 1999, p. 12).

(Ap 2.10; 2.13), mais do que perseguição contínua, parece descrever melhor o período do final do primeiro século na região da Ásia Menor.⁵ Isso, entretanto, não diminui o impacto que os casos específicos de perseguição produziam sobre as igrejas daquela região. Na verdade, a característica quase randômica da perseguição parece ter produzido em muitos dos discípulos das sete igrejas da Ásia a esperança de poder escapar dela. E o meio escolhido para isso, em muitos casos, parece ter sido a subserviência disfarçada (ou não) aos padrões idolátricos romanos.⁶ Contra esse cenário,⁷ João apregoou a bem-aventurança da morte testemunhal.⁸

Apocalipse menciona várias vezes a palavra “vitória” ou “vencer”, e descreve os vencedores em cada epíteto das sete cartas. Mas, ao contrário do que isso representava nas batalhas romanas, o vencedor em Apocalipse não é aquele que permanece vivo, mas aquele que morre, como Cristo que é o Cordeiro vencedor (Ap 5.5-6). Kowalski está certo ao afirmar que “o objetivo principal da metáfora do Cordeiro é encorajar o povo de Deus que está passando por sofrimento e aflição, dando-lhe a chance de se identificar com Cristo, especialmente em seu sofrimento, luta e ressurreição”.⁹ De fato, além de exaltar a nobreza e a dignidade da testemunha que fielmente recusa-se a ceder às exigências idolátricas e morre por Cristo, João igualmente destaca de maneira contínua a recompensa desses mortos. O simples fato de João mencionar tantas vezes a expressão “mortos” ao longo do livro evidencia que

⁵ Nosso pressuposto é que o Apocalipse foi escrito pelo apóstolo João por volta do ano 95 d.C., durante o reinado de Domiciano. Sobre perseguição, ver: Alan S. Bandy, “Persecution and the purpose of Revelation with reference to Roman jurisprudence”. *Bulletin for Biblical Research* 23, n. 3 (2013): 377-398. O autor argumenta convincentemente, pelo caminho da jurisprudência romana, que tanto a ameaça quanto a perseguição eram reais. Para uma defesa de que Domiciano era um grande perseguidor, ver W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford: Basil Blackwell, 1965, p. 2211-2218.

⁶ Price estabelece que no tempo de Domiciano havia uma expectativa em meio à população de expressões públicas de lealdade ao imperador cada vez mais fortes, através do culto imperial. Essa pressão era por parte dos próprios cidadãos da Ásia Menor, e era especialmente devotada nos momentos em que o imperador visitava as cidades, ou nas datas natalícias. Frequentemente se associava a cultos locais e às aspirações das guildas comerciais da época (S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge: University Press, 1984, p. 78-222).

⁷ Ver a análise de Friesen, onde ele conclui que os estudos em Apocalipse deveriam focar menos em supostos excessos de perseguição sob Nero ou Domiciano, e mais no caráter normativo das atividades do culto imperial (Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*, Oxford: University Press, 2001, p. 135-151).

⁸ Beale entende que “o principal objetivo retórico do argumento literário do Apocalipse de João é exortar o povo de Deus a permanecer fiel ao chamado para seguir o exemplo paradoxal do Cordeiro e não se comprometer, tudo com o objetivo de herdar a salvação final” (G. K. Beale, *The Book of Revelation*, p. 171).

⁹ B. Kowalski, *Martyrdom and Resurrection in The Revelation to John*. *Andrews University Seminary Studies* 41.1 (2003), p. 55.

o autor está preocupado em explicar a situação deles (Ap 1.5; 6.9-11; 11.18; 14.13; 18.24; 20.5, 12-13). O livro encoraja os crentes a perseverarem até o fim, significando prioritariamente a necessidade de morrer por Cristo a fim de receber a grande recompensa de sua fidelidade (Ap 2.10; 12.11).

No entanto, essas menções explícitas e diretas podem ser apenas a ponta do iceberg. Há, no nosso entendimento, uma intrincada e desenvolvida teologia em favor do martírio ao longo de todo o livro, a qual se relaciona diretamente com o martírio de Jesus. Sweet lista quatro aspectos da relação entre o martírio de Jesus e o martírio de seus seguidores, conforme o livro de Apocalipse estabelece:

- (a) O sofrimento dos cristãos é o resultado do testemunho, que não é apenas o testemunho acerca de Jesus, mas o testemunho de Jesus, que eles mantêm.
- (b) Mantido fielmente, este testemunho traz sofrimento para eles, como trouxe para ele, do mundo que provoca e atormenta.
- (c) Não consiste no sofrimento, mas em falar pelo Deus verdadeiro em palavra e comportamento contra a idolatria e imoralidade do mundo.
- (d) Em última análise, é vitorioso, não pelo efeito moral do sofrimento em que incorre, mas pela vindicação de Deus, que destrói a oposição.¹⁰

A vitória sobre a morte aparece como a grande vindicação dos mártires em Apocalipse. A morte é um inimigo personificado no livro (6.8). Ela aparece como o grande adversário que Cristo já conquistou exatamente por ter morrido (1.18). O último ato julgador de Cristo no final do livro é banir a morte para o lago de fogo (20.14; 21.4). Uma vez que essa morte ainda não foi banida, a igreja se vê diante dela, tendo que enfrentá-la. Do mesmo modo que Cristo obteve a vitória sobre esse inimigo, também para a igreja o melhor modo de vencer a morte é, paradoxalmente, morrer. Assim, o chamado ao martírio é, na verdade, em Apocalipse, não a exaltação de um momento místico de sofrimento (como muitas vezes parece ser na literatura posterior de martírio), mas a certeza da verdadeira vitória. Os crentes derrotam a morte quando morrem como Cristo morreu. Tornam-se testemunhas vitoriosas perante o mundo e herdam o mundo vindouro.

Desde o estudo de Trites, é comum pensar que os termos *mártir*, *martírio* (μάρτυς, μαρτυρία) e seus cognatos¹¹ em Apocalipse não tenham o significado semântico plenamente assumido de “morte testemunhal”, que veio a ser am-

¹⁰ J. P. M. Sweet, *Maintaining the Testimony of Jesus: The Suffering of Christians in the Revelation of John*. In: *Suffering and Martyrdom in the New Testament*. William Horbory and Brian McNeil (Eds.). Cambridge: University Press, 1981, p. 101.

¹¹ Esses termos possuem grande peso semântico nos escritos atribuídos a João no Novo Testamento. O conceito ocorre normalmente no início e no final dos escritos: Jo 1.7 e 19.35; 21.24; 1Jo 1.2 e 5.9; Ap 1.2 e 22.20 (Ver A. Pohl. *Die Offenbarung des Johannes*. Wuppertal: Teil, 1969, Ap 1.2).

plamente desenvolvido e generalizado no segundo século, a partir do Martírio de Policarpo. Trites estabelece cinco estágios para a mudança e consolidação semântica do termo mártir (μάρτυς). Primeiro tinha apenas o sentido de testemunho perante um tribunal, sem implicação de morte. Em segundo lugar, foi aplicado a alguém que testemunhou diante de um tribunal e foi morto como consequência. Em terceiro lugar, a morte se tornou parte do testemunho. Em quarto lugar, a palavra μάρτυς assumiu o caráter técnico de morte. Por último, a noção de testemunho desapareceu do termo, ficando exclusivamente a ideia de morte ou martírio.¹² A conclusão de Trites é que:

O estudo do uso de μαρτυρία no Apocalipse leva à conclusão de que a palavra ainda não atingiu o estágio em que sua definição de dicionário é “martírio”. Onde as ideias martirológicas estão presentes, elas devem ser deduzidas do contexto e não de uma mudança semântica no significado da palavra.¹³

Assim, para Trites, a terminologia em Apocalipse está ainda no terceiro estágio, movendo-se na direção do quarto e do quinto estágios. O estudo semântico de Trites é útil para nossa discussão, pois parece evidente que há uma evolução terminológica, porém não é possível localizar o conceito de martírio em Apocalipse precisamente no terceiro estágio, justamente porque, embora o termo não signifique semanticamente “morte testemunhal”, o conceito está firmemente associado a isso, pois a morte é praticamente uma consequência *necessária* do testemunho. A teologia martirológica do livro de Apocalipse se ancora no termo “testemunha”. Deste modo, a definição de Dragas precisa ser adicionada: “É preciso lembrar também, no entanto, que no Apocalipse, μάρτυς se refere àqueles que testemunham através da morte e que tanto Antipas quanto o próprio Jesus são, portanto, as verdadeiras testemunhas”.¹⁴ De fato, “embora o vocabulário sobre testemunho no Apocalipse, de um modo geral, provavelmente não se refira ao martírio, neste caso o termo μάρτυς está relacionado com uma morte violenta”.¹⁵ Entendemos, portanto, que embora Apocalipse ainda não use semanticamente o termo μάρτυς como substituto de morte testemunhal, o livro foi grandemente responsável por essa identificação posterior, pois associou fortemente os sentidos. Segundo a definição de Van Henten, “um mártir é uma pessoa que se encontra em situação extremamente hostil e prefere uma morte violenta a cumprir uma exigência de autoridades

¹² A. A. Trites, “μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study”, *Novum Testamentum* 15 (1973), p. 72-73.

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ G. Dragas. “Martyrdom and orthodoxy in the New Testament era: the theme of martyrria as witness to the truth.” *The Greek Orthodox Theological Review* 30, n. 3 (September 1985), p. 292.

¹⁵ P. H. R. van Houwelingen. *The Book of Revelation: Full of Expectation. Sárospataki Füzetek* 1 (2011), p. 16.

estrangeiras”.¹⁶ O conceito, portanto, nos parece presente no livro de Apocalipse, fortemente associado ao uso do termo *μάρτυς* e seus cognatos.

Existe uma noção bem estabelecida da importância e do valor de uma morte testemunhal anterior ao Apocalipse.¹⁷ E ao usar esse conceito associado ao termo *μάρτυς* o Apocalipse moldou fortemente o sentido nessa direção.¹⁸ O termo martírio em Apocalipse tem a conotação de um testemunho, a sustentação de uma verdade que não se abaixa diante das exigências mundanas, mas que persevera em fidelidade até a morte. Uma testemunha verdadeira só pode ser alguém que está disposto a ir até o fim nesse testemunho, mesmo que, eventualmente, ele não seja morto violentamente. Para definir o mais precisamente possível a discussão, entendemos que o testemunho em Apocalipse não exige *necessariamente* uma morte violenta da testemunha, mas exige a *disposição* para tal morte.

2. A PALAVRA DO TESTEMUNHO

O Apocalipse expressa a ideia de que o comportamento esperado de um verdadeiro cristão é algo que entra em conflito direto com as condições, exigências e padrões de comportamento impostos pela sociedade romana, da qual os cristãos das sete igrejas da Ásia faziam parte. Ou seja, de acordo com o Apocalipse, se um cristão realmente vivesse como devia viver em relação a Deus, isso de fato poderia levá-lo a sofrer consequências, como a perda de direitos comerciais, além de ter que enfrentar processos judiciais complicados e perigosos, pois ser acusado de falta de lealdade ao imperador romano era algo muito grave naqueles dias. Aparentemente, não era todo dia que algum cristão era levado perante as autoridades romanas por causa da sua fé, e isso mostra que, por um lado, a perseguição não era maciça, mas, por outro lado, que provavelmente a maioria dos cristãos não estivesse vivendo como um cristão devia viver. Roma não os via como ameaça aos seus padrões sociais, religiosos e culturais.

¹⁶ Ver J. W. van Henten & F. Avemarie. *Martyrdom and Noble Death – Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London & New York: Routledge, 2002, p. 3-4.

¹⁷ Como ficou estabelecido na tese de Van Henten, que analisou o conceito de martírio como herdado do judaísmo, especialmente de 2 e 4 Macabeus. Van Henten estabelece que “a figura do mártir é mais antiga que o Cristianismo e tem raízes judaicas” (J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish people, A Study of 2 and 4 Maccabees*. Leiden: Brill, 1997, p. 7). A origem provavelmente está nas histórias contadas em Daniel 3 e 6, onde Daniel e seus três amigos enfrentam a condenação à morte diante das autoridades estrangeiras pelo motivo de se recusarem a descumprir ordens de seu Deus.

¹⁸ Provavelmente é possível ver isso em livros canônicos anteriores ao Apocalipse, como no livro de Atos, onde os apóstolos e discípulos são chamados a serem *μου μάρτυρες* (At 1.8). O primeiro discípulo de Cristo a ser morto, Estevão, é chamado de *μάρτυρός σου*. Paulo, ao ser comissionado, também recebe a designação de testemunha (At 26.16).

A mensagem central do livro pode ser entendida como um chamado divino para que os crentes das igrejas assumam a responsabilidade de serem testemunhas de Jesus diante da sociedade idólatra. Os cristãos nas sete igrejas precisavam seguir o exemplo de Cristo, o qual sofreu perante as autoridades romanas na Judeia em razão de ter permanecido fiel a Deus. Jesus pagou o preço da fidelidade através de sua morte, mas recebeu a recompensa disso em sua ressurreição. Portanto, na visão de João, os cristãos precisam entender o que significa ser uma testemunha de Jesus, ou seja, qual é o conteúdo desse testemunho, quais são os desafios e consequências imediatas dessa atitude e, finalmente, quais são as recompensas. O Apocalipse foi escrito primordialmente para trazer esse conhecimento aos cristãos. É um chamado para uma atitude de mudança e consagração.

Há uma frase que aparece diversas vezes no livro e que resume bem o significado desse chamado ou convocação: “*por causa da Palavra de Deus e do testemunho de Jesus*”. Essas palavras de fato quase parecem um brado de guerra, e resumem o senso de heroísmo e fidelidade esperado dos verdadeiros cristãos, conforme estabelecido no livro do Apocalipse. Essas duas expressões aparecem, com algumas variações, seis vezes no livro, atribuídas a certas pessoas que, por causa delas, enfrentam sérias dificuldades, inclusive perseguições, prisões e morte, mas também triunfam esplendidamente. E ainda aparecem uma sétima vez de maneira resumida. Listamos abaixo todas as sete vezes em que a frase pode ser vista (com pequenas modificações):¹⁹

Apocalipse 1.1-2 – Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar aos seus servos as coisas que em breve devem acontecer e que ele, enviando por intermédio do seu anjo, notificou ao seu servo João, o qual atestou a *palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo*, quanto a tudo o que viu.

Apocalipse 1.9 – Eu, João, irmão vosso e companheiro na tribulação, no reino e na perseverança, em Jesus, achei-me na ilha chamada Patmos, *por causa da palavra de Deus e do testemunho de Jesus*.

Apocalipse 6.9 – Quando ele abriu o quinto selo, vi, debaixo do altar, as almas daqueles que tinham sido mortos *por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentavam*.

Apocalipse 12.17s – Irou-se o dragão contra a mulher e foi pelejar com os restantes da sua descendência, os que *guardam os mandamentos de Deus e têm o testemunho de Jesus*; e se pôs em pé sobre a areia do mar.²⁰

¹⁹ As modificações na frase em suas aparições parecem intencionais e fazem parte do estilo de João, que poderia ser denominado de “paralelismo progressivo”.

²⁰ Em Apocalipse 12.17, há uma mudança interessante nos termos, com “palavra” sendo substituída por “mandamentos”.

Apocalipse 14.12 – Aqui está a perseverança dos santos, *os que guardam os mandamentos de Deus e a fé em Jesus*.²¹

Apocalipse 20.4 – Vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar. Vi ainda as almas dos decapitados *por causa do testemunho de Jesus, bem como por causa da palavra de Deus*, tantos quantos não adoraram a besta, nem tampouco a sua imagem, e não receberam a marca na frente e na mão; e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos.

Além dessas seis ocorrências, em Apocalipse 12.11 há uma abreviação que parece ser intencional para essa dupla declaração: palavra/mandamentos e testemunho/fidelidade. A expressão é traduzida como “palavra do testemunho” e é a causa da vitória dos crentes sobre o dragão. Ou seja, é a disposição deles de morrer por Cristo que garante sua vitória: “Eles, pois, o venceram por causa do sangue do Cordeiro e por causa da *palavra do testemunho* que deram e, mesmo em face da morte, não amaram a própria vida”.

Essa “palavra do testemunho” é o ato de um cristão verdadeiro em defender a verdade de Deus diante do mundo, em viver de acordo com ela, mesmo sabendo que isso acarretará perseguições, perdas, sofrimentos e, em último caso, a própria morte.

Além disso, nota-se que os termos correlatos “testemunha”, “testemunho” ou o verbo “testemunhar” também aparecem em outros lugares do livro. Em grego, esses termos podem ser transliterados como “mártir”, “martírio”, “martirizar” (μάρτυς, μαρτυρία, μαρτυρεῖν). O termo testemunho, como algo que deve ser sustentado e que causa a própria morte daqueles que o dão, aparece como a tarefa que é dada às duas testemunhas em Apocalipse 11.7: “Quando tiverem, então, concluído *o testemunho* que devem dar, a besta que surge do abismo pelejará contra elas, e as vencerá, e matará”. Percebemos que as duas testemunhas são mortas pela besta que sobe do abismo. Em Apocalipse 20.4, a causa da morte das almas foi justamente “não adorar a besta”.

O termo μαρτυρία, “testemunho”, além das ocorrências mencionadas acima, também aparece em Apocalipse 1.5, onde o próprio Jesus é descrito como “a *testemunha* fiel” (ὁ μάρτυς ὁ πιστός). Essa expressão provavelmente indica sua morte na cruz (também em Apocalipse 3.14). Por causa disso, em Apocalipse 2.13, Antipas, que foi morto em Pérgamo, é chamado pelo próprio Cristo de “minha *testemunha* fiel” (μάρτυς μου, ὁ πιστός μου).

O tabernáculo celestial é denominado em Apocalipse 15.5 como o santuário do tabernáculo do *testemunho*. Essa expressão provavelmente aponta para os mártires reunidos no céu, que são vingados pelos flagelos que começam

²¹ Em Apocalipse 14.12, “palavra” é substituída por “mandamentos” e “testemunho” por “fidelidade” ou “fé”.

a ser derramados depois. Em Apocalipse 17.6, a grande prostituta é descrita como bêbada com o sangue das *testemunhas* de Jesus. Além disso, a expressão “*testemunho* de Jesus” aparece duas vezes em 19.10, com uma relação direta com 22.9, onde também aparece a expressão para guardar as palavras do livro.

Finalmente, nos últimos seis versículos do livro, há três usos do termo “*testemunho*” em sua forma verbal. Em 22.16, Jesus relembra o envio do anjo para mostrar a João a visão (descrita primeiro em 1.1): “Eu, Jesus, enviei o meu anjo para vos *testificar* estas coisas às igrejas”. Em 22.18, o termo *testemunho* é usado como um aviso contra acréscimos ou subtrações sobre o conteúdo do livro. Em 22.20, Jesus se autodenomina “aquele que dá *testemunho*” e anuncia seu retorno em breve.

Por isso, o chamado ao testemunho é a grande mensagem do livro, e é o aspecto central que queremos demonstrar neste artigo. Apocalipse é um chamado ao verdadeiro testemunho. Infelizmente, as sete igrejas da Ásia estavam falhando em dar esse testemunho naqueles dias, e, do mesmo modo, a igreja atual também pode estar falhando.

3. O CHAMADO AO MARTÍRIO NAS SETE CARTAS

Os cristãos das sete cidades imperiais não eram oriundos apenas das classes mais baixas da população; muitos eram comerciantes ricos e bem-sucedidos (Ap 3.17).²² Eles ajudavam a abastecer o comércio imperial com bens e serviços. Muitos eram comerciantes navais (Ap 18.9-19).²³ Para não perderem privilégios, nesse sentido, evitavam entrar em confronto com as autoridades romanas e com a população em geral. Para esses cristãos, o Apocalipse foi endereçado como um alerta contra o perigo de se acomodar ao *status quo* dominante e participar do culto imperial.²⁴ É provável que, como diz Collins, muitos dos leitores para quem João escreveu o Apocalipse nem sequer percebiam a crise que os cercava.²⁵ Estavam de tal modo envolvidos com a vida romana que nem

²² Ver o estudo de Wayne Meeks sobre a origem social dos crentes a partir das cartas paulinas. Ele conclui que os crentes vinham menos dos extremos das classes sociais romanas altas e baixas, sendo na sua maioria artesãos e pequenos comerciantes (W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983, p. 73. Ver também A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press, 1977, p. 29-32). Ver ainda o resumo sobre o status social dos cristãos em: L. L. Thompson, *The Book of Revelation*, p. 128-129.

²³ Ver, nesse sentido, a bem fundamentada tese de: J. Nelson Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 132*. Sheffield: Academic Press, 1996. Sobre a relação entre economia e religião, ver também Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation*, p. 171-197. R. M. Royalty, *The Streets of Heaven: The Ideology of Wealth in the Apocalypse of John*. Macon, GA: Mercer University Press, 1998.

²⁴ Price faz uma análise dos motivos pelos quais as pessoas da Ásia Menor participavam do culto imperial. Ver *Rituals and Power*, p. 234-48.

²⁵ Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia: Westminster, 1984, p. 77. A autora entende que o culto imperial não era um problema para a maioria das

percebiam os riscos de idolatria à sua volta. Porém, após lerem o Apocalipse, teriam que tomar uma decisão.²⁶

As igrejas estavam sofrendo, basicamente, por dois motivos: problemas internos e externos. Externamente, como dissemos, havia um clima de ameaça de perseguições e também algumas perseguições pontuais por parte das autoridades do Império. Apocalipse dá a entender que muitos cristãos estavam sentindo a ameaça de serem cerceados em seus direitos civis, mesmo como cidadãos romanos, com perda de funções, cargos e bens. E alguns temiam sofrer sanções ainda maiores como prisão, escravidão e morte. Como já dissemos, ser cristão no primeiro século costumava envolver um certo risco de perder coisas, a liberdade ou a própria vida. O próprio João, apóstolo de Cristo, se encontrava preso, como grande evidência do preço a ser pago.²⁷ Ao que parece, muitos cristãos não estavam dispostos a pagar esse preço e tentavam encontrar maneiras de fugir às punições sem, necessariamente, abandonar a fé cristã. Isso, provavelmente, gerava o segundo grave problema que a maioria das igrejas enfrentava: a abertura para os falsos ensinamentos e a imoralidade. Além dos pecados tradicionais como desunião, brigas, fornicação etc., um tipo de impureza doutrinária e moral parecia estar muito ligado à questão da ameaça de perseguição e ao desejo de escapar dela. Informações históricas mostram que o culto imperial permeava todos os aspectos da vida das cidades e vilas da Ásia Menor, de maneira que era impossível uma pessoa aspirar a uma melhor condição social e econômica sem participar em algum grau do culto romano.²⁸ Cidadãos tanto das classes altas quanto das baixas eram convocados a oferecer sacrifícios ao imperador em várias ocasiões, e nas cidades principais, como Éfeso, fundos públicos eram distribuídos para que os cidadãos pudessem pagar pelos sacrifícios, de modo que não participar desses eventos era considerado deslealdade e falta de patriotismo, incorrendo nas penalidades legais.²⁹

igrejas, ou seja, muitos crentes da região não pensavam que eram proibidos de participar por causa de sua convicção cristã. Kraybill sustenta que “as comunidades cristãs da Ásia Menor provavelmente experimentaram mais desejo interno de se conformar à sociedade pagã do que pressão externa no caminho da perseguição” (*Imperial Cult*, p. 196).

²⁶ J. P. M. Sweet diz: “A parte apocalíptica não é tanto um ataque ao mundo para encorajar a Igreja, mas um ataque à Igreja, que está abraçando o mundo – para seu próprio perigo mortal e na traição de seu verdadeiro papel de convencer o mundo por seu testemunho, para a salvação do mundo” (Maintaining the testimony of Jesus, in: *Suffering and Martyrdom in the New Testament*. Eds. William Horbory and Brian McNeil. Cambridge: University Press, 1981, p. 102-103).

²⁷ Apesar de Thompson sugerir que João pudesse ter ido a Patmos para pregar o Evangelho (*Apocalypse and Empire*, p. 172-173), a maior parte dos intérpretes, inclusive os pais da igreja, entende que ele havia sido aprisionado. De fato, os termos θλίψει e ὑπομονῆ que ele usa para descrever sua estada em Patmos sugerem prisão, mais do que apenas pregação.

²⁸ Ver Price, *Rituals and Power*, p. 101-132; Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, p. 135-151.

²⁹ Ver Beale, *Revelation*, p. 240-241; Price, *Rituals and Power*, p. 78-121.

Os falsos mestres ensinavam maneiras de as pessoas escaparem das perseguições pelo caminho da infidelidade. A menção aos nicolaítas,³⁰ aos seguidores de um tipo moderno de “Balaão” e uma moderna “Jezabel”, que aparecem em quase todas as cartas, são indicações nesse sentido. Suas doutrinas claramente liberavam as pessoas do compromisso de santidade; por isso também, logicamente, as livravam das sanções públicas.

Éfeso, em princípio, parece um exceção nesse sentido. A igreja recebe um inesperado elogio, quando Cristo diz: “Tens, contudo, a teu favor que odeias as obras dos nicolaítas, as quais eu também odeio” (2.6). A cidade era a metrópole da Ásia Menor.³¹ Certamente continha a igreja mais importante daquela região.³² Os efésios, ao menos no começo, recusaram seguir o caminho alternativo indicado pelos falsos apóstolos, aquele que os liberava de “sofrer provas por causa do nome de Jesus”; ao contrário, mostraram “labor e perseverança” (κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν). Eles seguiram o caminho do sofrimento, da perda de direitos perante as autoridades, mas não da perda da fidelidade diante de Deus. Mas, ao que parece, a situação mudou depois de um tempo, pois o Senhor acusa a igreja: “Tenho, porém, contra ti que abandonaste o teu primeiro amor”. Provavelmente, isso significava uma falta de zelo no testemunho público do Evangelho.³³ O chamado ao arrependimento, por certo, significava um chamado viril ao testemunho, para voltar a suportar fielmente as provas por causa de Cristo. Portanto, Éfeso não deu espaço aos falsos pregadores, mas, no final, não se saiu melhor do que as outras igrejas, fracassando no testemunho perante o mundo por medo das consequências.

Esmirna era uma igreja fiel. Ela recebe elogios e forte admoestação de Cristo a permanecer fiel, a continuar imitando a Cristo, o que a coloca como igreja padrão no livro. Para ela, Cristo se rerepresenta nos termos já ouvidos no capítulo 1, o “primeiro e último, que esteve morto e tornou a viver”. O Cristo que experimentou o sofrimento e a morte se identifica com a igreja sofredora

³⁰ Não parece haver razão para a ligação feita por Irineu entre os nicolaítas e o prosélito Nicolau mencionado em Atos 6.5 (*Adv. Haereses* 1.26.3, 3.11.1). Outros pais da igreja como Hipólito (*Haereses* 7.24) disseram que se tratava de uma seita gnóstica que praticava imoralidade. Segundo Beale, “os nicolaítas ensinavam que algum grau de participação na cultura idólatra de Éfeso era permissível” (*Revelation*, 233). Thompson diz que eram forasteiros que tentavam se estabelecer na igreja de Éfeso (*Apocalypse and Empire*, p. 12). Fiorenza afirma que os nicolaítas “expressam sua liberdade em um comportamento libertino” (*Apocalyptic and Gnosis*, p. 570).

³¹ Éfeso se tornou proeminente no tempo de Domiciano, com a instalação do culto provincial ao imperador. (S. J. Friesen, *Twice Neokoros: Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Leiden: Brill, 1993, p. 41-49).

³² G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972, p. 30. Foi o lugar em que Paulo pastoreou e, antes de ir embora, advertiu contra os falsos mestres e falsos ensinamentos que poderiam vir após a sua partida (At 20.28-31).

³³ Beale, *Revelation*, p. 230.

de Esmirna com as palavras “conheço a tua tribulação”. O estado paradoxal “pobreza (material) *versus* riqueza (espiritual)” também foi algo experimentado por Cristo. E as blasfêmias dos “falsos judeus”, que parecem ter agido como acusadores perante as autoridades romanas, também estão evocadas aqui. A falta de explicações adicionais para a expressão “sinagoga de Satanás” quanto à sinagoga judaica existente em Esmirna nos impede de ter certeza acerca da identidade desses “falsos” judeus.³⁴ Porém, levando em consideração que Satanás é chamado de “grande acusador” em Apocalipse 12.10, parece justificar a ideia de que provavelmente se deva à atitude acusatória adotada pelos judeus contra os cristãos perante as autoridades romanas.³⁵ Essa parece ser a maior ameaça de perseguição contemplada no livro de Apocalipse. Os judeus de Esmirna não queriam conceder aos cristãos o mesmo privilégio de praticar sua religião fora da Judeia e, provavelmente, acusavam os cristãos perante as autoridades, demonstrando que eles não eram judeus, e assim incitavam as autoridades contra os cristãos.³⁶ Por essa atitude sem misericórdia, aqueles judeus se revelavam como “falsos judeus”, pois apesar do sangue e da descendência judaica, não agiam como filhos de Deus e sim como “filhos do diabo” (Jo 8.44).³⁷ Para essa igreja tão identificada com “a testemunha fiel” (Ap 1.5 – ὁ μάρτυς ὁ πιστός), o Senhor Jesus diz: “Não temas as coisas que tens de sofrer”. Esse parece ser o grande incentivo do Apocalipse para uma disposição ao martírio. Do mesmo modo como Cristo tocou João quando este estava “como morto” e lhe disse “não temas; eu sou o primeiro e o último... e tenho as chaves da morte e do Hades” (Ap 1.17-18), agora ele conforta a igreja de Esmirna. Certamente, no sofrimento e morte está a promessa da recompensa daquele que pode abrir

³⁴ Van Henten observa que “à exceção das referências a Satanás e ao diabo (2.9-10), o decreto permanece um tanto vago sobre quem é responsável pelo sofrimento dos fiéis em Esmirna” (*Martyrdom*, p. 590). Ver também a discussão na nota 14 da mesma página sobre autores que assumem posições diferentes sobre a identidade desses judeus.

³⁵ Friesen entende que João fez uso de ironia e sarcasmo nesse ponto, como uma forma de “vilificação” (termo de A. Y. Collins, “Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation,” *HTR* 79 (1986): 308–20). Steve Friesen, *Sarcasm in Revelation 2–3: Churches, Christians, True Jews, and Satanic Synagogues*. In: David L. Barr, *The Reality of Apocalypse: Rhetoric and Politics in the Book of Revelation Number 39*. Leiden, Boston: Brill, 2006: 127-144.

³⁶ Segundo informações históricas, até a segunda metade do primeiro século os cristãos desfrutavam de certa liberdade de culto debaixo do guarda-chuva do judaísmo, pois as autoridades romanas não distinguiram o cristianismo do judaísmo. Os judeus desfrutavam de certa tolerância por parte dos romanos, não eram obrigados a sacrificar a César como deus, mas apenas como governante. Após o tempo de Nero, novas religiões não foram permitidas em Roma, então os judeus tentaram mostrar aos romanos que o cristianismo não era o judaísmo. Ver Beale, *Revelation*, p. 240.

³⁷ No *Martírio de Policarpo*, existe uma descrição interessante nesse sentido, quando o procônsul proclama diante da multidão no estádio que Policarpo é um cristão. Então, a multidão composta de gentios e judeus que habitavam em Esmirna testemunhara contra Policarpo dizendo que ele pregava contra os deuses e ensinava a não oferecer sacrifícios. Por causa disso, Policarpo foi condenado à morte (MPoly 12.1-2).

o Hades. O Cristo que padeceu a morte nas mãos dos romanos por causa da acusação dos judeus anima sua igreja a passar pela mesma situação, pois “eles sofreram por isso nas mãos dos judeus, os quais assim se mostraram servos de Satanás (2.9; 3.9)”.³⁸ Que sejam, portanto, imitadores de Cristo. Devem imitá-lo na maneira como são acusados pelos judeus, na maneira como são julgados e condenados, mas também na maneira como Cristo triunfou.

Ele anuncia prisão, prova e tribulação de dez dias³⁹ para a igreja. Isso significava que a acusação dos judeus perante as autoridades levaria à prisão de alguns irmãos da igreja de Esmirna.⁴⁰ Provavelmente exista aqui uma intertextualidade com o tempo de teste de Daniel e seus três amigos em Babilônia, que solicitaram dez dias ao rei para provar que, comendo só legumes, sem participar das iguarias da mesa do rei, poderiam se manter mais saudáveis do que os outros (Dn 1.12-15).⁴¹ Se essa interpretação está correta, João estava dizendo aos crentes de Esmirna que eles não podiam se beneficiar das vantagens da cidadania romana, uma vez que isso os obrigava a participar dos cultos idolátricos. A consequência, entretanto, para essa recusa seria sofrimento certo e, provavelmente, morte.

Do mesmo modo que Cristo, que se apresentou como aquele que esteve morto, mas tornou a viver, ou seja, a “testemunha fiel e o primogênito dos mortos”, a igreja também é chamada a permanecer “fiel até a morte” (πιστὸς ἄχρι θανάτου), pois do mesmo modo, experimentará a gloriosa recompensa de receber “a coroa da vida” (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς). Isso só pode, portanto, ser uma referência à ressurreição.⁴² Porém, a próxima declaração parece esclarecer detalhadamente a que isso se refere: “O vencedor de nenhum modo sofrerá dano da segunda morte” (Ap 2.11). Ou seja, quem permanecer fiel “até a morte” (ἄχρι θανάτου), o que dá a ideia não de um período de tempo até a morte, mas de uma fidelidade que pode resultar em morte,⁴³ não sofrerá a destruição da

³⁸ J. P. M. Sweet, *Maintaining the testimony of Jesus*, p. 106.

³⁹ O tempo da tribulação como sendo de “dez dias” provavelmente não seja uma referência a um período literal; antes aponta para o aspecto perverso e maligno dessa detenção. O número dez em Apocalipse está associado às forças malignas (Ap 9.16; 12.3; 13.1).

⁴⁰ As autoridades romanas podiam lançar pessoas em prisão para manter a ordem pública, mesmo antes de serem condenadas (At 16.23-24). O aprisionamento permitia aos oficiais realizar a acusação e pressionar o acusado até obter uma confissão, como aparece na carta de Plínio, o Moço (*Ep.* 10.96.3-4). As pessoas eram mantidas na prisão indefinidamente até que que a sentença fosse imposta, a qual podia ser multa, banimento ou morte. Ver Craig R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*, org. John J. Collins, vol. 38A, Anchor Yale Bible. New Haven; London: Yale University Press, 2014, p. 276. Esse ato era chamado de procedimento *cognitio*.

⁴¹ Beale, *Revelation*, p. 242.

⁴² Ver B. Kowalski, *Martyrdom and Resurrection*, p. 58.

⁴³ A construção significa “não fiel até a hora da morte, mas fiel até uma medida que suportará a morte por amor de Cristo. É um termo intensivo, não extensivo” (Marvin Richardson Vincent. *Word*

“segunda morte”. O próximo lugar no Apocalipse onde a expressão “segunda morte” aparece é justamente 20.6, onde se diz que os participantes da “primeira ressurreição” estão livres da segunda morte. Nesse mesmo texto é declarado que as almas dos decapitados reinam com Cristo durante os mil anos. Portanto, é possível concluir preliminarmente que “a coroa da vida” prometida aos vencedores em Esmirna era participar da primeira ressurreição. Tal aconteceria se os crentes se mantivessem fiéis até o ponto de morrerem por causa disso. Então, semelhantemente a Cristo, também viveriam novamente. A coroa da vida, portanto, parece ser uma recompensa especial para os mortos fiéis, uma distinção de participar diretamente do reinado de Cristo (20.4), passando pelas portas do Hades diretamente para o céu. Em resumo: vale a pena ser uma testemunha/mártir de Cristo.

A ameaça da morte que ainda era uma sombra futura para os crentes de Esmirna aparece como um fato consumado ao menos para uma pessoa em *Pérgamo*. A igreja ficava numa cidade imperial, uma antiga cidade fortaleza conquistada por Roma e transformada num importante centro de adoração ao imperador romano.⁴⁴ Pérgamo era um centro do culto a Asclépio, uma divindade representada por uma serpente, porém isso não parece estar à altura do desafio pretendido pela expressão “trono de Satanás”. É mais seguro identificar a expressão como uma alusão ao forte paganismo de Pérgamo simbolizado no grande altar que provavelmente dominava a acrópole onde ficava o centro de adoração ao César.⁴⁵

A menção à morte de um cristão daquela igreja se reveste de grande significado. Aparentemente, é a única pessoa que recebe um nome próprio em Apocalipse além do próprio João.⁴⁶ É possível concordar com Kraybill que “o fato de Antipas ser o único mártir mencionado no Apocalipse sugere que a perseguição letal era possível, mas ainda não era comum para os cristãos na Ásia Menor”.⁴⁷ Isso reforça a ideia de que o martírio era uma possibilidade um tanto remota para os cristãos das sete igrejas.⁴⁸ De fato, talvez por ser remota,

studies in the New Testament. New York: Charles Scribner’s Sons, 1887, 2:445). A referência não é “até”, mas “mesmo que”. (Henry Alford. *The Greek Testament*. Boston: Lee and Shepard, 1872, 4:567).

⁴⁴ W. Ramsay. *The Letters to the Seven Churches of Asia*. London: Hodder & Stoughton, 1904ss.

⁴⁵ H. B. Swete. *Apocalypse of St. John: the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951, p. 34-35. Aune lista ao menos oito possibilidades de interpretar a expressão “trono de Satanás” (D. E. Aune. *Revelation. Word Biblical Commentary*. Dallas: Word, 1998, 52A: 182-183).

⁴⁶ Considerando que Jezabel, mencionada na carta à igreja de Tiatira, não seja realmente um nome próprio.

⁴⁷ *Imperial Cult*, p. 34.

⁴⁸ É preciso reconhecer que, claramente, o episódio de Antipas fazia parte do passado (Paul B. Duff. *The Synagogue of Satan: Crisis Mongering and the Apocalypse of John*. In David L. Barr, *The Reality of Apocalypse*, p. 161). Porém, aparentemente, um passado recente (M. Gilbertson. *God and History in the Book of Revelation: New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann*. Cambridge: University Press, 2003, p. 110).

era uma possibilidade que não os preocupasse cotidianamente. Se eles não se indispusessem, de algum modo, diretamente contra Roma, provavelmente não sofreriam grandes consequências. No entanto, essa tepidez é condenada no Apocalipse. A posição de Antipas é destacada. Se Esmirna é o grande exemplo de igreja, Antipas é o grande exemplo de cristão que o livro quer destacar. Não é apenas a menção ao nome, mas principalmente os termos aplicados a ele por Cristo que chamam a atenção: Antipas, minha testemunha, meu fiel (Ἀντιπᾶς, ὁ μάρτυς μου, ὁ πιστός μου). Não pode haver nenhuma dúvida de que, com essas palavras, Antipas está sendo descrito como alguém que morreu por Cristo.⁴⁹ Esses termos foram usados para descrever a execução de Jesus em Apocalipse 1.5. E isso foi exatamente o que aconteceu com Antipas,⁵⁰ pois João diz “o qual foi morto entre vós, onde Satanás habita”. A expressão pode ser traduzida como “o qual foi executado diante de vocês, aí onde Satanás habita” (ὅς ἀπεκτάνθη παρ’ ὑμῶν, ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ). Sem dúvida, sugere-se uma execução pública,⁵¹ forense,⁵² semelhante à de Jesus. Não há registro do motivo ou mesmo do método da execução de Antipas, mas pode se deduzir que ele se recusou a fazer aquilo que era defendido pelos nicolaítas e baalamitas, que eram admirados em Pérgamo, ou seja, recusou-se a participar do culto ao imperador,⁵³ e deve ter feito isso de maneira irredutível. Então, foi executado como testemunha de Jesus.

O notável exemplo de Antipas, entretanto, não parece ter produzido muito efeito positivo nos demais cristãos de Pérgamo, os quais não parecem valorizar o fato, e pode ter produzido até mesmo uma reação contrária. Provavelmente, temerosos de ter que enfrentar um destino tão cruel quanto a execução por traição perante as autoridades, os cristãos de Pérgamo seguiram o caminho alternativo oferecido pelos falsos mestres.

⁴⁹ Não parece haver razão para a aparente dúvida de Thompson nesse sentido. Ver L. L. Thompson, *Ordinary Lives: John and His First Readers*. In: David L. Barr, *Reading the Book of Revelation: A Resource for Students*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, p. 41.

⁵⁰ Nenhuma informação adicional é dada sobre Antipas. Provavelmente, o nome seja a abreviação de Antipater, um nome comum tanto entre judeus quanto entre gregos. A tradição posterior descreveu Antipas sendo morto após o interrogatório pelo prefeito romano. Ele foi colocado dentro da estátua oca de um touro de bronze, posto sobre o fogo e assado até a morte (Ver *Acta Sanc.* 2:3-5).

⁵¹ Aune traduz a expressão como: “que foi publicamente executado onde Satanás habita”. David E. Aune, *Revelation 1-5*, vol. 52A, p. 1178.

⁵² Collins, *Persecution and Vengeance*, p. 733.

⁵³ Thompson não vê motivos para conectar a morte de Antipas com a adoração ao imperador. Ele argumenta que a referência ao trono de Satanás provavelmente se refere ao “grande altar de Zeus em Pérgamo”, ou talvez “ao culto de Asclépio e ao centro médico lá existente”. (*The Book of Revelation*, p. 173). Porém, é mais provável que tivesse relação com o culto ao imperador, pois é difícil pensar numa execução nesses outros dois casos apenas. Ou mesmo uma conjunção de fatores, pela negação de Antipas em participar de qualquer um desses cultos.

O mesmo se deu com *Tiatira* e *Sardes*, igrejas que não recebem nenhum elogio da parte de Cristo, mas aparecem como comprometidas com a visão dos grupos condenados por João. Um desses grupos, João o compara a Balaque, rei dos moabitas, e ao profeta Balaão do Antigo Testamento (Nm 22-25). Balaque contratou Balaão para amaldiçoar o povo de Israel que marchava no deserto, porém o profeta se viu impedido de fazer isso por restrição divina. Conseqüentemente, orientou Balaque a armar ciladas contra os israelitas, oferecendo mulheres a fim de seduzir os homens de Israel para que pecassem contra Deus (Nm 31.16). Portanto, duas práticas estavam sendo incentivadas em Pérgamo como um modo de, provavelmente, fugir das sanções imperiais: comer carnes sacrificadas aos ídolos (no mercado e nas festas)⁵⁴ e, talvez, até mesmo participar de orgias sexuais com as prostitutas cultuais que ficavam nos vários templos de Pérgamo.⁵⁵ Existe alguma possibilidade de que esses falsos mestres fossem um tipo de “gnósticos primitivos”,⁵⁶ que ensinavam uma espécie de “separação” entre os aspectos carnis e espirituais da vida. Assim, talvez dissessem que participar das festas e orgias era uma atitude carnal que, no entanto, não afetava o espírito, tranquilizando a consciência dos crentes. Os nicolaítas que foram rejeitados em Éfeso, foram aceitos em Pérgamo. A frase “também tu tens os que *da mesma forma* sustentam a doutrina dos nicolaítas” estabelece uma similaridade entre as práticas dos dois grupos.⁵⁷ No entanto, o fato de Jesus mencioná-los aqui como um grupo separado pode levar à definição da posição específica dos nicolaítas: eles defendiam a participação no culto ao imperador.

A cidade de Tiatira era famosa na antiguidade por causa de seu comércio de roupas e tinturas (At 16.14).⁵⁸ Era uma cidade na qual as mulheres desempenhavam funções importantes. Segundo o entendimento do Apocalipse, certa mulher estava exercendo uma autoridade nefasta sobre a igreja. Ela se autoproclamava “profetisa” e ensinava os crentes a praticarem a prostituição e a comerem coisas sacrificadas. João a chama de “Jezabel”, numa referência à

⁵⁴ Apesar do ensino paulino sobre comer tudo o que é vendido no mercado sem questionar a procedência (1Co 10.25), para os crentes de Pérgamo isso era difícil, pois a procedência das carnes era praticamente uma só: o culto pagão.

⁵⁵ Para uma análise da figura de Balaão no Apocalipse ver: Jan Willem van Henten. “Balaam in Revelation 2:14”. In: *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*. George H. van Kooten e Jacques van Ruiten (Orgs.). Leiden: Brill, 2008, p. 233-46.

⁵⁶ R. H. Charles. *A Critical and Exegetical Commentary on The Revelation of St. John – The International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1920, 1979, p. 63. W.H.C. Frend, “The Gnostic Sects and the Roman Empire”, *JEH* 5 (1954), p. 25-37.

⁵⁷ Beale sugere que “nicolaítas” (Νικολαϊτῶν) pudesse ser o título da seita dos seguidores de Balaão, pois o significado de Nicolau é “aquele que conquista as pessoas”, enquanto que uma possível tradução para Balaão (Βαλαάμ) seja “aquele que consome as pessoas” (*Revelation*, p. 251).

⁵⁸ Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, p. 325.

mulher fenícia de Acabe, rei de Israel, que era profetiza de Baal e perseguiu o profeta Elias, além de conduzir o povo à idolatria (1Rs 16). Talvez, com isso, João estivesse identificando a esposa de alguma personalidade importante da igreja em Tiatira ou mesmo alguém importante na cidade como um todo.⁵⁹

Uma possível conjectura diz que essa mulher seguia o mesmo princípio adotado em Pérgamo, porém adaptado à situação de Tiatira. Para poderem participar ativamente do próspero comércio da cidade, as pessoas eram convidadas a tomar parte nas celebrações públicas das empresas comerciais, nas quais havia celebrações cúlticas com alimentos oferecidos a ídolos.⁶⁰ A recusa em participar desses eventos poderia acarretar dificuldades em participar do comércio imperial.

Assim como a recompensa para os crentes fiéis de Pérgamo seria muito maior do que os benefícios públicos e civis advindos da participação na adoração idolátrica, para os crentes de Tiatira que vencerem aquela tentação o Senhor promete “autoridade sobre as nações” (ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν). As duas palavras aparecem em Mateus 28.18-19 no texto da chamada Grande Comissão. O texto não está fazendo referência a um reino milenar futuro,⁶¹ pois Jesus diz que já recebeu autoridade sobre as nações, ou seja, ele já está reinando sobre elas, pois recebeu do Pai toda autoridade nos céus e na terra. Portanto, é possível que a recompensa dos crentes fiéis, aqueles que estivessem dispostos a enfrentar o sofrimento e a morte, esteja sendo aqui descrita como uma recompensa celeste, desfrutando do reinado de Cristo sobre as nações.

Do mesmo modo, os vencedores de *Filadélfia* recebem a exortação para permanecerem fiéis “para que ninguém tome a tua coroa”, o que, no caso, não parece ser uma ameaça de perder a salvação, mas uma garantia de receber a recompensa especial dos mártires. Jesus igualmente os elogia porque guardaram “a palavra da minha perseverança” (τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου). Provavelmente, τὸν λόγον aqui significa “ordem ou comando”.⁶² É o senhor que ordena que seu povo sofra com paciência. Filadélfia constitui, junto com Esmirna, as duas igrejas fiéis em Apocalipse. Ambas estão sendo acusadas por judeus falsos, e ambas permanecem fiéis ao seu Senhor, mesmo pagando o preço.

⁵⁹ Charles, *Revelation*, p. 70. Não fica claro até onde é possível estender a imaginação ao pensar em Jezabel agindo em Tiatira. A comparação parece apropriada tanto para designar uma mulher gentílica que foi influente na igreja ou que usou sua influência para fazer a congregação participar de atividades sacrificiais. (Ver S. Friesen, *Sarcasm in Revelation 2-3*, p. 134).

⁶⁰ Ver L. L. Thompson, *The Book of Revelation*, 122-123. Ver também o estudo de Theissen sobre o conflito em Corinto a respeito das comidas sacrificadas a ídolos (G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1982, p. 127-132).

⁶¹ Ladd, *Revelation*, p. 43. Ver: J. F. Walvoord. *The Revelation of Jesus Christ*. Chicago: Moody Press, 1966, p. 77.

⁶² Van Henten, *Martyrdom*, p. 591. Ver nota 18.

Aparentemente, em *Laodicéia* ficavam os crentes mais abastados entre todas as cidades. Todas as expressões pejorativas que João usa apontam para a inversão de epítetos de destaque na cidade de Laodiceia, aos quais os moradores se apegavam e dos quais se orgulhavam.⁶³ Eles pensavam que eram felizes, mas eram infelizes e miseráveis. Pensavam que eram ricos, mas eram pobres. Pensavam que enxergavam bem por causa do famoso colírio feito a partir do pó frígio da cidade, mas eram cegos. Pensavam que se vestiam bem por causa das famosas confecções e da lã negra preciosa produzida na região, mas eram nus, ou insuficientemente trajados, como a palavra também pode ser traduzida.⁶⁴ Ou seja, pensavam que eram cidadãos romanos bem-vestidos, nobres, famosos, com todos os cuidados médicos, mas Cristo os descreve como mendigos, cegos e mal trajados. O status que eles desfrutavam diante dos homens era exatamente o contrário diante de Deus. Humanamente eram ricos e saudáveis, espiritualmente eram miseráveis. A exortação de Cristo, portanto, era para que a igreja se tornasse “uma verdadeira testemunha”,⁶⁵ abrindo mão do conforto de uma religião submissa ao mundo, para uma fé viva e atuante, mesmo que isso lhe custasse o “ouro de tolo” do mundo, pois assim experimentaria o “verdadeiro ouro” da fé purificada.

CONCLUSÃO

João vê a situação da maior parte das igrejas como trágica, justamente porque boa parte dos cristãos não parecia sequer entender a necessidade de testemunho perante o mundo. Muitos deles estavam engajados em negócios mundanos entrelaçados com idolatria; outros estavam se entregando às dissoluções carnis e seguiam falsos mestres que tranquilizavam a consciência deles. Em contraste com essas posturas, ele os chama para o testemunho autêntico, para a “perseverança” (ὕπομονή), ou seja, para a disposição de enfrentar perseguições e a própria morte. Ao contrário de isso ser uma perda, como muitos poderiam pensar a respeito do que aconteceu com Antipas, João mostra que a verdadeira recompensa aguarda aqueles que perseverarem até o fim no testemunho.

Assim, percebemos que o contexto do primeiro século guarda semelhanças com várias épocas que a igreja enfrenta, inclusive a atual, na qual existem focos de perseguição em várias partes do mundo. Ao mesmo tempo, ser um cristão fiel mesmo em países livres pode trazer prejuízos à pessoa, por perseguições indiretas, escárnio, desprezo e dificuldades em ascender socialmente. Contudo, a mensagem do Apocalipse continua ecoando em todo ouvido verdadeiramente cristão: sê fiel até a morte!

⁶³ Swete, *Apocalypse*, p. 61; Charles, *Revelation*, p. 96.

⁶⁴ Ladd, *Revelation*, p. 52.

⁶⁵ Beale, *Revelation*, p. 306.

ABSTRACT

At the end of the first century, when John received the vision and recorded it in the book of Revelation, the churches in Asia did not face the worst period of persecution. Even though there were occasional persecutions and some shadow of intensification of regular persecution was on the horizon, many Christians, as Roman citizens, found themselves in relative peace and security, enjoying privileges and benefits from the rich imperial trade in the region of Asia Minor. The desire to remain enjoying certain benefits led many believers to follow the path of cultural accommodation proposed by eloquent false teachers of the time. Against this behavior, Revelation demonstrates that true believers need to follow the example of Christ, who was faithful unto death and received the reward at the resurrection. In this way, if they are willing to live faithfully to Christ and face their own death because of it, they will give true testimony to the world, as well as participate in the reward of Christ.

KEYWORDS

Seven churches of Asia; Revelation; Martyrdom, Witness, Persecution.



DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO: O PÓS-MODERNISMO, DA TEOLOGIA DA ESPERANÇA À TEOLOGIA DA NOVA ERA, E SEUS REFLEXOS NO CAMPO EDUCACIONAL

*Solano Portela**

RESUMO

Este artigo traça o desenvolvimento teológico do século 20, dividindo-o em duas partes: a primeira mostra a transição do liberalismo alemão consolidado do século 19 à teologia moderna/contemporânea. A segunda parte trata da pavimentação do caminho ao advento da teologia pós-moderna. O autor demonstra que o tema subjacente de *destruição e reconstrução* de pontos fundamentais, com um progressivo desvio dos direcionamentos bíblicos, está sempre presente na teologia moderna/contemporânea. Essa vertente pode ser vista, especialmente, em cinco escolas de pensamento teológico: Teologia da Esperança, Teologia da Libertação, Teologia Feminista, Teologia do Processo e Teologia da Nova Era. Todas elas compartilham do pensamento pós-Moderno e diminuem a Bíblia, como Palavra de Deus inerrante, enquanto, simultaneamente, retroalimentam a Teologia Pós-Moderna lançando dúvidas sobre princípios e valores eternos, bíblicos e tradicionais. As tendências que aparecem nessas reflexões teológicas são similares ao que se observa no campo da educação e algumas delas impactam profundamente o processo cristão de ensino-aprendizagem. Com uma abordagem própria à realidade, o pós-

* Graduado em Matemática Aplicada (B.A., *Magna Cum Laude*) pelo Shelton College (Cape May, Nova Jersey); Mestre em Divindade (M.Div.) pelo Biblical Theological Seminary (Hatfield, Pennsylvania); *Litterarum Humanarum Doctor* (L.H.D.) pelo Gordon College (Boston, Massachusetts). É professor-coordenador de Educação Cristã no CPAJ e professor de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, em São Paulo.

-modernismo subverteu conceitos pedagógicos chaves, diminuiu o papel do professor e submergiu escolas em uma crise de autoridade. É feito um apelo para que um sólido alicerce bíblico venha a fundamentar qualquer filosofia de educação escolar cristã.

PALAVRAS-CHAVE

Educação cristã; Construtivismo; Desconstrução e reconstrução; Piaget; Pós-modernismo; Teologia pós-moderna; Teologia contemporânea; Liberalismo teológico.

INTRODUÇÃO: PÓS-MODERNISMO É UMA FILOSOFIA?

O Dr. John Feinberg (1946-), da Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, Illinois), em uma de suas palestras sobre teologia contemporânea,¹ indica que o termo pós-modernismo não define uma filosofia ou teologia específica em si, mas é um entendimento da vida que questiona os postulados da modernidade, os quais considera como meras proposições dualistas simplistas. Nesse sentido, o pós-modernismo se faz presente em quase todas as proposições teológicas modernas e contemporâneas. Pelo menos, todas as correntes de teologia que aqui serão abordadas têm a sua contribuição ao ou pontos de intersecção marcantes com o pós-modernismo, tendo como característica comum a crítica ao pensamento cartesiano ou a rejeição da existência de uma verdade absoluta. O pós-modernismo, portanto, não é uma escola de pensamento que apresenta as suas próprias proposições, mas uma persuasão contemporânea que admite a coexistência pacífica de muitas assertivas. Nesse caldeirão de pensamentos, postulados pluralistas desconexos, ou até contraditórios, encontram o seu próprio espaço na arena filosófico-teológica das últimas décadas do século 20, estendendo-se até este primeiro quarto do século 21.

O propósito deste artigo é mostrar que existe uma conectividade e um tema sempre presente em *cinco* escolas de teologia moderna/contemporânea: Teologia da Esperança, Teologia da Libertação, Teologia Feminista, Teologia do Processo e Teologia da Nova Era.² Todas essas, entendemos, floresceram de-

¹ FEINBERG, John. *Contemporary Theology II – Lecture 21*. Institute of Theological Studies. Grand Rapids: Outreach Inc., 1998. Palestras disponíveis como mídia eletrônica gravada.

² Todas as citações de publicações ou livros em inglês, neste artigo, são de tradução do autor. Este artigo é baseado em pesquisas iniciadas em setembro de 2002 e continua como um projeto em andamento. Citações de documentos postados na Internet (Web) são precisas na ocasião em que os textos estavam postados. Todos os esforços foram empreendidos para acessar e atualizar os endereços eletrônicos até 6 de maio de 2021, mas uns poucos documentos podem ter sido deslocados para diferentes páginas ou sítios, desde o acesso original, ou removidos inteiramente da Web, por falta de manutenção, ou por qualquer outra razão não detectável.

baixo do guarda-chuva do pós-modernismo, contribuíram com ele e abraçaram a *desconstrução e reconstrução* como eixo norteador do “fazer teologia”. As conclusões a que chegam refletem um sentimento de necessidade de apresentar a quebra do tradicional, concretizando essa ânsia em uma sanha demolidora de valores passados, uma desconsideração para com âncoras metafísicas, tais como o entendimento das Escrituras como Palavra de Deus que contém verdades proposicionais absolutas e confiáveis. Essa desconsideração resulta em formulações teológicas fluidas nas quais a apreensão humana é colocada como norteadora da compreensão do transcendente. Descartam-se princípios que eram aceitos como alicerces de uma boa teologia e subjugam-se a Escritura ao contexto social, acatando-se este como árbitro e chave hermenêutica de interpretação. Resumindo: o pós-modernismo latente nessas correntes, naturaliza a religião e extirpa o sobrenatural do relacionamento e comunicação entre o Criador e suas criaturas.

1. A ORIGEM: SÍNTESE DO DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO DE FORMULAÇÕES TEOLÓGICAS DESDE A REFORMA DO SÉCULO 16

O pensamento teológico foi liberto da escravatura da tradição medieval católica romana, com suas adições humanas à mensagem e liturgia da igreja, pela Reforma do Século 16. Desde então, um cerne de ortodoxia bíblica tem marcado a sua presença até os nossos dias. Apesar dessa resiliência da teologia reformada, nesse ponto marcante de inflexão na história da igreja, existe um registro contínuo de desvios, em sistemas teológicos propostos, de um caminho estritamente direcionado pela Escritura, para esquemas mais dilatados que acomodem especulações humanas. Estes surgiram, com frequência, sob a forma de rebuscados trabalhos acadêmicos e com a aparência de volumosas pesquisas. Entretanto, na realidade, refletiram correntes de pensamentos seculares e filosóficos que inundavam as academias. Uma tentativa recorrente de síntese pode ser observada com a cosmovisão de um mundo secularizado, buscando uma zona de conforto na qual pensadores e teólogos formais pudessem acolher visões religiosas distorcidas e obter legitimidade para seus voos intelectuais de destinos incertos e segurança dúbia.

Nesse sentido, observamos no período pós-Reforma do século 16 a ascensão do misticismo religioso no campo protestante, seguido pelo racionalismo do liberalismo teológico alemão.³ Estes deixaram suas marcas nas eras

³ Ainda que contraditoriamente grandes expoentes do liberalismo fossem místicos em sua prédica e escritos pessoais, como nos relembra Blackwell, um estudioso de Friedrich Schleiermacher. Ele registra que, de um lado, “Schleiermacher não tinha paciência com conceitos abstratos, quer fossem políticos, filosóficos ou teológicos”, que não tivessem “relação direta com e afetassem a vida real”. Por outro lado,

pré-moderna e moderna, enquanto, em paralelo, grandes desenvolvimentos intelectuais afluíam nas academias, bem como o mundo experimentava o surgimento das indústrias e profundas reorganizações sociológicas. Isso ocorreu primeiramente na Europa e, subsequentemente, no chamado Novo Mundo.

Essas duas correntes do século 19: o misticismo, exemplificado pelos Quakers, Shakers⁴ e outros “protomovimentos” místicos⁵ que resultaram no pentecostalismo do século 20, e o racionalismo alemão, que adentrou de forma avassaladora grandes seminários de renome dos Estados Unidos,⁶ dominaram o cenário teológico *avant garde* até as primeiras décadas do último século. Naquela ocasião uma reação, que se apresentou inicialmente como um resgate da religião verdadeira e da teologia bíblica, adentra a arena teológica – a neo-ortodoxia. Entretanto, no cômputo final a neo-ortodoxia é cooptada pelo subjetivismo do racionalismo alemão e se revela não uma contestação bíblica do liberalismo teológico, mas um escape místico às questões mais difíceis, como a veracidade dos milagres e a realidade da ressurreição, questões que são empurradas a uma supra história (*Heilsgeschichte*), que não se relaciona objetivamente com a chamada “história bruta”.

Possivelmente poderíamos classificar a primeira metade do século 20 como um *período de transição* entre a teologia *moderna* e a *contemporânea*. Referimo-nos à progressão do pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), passando por Søren Kierkegaard (1813-1855), Karl Barth

continua Blackwell, o seu misticismo aflora como uma “conscientização íntima e remanescente de que todas as coisas fazem parte de um todo” e que “nossa origem última permanece além do que é possível conhecer”. Muitas de suas expressões místicas são encontradas em cartas escritas em 1802 para Eleonore Grunow, uma mulher casada com quem Schleiermacher tencionava se casar após o divórcio dela – o que nunca ocorreu. BLACKWELL, Albert. “Schleiermacher’s Mysticism: A Letter to His Distant Beloved”. Blog: *Modalities*, 13 de março de 2015. Disponível em: <https://albertblackwell.blogspot.com/2015/03/schleiermachers-mysticism-letter-to-his.html>. Acesso em: 6 maio 2021. Essa via dupla do racionalismo e do misticismo demonstra como os extremos se tocam, pois em ambas as posições está ausente a centralidade da Escritura, como chave para compreensão de nós mesmos, da Terra em que habitamos, do Universo que nos cerca e do Deus que tudo criou.

⁴ FERNANDES, Rubeneide O. L. “Movimento pentecostal, Assembleia de Deus e o estabelecimento da educação formal”. Dissertação não publicada, Mestrado em Educação. Piracicaba: UNIMEP, p. 31-32.

⁵ Ver, por exemplo, MATOS, Alderi S. “Edward Irving: precursor do movimento carismático na igreja reformada”. *Fides Reformata* 1-2 (1996). Disponível em: https://cpaj.mackenzie.br/wp-content/uploads/2019/02/1_Edward_Irving_Precursor_do_Movimento_Carism%C3%A1tico_na_Igreja_Reformada_Alderi_Souza_Matos.pdf. Acesso em: 6 maio 2021.

⁶ BROWN, Ira. “The Higher Criticism Comes to America, 1880-1900”. *Journal of The Presbyterian Historical Society*, 38 (4). Philadelphia: The Presbyterian Historical Society, dez. 1960, p. 193-212. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23325229>. Acesso em: 6 maio 2021.

(1886-1968), Paul Tillich (1886-1965), Rudolf Bultmann (1884-1976)⁷ e os filósofos analíticos,⁸ encerrando-se com os teólogos da “Morte de Deus”.⁹

Este foi um período marcado por um novo subjetivismo e por uma abordagem individualista, no qual definições e expressões linguísticas foram consideradas amorfas e reduzidas a praticamente serem sem sentido em si próprias, adaptáveis à compreensão e intenção individuais, tanto dos proponentes como de seus ouvintes ou leitores.

Semelhantemente, enquanto esse período de transição constrói uma ponte entre o moderno e o contemporâneo, podemos afirmar que praticamente todas as proposições teológicas novas que surgiram no século 20, a partir da década de 1960, poderiam ser classificadas como degraus para a ascensão do período e pensamento pós-moderno, no qual, como civilização, estamos submersos. Visualizamos em cada expressão dos pensamentos teológicos, desde os “Teólogos da Morte de Deus”, elementos do pós-modernismo, quer de maneira incipiente, quer de forma bastante explícita e madura, até que eles se juntam em um amalgamado que pode ser denominado Teologia Pós-Moderna.

Concentrando nossa análise da teologia moderna/contemporânea das últimas décadas – desde a Teologia da Esperança¹⁰ à Teologia Pós-Moderna, encontramos alguns temas subjacentes que se fazem presentes em cada variação ou ramo, e esses não dependem dos rótulos que os proponentes atribuem (ou recebem) em cada escola de pensamento.

Por exemplo, John Feinberg indica que uma característica presente nas formulações teológicas desse período é “a divinização do homem e a humanização de Deus”.¹¹ Devemos acatar a pertinência dessa análise, pois nunca

⁷ Para a afinidade desses teólogos com o pensamento de Hegel, ver: CREMER, Douglas J. “Protestant Theology in Early Weimar Germany: Barth, Tillich, and Bultmann”. *Journal of the History of Ideas* 56, n. 2 (1995): 289-307. Doi:10.2307/2709839. Acesso em: 23 dez. 2020.

⁸ Também conhecida como “filosofia da linguagem”, procura expressar uma análise racional, lógica e matemática do pensamento – levando a conclusões puramente naturalistas sobre as grandes questões do universo e da vida. Como maiores expoentes, podemos citar Gottlob Frege (1848-1925), Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e Bertrand Russell (1872-1970), autor do famoso livro *Porque Não Sou Cristão*. As raízes no pensamento alemão são evidentes em seus escritos, ainda que a grande popularização da corrente tenha ocorrido nas academias dos Estados Unidos e da Inglaterra.

⁹ Os “Teólogos da Morte de Deus” reavivaram o conceito hegeliano de que “Deus está morto” – indicando que a ideia de Deus do mundo ocidental tinha que ser revista e substituída por uma transcendência centrada na humanidade. Os dois expoentes modernos mais conhecidos foram William Hamilton (1924-2012) e Thomas J. J. Altizer (1927-2018). Os dois foram coautores do livro *Teologia Radical e a Morte de Deus* e forneceram combustível aos movimentos alienados, hedonistas, sensuais e existenciais da década de 1970, como os Provos, na Europa, e a onda hippie que tomou conta das Américas, nas décadas 1960-1970.

¹⁰ Um resumo dos pontos principais dessa vertente teológica será apresentado adiante. Ela surgiu no livro mais famoso do seu autor, originalmente publicado na Alemanha em 1964: MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

¹¹ FEINBERG, *Lecture 1*.

houve um período como o dessas décadas, na história mundial ou da igreja, que tratou Deus como sujeito e não soberano, e as pessoas mais como regentes dos seus próprios destinos do que como criaturas caídas necessitadas de redenção.

Submeto, entretanto, que existe outro tema que se faz igualmente presente nessas correntes teológicas recentes – a ideia de que é necessário *desconstruir* e *reconstruir*, ou, a ideia de que as atividades de *desconstrução* e *reconstrução* se constituem em *tarefas necessárias* ao campo da teologia. Nesse sentido, o teólogo deve desconstruir ideias, conceitos, metáforas, ideologias, esquemas de pensamento e convicções. Por outro lado, é necessário reconstruir, ou construir, todos esses aspectos, com base no sentimento de quais estruturas devem ser estabelecidas para trazer a sensação empírica de liberdade da opressão (de onde quer que proceda) aos proponentes e aos seus seguidores objetivados. É essa temática, da *desconstrução* e *reconstrução*, que queremos prescrutar, seguindo e explorando as suas consequências, e principalmente avaliando os reflexos no campo educacional cristão.

2. DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO: DA TEOLOGIA DA ESPERANÇA À TEOLOGIA DA NOVA ERA

Vamos examinar brevemente os conceitos de *desconstrução* e *reconstrução* nessas vertentes teológicas que preparam o caminho e reforçam os fundamentos do pensamento pós-moderno dentro da teologia e seus efeitos no campo educacional.

2.1 Teologia da Esperança

Jürgen Moltmann iniciou esse período na teologia contemporânea com a sua Teologia da Esperança,¹² na qual a escatologia – ou a esperança de um futuro que é possível e real – é o alicerce sobre o qual toda a interpretação teológica do mundo e da vida deve ser construída. Apesar do termo “desconstruir” não aparecer com ênfase na obra de Moltmann, sua abordagem teológica, conceitualmente, é exatamente isso: reverter a ordem pela qual a teologia tem sido abordada, que tradicionalmente começa com a avaliação dos dados sobre Deus na Escritura, sua natureza e suas obras, postulando que a escatologia é, na realidade, a fundação da teologia. Com a intenção de “fazer teologia”, Moltmann *desconstruiu* a estrutura teológica que tem sido utilizada há séculos. Não deveria surpreender que John B. Cobb, um teólogo moderno (do Processo), faz a seguinte afirmação sobre a Teologia da Esperança: “A abordagem de Moltmann é praticamente revolucionária em relação à tradição cristã dominante”.¹³

¹² MOLTSMANN, *Teologia da esperança*.

¹³ COBB, John. “North American Theology in the Twentieth Century”, ago. 1991. Disponível em: http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showarticle?item_id=42. Acesso em: 23 mar. 2003.

Na sequência, Moltmann dá andamento à construção de sua própria teologia, especificamente redefinindo escatologia, esperança e salvação, trazendo todos esses termos a um relacionamento corporativo com a vida *aqui e agora*. Essa *reconstrução* inova menos do que pretende, porque não chega a se desligar completamente da Teologia Existencial. Como Moltmann enfatiza o lado corporativo da religião, e traz o foco para a vida no presente – como sendo, essencialmente, uma vida de esperança futura –, ele acabou por *construir* uma base adequada para as ideias da Teologia da Libertação.

2.2 Teologia da Libertação

Este ramo da teologia, geralmente associado aos escritos de Gustavo Gutierrez,¹⁴ popularizou-se essencialmente na América Latina e em outros países em desenvolvimento (anteriormente rotulados de *subdesenvolvidos*). A Teologia da Libertação também *desconstrói* os conceitos tradicionais do pensamento cristão, especialmente aqueles relacionados às ações que devem ser empreendidos em meio a uma sociedade que é considerada socialmente injusta. Ela preconiza que concentrar a visão no *futuro* gera aniquilação e cega os olhos às injustiças *presentes*. A perspectiva da igreja deve ser *reconstruída*, considerando a *libertação* como a tarefa primária da teologia, do cristianismo e da sociedade como um todo. Essa libertação, ou salvação, é de todas as formas de opressão, mas é definida, prioritariamente, como libertação de condições de pobreza de uma classe que se encontra sob a regência de outra classe dominante – a classe opressora. A classe oprimida deve ser salva, também, da opressão econômica e política. Cobb registra a conexão da Teologia da Libertação com a Teologia da Esperança, quando afirma: “Na prática, a Teologia da Libertação da América Latina segue um modelo semelhante ao de Moltmann”.¹⁵ Chamo atenção para terminologia utilizada por Cobb, que mostra o conceito de *desconstrução/reconstrução* implícito em seus elogios proferidos na análise da Teologia da Esperança. Referindo-se a teólogos da libertação, ele diz: “Eles foram brilhantemente bem-sucedidos em construir um sistema teológico completo com base nessa [nova] hermenêutica”.¹⁶

Encontramos também a Teologia da Libertação providenciando uma zona de conforto para outras formas de teologias de “classes” ou de “minorias” que se consideram “oprimidas” por qualquer outro segmento da sociedade. Este é o caso da Teologia Gay. Robert Goss, explicando e defendendo essa vertente “teológica” deixa clara a conexão: “A Teologia da Libertação é provavelmente o melhor termo para servir de guarda-chuva para o que está acontecendo [no cenário teológico]. Porque ela atinge a raiz da cultura, os conservadores

¹⁴ GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da libertação*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1985.

¹⁵ COBB, “North American Theology”.

¹⁶ Ibid.

têm problemas com ela, como nos dias de Jesus. Esses conservadores, como os entendo, estão na realidade interessados na conservação do *status quo* de relações de poder...”.¹⁷ A ideia de *desconstrução e reconstrução* fica bem evidente na apresentação do livro de Goss:

O trabalho do Rev. Goss é um de desconstrução e reconstrução. Ele desconstrói o Cristo que se assenta entronizado e abençoa com decretos divinos os preconceitos e as relações de poder, e encontra, no meio de tudo isso, o Jesus que questiona os relacionamentos de poder dos seus dias e que [ele próprio] desconstrói à sua própria maneira.¹⁸

Um exemplo adicional desses ramos teológicos enxertados ou que brotam da Teologia da Libertação é visto na “Teologia Racial”, na qual também encontramos os conceitos de *desconstruir/construir*. Fazendo referência, nesse sentido, ao artigo de Maria-Cristina Ventura, “Desconstrução e Reconstrução Teológica na Luta contra o Racismo”, lemos o seguinte em sua introdução: “A desconstrução teológica, que leva a uma reconstrução, é essencial para um entendimento da teologia na luta contra o racismo. O exercício de desconstrução implica em questionamento e na confrontação da teologia...”.¹⁹ Mais recentemente, os pontos fundamentais da Teologia da Libertação têm sido veiculados no meio protestante como Teologia Pública e Teologia da Missão Integral (TMI).

2.3 Teologia Feminista

Não precisamos ir muito além do título do livro de Elisabeth Schüssler Fiorenza, para localizar o tema de “desconstrução e reconstrução” na Teologia Feminista. Essa famosa porta-voz feminista também constrói sobre a base fornecida pela Teologia da Libertação, para desenvolver um *Gestalt* teológico que busca libertar as mulheres de uma estrutura supostamente dominada pelo sexo masculino. Ela escreveu “Em Memória Dela: Uma Reconstrução Teológica Feminista das Origens Cristãs”.²⁰ Em outro livro, Fiorenza indica que a hermenêutica feminista de libertação deve desconstruir tradições opressoras e identificar imagens e argumentos diferentes daqueles que são identificados com o sexo masculino.²¹

¹⁷ GOSS, Robert. *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Christian Manifesto*. Nova York: Harper & Row, 1993.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ VENTURA, Maria-Cristina. “Theological Deconstruction and Reconstruction in the Fight against Racism”. Disponível em: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/echoes/echoes-17-06.html>. Acesso em: 6 maio 2021.

²⁰ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroads, 1983.

²¹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. New York: Continuum Publishing Group, 1995, p. 33.

Desconstrução é também um tema básico para a Teologia Feminista no entendimento de David Rutledge, que escreveu “Leitura Marginal: Feminismo, Desconstrução e a Bíblia”.²² De acordo com a compreensão da Teologia Feminista, deve-se *desconstruir* todas as metáforas e linguagem opressoras, que falseiam o entendimento da divindade e ajudam a perpetuar a opressão das mulheres em toda parte. Semelhantemente, é necessário *reconstruir* estruturas teológicas centradas em um simbolismo e terminologia feministas, que mais adequadamente refletem os cuidados e a nutrição que fluem da divindade; dessa forma, se promoverá a alforria e libertação das mulheres, e será atribuído um papel mais justo para os homens.

2.4 Teologia do Processo

A Teologia do Processo contesta o “Teísmo Clássico” e se propõe a descrever mais adequadamente a divindade e o entendimento metafísico da estrutura da realidade. Para atingir esse objetivo, necessita *desconstruir* a apreensão transcendente de Deus e reconstruí-lo em torno de sua imanência e de sua “preensão”²³ dos outros seres reais. Ela se apresenta como sendo uma forma mais científica de olhar a realidade e de abordar o pensamento teológico, mas, ao desconstruir informações disponíveis sobre o Deus da Bíblia, termina por reconstruí-lo como um deus totalmente passivo, praticamente impotente, que procura atrair e persuadir e pretende influenciar, mas que nunca age positivamente para estabelecer sua vontade e seu propósito. James Ashbrook, um teólogo do processo do Garrett Evangelical Theological Seminary, mostra esse viés desconstrucionista, quando, apresentando uma das características dessa linha de pensamento – convicções ou crenças que estão sempre mutantes ou em *processamento* – descreve-se a si mesmo dessa maneira:

Sou um cético místico, um crente descrente. Participo daquilo que eu questiono; mais especificamente: construo a realidade de acordo com o paradigma de um Deus cheio de graça, exemplificado nas tradições judaico-cristãs (plurais) e que faz sentido à luz do que aprendemos nas neurociências. Sou influenciado por práticas Zen; medito e oro regularmente como parte de minha vida. Tento desconstruir a teologia com a finalidade de reconstruí-la à luz da experiência; e em um mundo carregado de opressão, compartilho com outros, como testemunho, uma realidade iluminada pela justiça e pelo amor.²⁴

²² RUTLEDGE, David. *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction, and the Bible*. Leiden; New York: Brill, 1996.

²³ “Preensão” (*prehension*), na terminologia da Teologia do Processo, é um tipo de compreensão sem o elemento cognitivo, ou uma forma inconsciente de relacionamento e de compartilhamento das atividades da vida pela e com a divindade.

²⁴ ASHBROOK, James. “Our Illusory Relation to God – A Neurotheological Approach” (palestra). Texto da nota autobiográfica na programação da workshop: “Institute on Religion in an Age of Science,

2.5 Teologia da Nova Era

John Feinberg aponta que a Teologia da Nova Era não surgiu como um ramo que cresceu dos círculos acadêmicos, mas é uma importante linha de pensamento que deve ser considerada, devido aos rápidos avanços feitos na sociedade e pela popularidade observada em alguns segmentos da igreja cristã.²⁵ Ela tem produzido uma abundância de escritos, a maioria desses com características populares, mas deles podemos aferir seus temas principais. Em um relatório que esboça “As atividades da Nova Era na Igreja Episcopal”, observamos os avanços que essa filosofia, mais do que uma teologia, têm feito naquela denominação, além de trazerem à tona os sempre presentes temas de *desconstrução/reconstrução*. O relatório registra as seguintes palavras do Rev. Matthew Fox:

O que é a redescoberta do Cristo cósmico se não uma desconstrução da “cristologia do poder” que estabeleceu o império cristão no Concílio de Nicéia no quarto século, e uma reconexão com a tradição bíblica mais antiga de Cristo como a sabedoria cósmica presente em todos os seres?²⁶

Vemos esse posicionamento de *desconstrução*, neste e em outros trabalhos escritos de teólogos da Nova Era, de conceitos tradicionais do teísmo e da história da redenção – como sendo um caminho exclusivo apresentado pela fé cristã – pois essa “teologia” *reconstrói* a conexão com a divindade como sendo algo que está presente em todos nesta religiosidade inclusiva, agora denominada de “religião cósmica” ou de “sabedoria cósmica”.

Encerramos este segmento da nossa análise indicando que Groothuis, quando relaciona os temas principais que caracterizam a teologia da Nova Era, destaca este em primeiro lugar: “Tudo é um... Quaisquer diferenças perceptíveis... são apenas aparentes e não reais”.²⁷ Este é o resultado do conceito de reconstrução da Teologia da Nova Era e podemos ver a harmonia e sobreposição com as ideias do Pós-Modernismo, que enfatiza construções subjetivas. Considerando que tudo é o mesmo, aponta Feinberg,²⁸ uma pedra pode não ser uma pedra, é apenas percebida como uma pedra, e assim por diante. Dessa maneira, está preparado o palco para o Pós-Modernismo.

38th Annual Star Island Conference” (Portsmouth, NH, 27/07 a 03/08/1991). Disponível em: www.iras.org/conferences/abs1991.pdf. Acesso em: 20 mar. 2003.

²⁵ FEINBERG, Lecture 17.

²⁶ COHEN, Elaine. “Matthew Fox: Techno Cosmic Mass Heralds New Spirituality”. In: *Conscious Life*, julho 1999, p. 11. Citado por PENN, Lee (1999, 2004). “The New Age Movement in the Episcopal Church”. Disponível em: https://www.evangelizationstation.com/html_html/New%20Age/new_age_movement_in_the_epis.htm. Acesso em: 6 maio 2021.

²⁷ GROOTHUIS, Douglas. *Unmasking the New Age*. Downers Grove, IL: IVP, 1986, p. 18.

²⁸ FEINBERG, Lecture 17.

3. DESCONSTRUÇÃO E RECONSTRUÇÃO NA TEOLOGIA PÓS-MODERNA

Se o tema de *desconstrução/reconstrução* esteve presente em cada uma dessas cinco escolas de pensamento teológico, é no pós-modernismo que encontramos o seu ápice. Daniel J. Adams, depois de apresentar e discutir três características do pós-modernismo – 1) declínio do Ocidente e do pensamento ocidental (dilema do secularismo x devoção pessoal); 2) questionamento das metanarrativas (verdades fundacionais autoritativas) e 3) disseminação da informação (o “mercado” intelectual) – relaciona a quarta da seguinte forma: “Uma quarta característica da era pós-moderna é aquela que ficou conhecida como o processo de desconstrução. Desconstrução é exatamente o que está expresso no significado implícito da palavra: é desmembrar textos de maneira semelhante a tirar as camadas de uma cebola. É um processo intencional”.²⁹

Jacques Derrida, o famoso filósofo pós-moderno de origem argelina, mas de nacionalidade francesa, que tem tido um impacto substancial no pensamento filosófico e pós-moderno, escreveu:

Por que se envolver em um processo de desconstrução, em vez de deixar as coisas como estão etc.? Nada aqui se processa sem uma medida de forças em algum momento. Desconstrução, tenho insistido, não é algo *neutro*. É uma *intervenção*.³⁰

Adams, anteriormente citado, analisa o pensamento do pós-modernista Ernest Gellner, que escreveu sobre razão e religião,³¹ afirmando:

... desconstrução tem uma implicação profunda para a teologia, considerando que a “verdade objetiva deve ser substituída pela verdade hermenêutica”. Isso significa que os textos sagrados, como a Bíblia, não possuem um significado último nem são textos autoritativos. Na realidade a rede ou a teia de relacionamentos fora do texto podem determinar tanto o significado do texto, como a natureza de sua autoridade. Um exemplo disso, dentro da tradição presbiteriana-reformada, é a controvérsia formada em torno da ética sexual e as maneiras nas quais posições diferentes têm sido propostas apoiadas na interpretação dos textos bíblicos. Uma leitura tradicional do texto e uma desconstrução pós-moderna do texto resultam em interpretações com enormes diferenças entre si.³²

²⁹ ADAMS, Daniel J. “Toward a Theological Understanding of Postmodernism”. publicado inicialmente em *Metanoia* (Praga): primavera-verão 1997. Disponível em: <http://www.crosscurrents.org/adams.htm>. Acesso em: 6 maio 2021.

³⁰ Extraído de uma carta de Jacques Derrida a Jean-Louis Houdebine, citado em DERRIDA, Jacques. *Positions*. Trad. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 93.

³¹ GELLNER, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992, p. 35.

³² ADAMS, “Toward a Theological Understanding”.

Podemos observar, conseqüentemente, a contradição que existe entre o pensamento e a teologia pós-moderna (com essa ênfase na desconstrução) e os absolutos do teísmo clássico, especialmente a noção da existência da verdade absoluta, que pode ser percebida por seres racionais, mesmo não sendo de forma exaustiva, mas pelo menos de forma parcial, e ainda assim verdadeira. Um artigo por Robert Goizueta, professor de teologia do Boston College, aborda essa questão com clareza:

A desconstrução pós-moderna do sujeito e a rejeição de todas as chamadas metanarrativas levam à dúvida sobre a própria possibilidade de se fazer quaisquer declarações normativas. Simplificando, a verdade é frequentemente reduzida a uma questão de um significado ambivalente ou utilitário: a fé é algo que tem significado ou tem utilidade para mim? A fé dos pobres tem significado ou utilidade para eles? Ela os auxilia? Ela os liberta?³³

Além disso, essa identificação do pós-modernismo com *desconstrução* é estabelecida e definida pelo pesquisador e historiador Robert Chandler, que escreve: “O pós-modernismo, ou a ‘desconstrução’, postula que nada é neutro – observação, linguagem, preservação de registros, documentos, narradores ou escritos. Objetividade é um mito e valores absolutos não existem”.³⁴ Conseqüentemente, o pós-modernismo é, em sua própria essência, contrário à noção dualística, que contrasta verdade com falsidade, certo com errado e assim por diante. Obviamente, o cristão não é dualista, no sentido de que existe um Deus regente do universo, no qual ele crê, que rege todas as coisas, e não forças sempre opostas que regem impessoalmente os destinos das pessoas. No entanto, a Bíblia expressa que existem, sim, posições e situações contrastantes em várias áreas. É interessante observarmos como o pós-modernismo perturba até o pensamento oriental, dualista (e equivocado) ao extremo, mas que reconhece alguns contrastes inevitáveis da realidade, que não se encaixam na visão amorfa do pós-modernismo. Nesse sentido, sem que tenhamos que concordar com tudo, um partidário da filosofia oriental, Balbinder Singh Bhogal, ex-professor visitante da University of Derby (atualmente, um escritor prolífico e membro do corpo docente da Hofstra University),³⁵ expressa sua crítica ao pós-modernismo assim:

³³ GOIZUETTA, Robert. *God First Loved Us: Reflections on the Theological Grounds of Liberation*. Disponível em: <https://www.livedtheology.org/wp-content/uploads/2015/05/20120424PPR.01-Roberto-S.-Goizueta-God-First-Loved-Us-Reflections-on-the-Theological-Grounds-of-Liberation.pdf>, p. 8. Acesso em: 6 maio 2021.

³⁴ CHANDLER, Robert J. Resenha de: “Contested Eden: California Before the Gold Rush”. GUTIERREZ, Ramon e ORSI, Richard (Orgs.). *The Journal of San Diego History*, 44, n. 4 (outono 1998), p. 44 (4). Disponível em: <https://sandiegohistory.org/journal/1998/october/eden/>. Acesso em: 6 maio 2021.

³⁵ Long Island, N.Y. Ver: <https://hofstra.academia.edu/BalbinderSinghBhogal>. Acesso em: 6 maio 2021.

O pensamento pós-moderno desafia dualidades hierárquicas e herdadas e revela uma nova forma de pensar, que emerge desses dualismos como um processo natural de desconstrução-construção-desconstrução... Esse pensamento obscuro esmaece os limites de um dualismo que existe às claras, como o sagrado e o secular, luz e trevas, o bem e o mal, certo e errado, Deus e o homem, o infinito e o finito, o numenal e o fenomenal, o espírito e a matéria, deus-pai e mãe terra.³⁶

David Griffin, na introdução ao seu trabalho de múltiplos autores, identifica um ramo do pós-modernismo que para no estágio da *desconstrução* sendo, assim, harmônico com suas premissas – se o *pluralismo* e a *diversidade* é o que conta, por que reconstruir? Ele aponta para o pensamento desconstrutivo ou eliminador do pós-modernismo: “O pós-modernismo filosófico é inspirado de diversas formas pelo pragmatismo e fisicalismo; por Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger e Jacques Derrida e outros pensadores franceses recentes”.³⁷

No entanto, no final das contas, em um sistema onde a desconstrução reina descontroladamente, segue-se a reconstrução de uma forma subjetiva, sem padrões, que foram igualmente desconstruídos com o restante. A reconstrução ocorrerá na linguagem, nas artes, no pensamento teológico e religioso, com cada pessoa construindo sua própria imagem da realidade, de acordo com a apreensão subjetiva das realidades – o que quer que sejam estas. Thomas Hopko, presidente do St. Vladimir Seminary, escreveu pertinentemente sobre essa condição na qual encontramos o mundo pós-moderno:

Em uma sociedade moderna e secularizada, a linguagem, as estruturas, os símbolos e rituais clássicos, e o cristianismo bíblico permanecem, enquanto os seus conteúdos e significados são radicalmente alterados. Na desconstrução pós-moderna da cosmovisão moderna – por intermédio de um existencialismo radical, cultural e pessoal; pela revolução sexual; pela busca incessante do místico; pela politização da teologia e da ética; e pela explosão do hedonismo e avareza espiritual e material – a linguagem tradicional, as estruturas, os símbolos e rituais são recriados ao ponto em que os seus conteúdos e significados originais não mais existem, mas são substituídos por uma completa nova reconstrução da realidade.³⁸

³⁶ BHOGAL, Balbinder Singh (1995). “Glimpses of Postmodernism (Deconstruction) and Religion”. Palestra proferida no *School of Oriental and African Studies Post-Graduate Seminar*, nov. 1995. Disponível em: <http://www.multifaithnet.org/mfnopenaccess/research/online/seminar/bbglimpes.htm>. Acesso em: 16 mar. 2003.

³⁷ GRIFFIN, David Ray; BEARDSLEE, William A.; HOLLAND, Joe. *Varieties of Postmodern Theology*. Albany: State of New York University Press, 1989, p. xii.

³⁸ HOPKO, Thomas. “Orthodoxy in Pluralistic Post-Modern Societies”. *The Ecumenical Review*, 51, p. 364-371. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1999.tb00404.x>. Acesso em: 6 maio 2021.

Assim, temos visto esse tema recorrente de *desconstrução/reconstrução* nesse período contemporâneo de desenvolvimento teológico, desde a Teologia da Esperança em diante, e a sua forte presença no pensamento filosófico e teológico pós-moderno. Aonde isso levará quando tratamos dessas influências no campo da educação?

4. O QUE ACONTECE QUANDO NÃO HÁ NADA A DESCONSTRUIR?

E se existir uma área da realidade onde não há estrutura de pensamento para *desconstruir*? Se ela existe, então não há que se falar sobre *reconstruir* algo que não foi *desconstruído*. A área de educação, mais especificamente a educação das crianças, se apresenta para o enquadramento nesta categoria. Não me refiro aos processos metodológicos da educação, pois nesses certamente a mente pós-moderna encontrará amplo campo para desconstrução e reconstrução. Faço referência à área cognitiva da criança: o que ocorre na sua mente nos primeiros estágios de aprendizado em sua existência: como o conhecimento chega até ela? O que, na realidade, é conhecimento? É algo que é transmitido, comunicado e ao qual ela é conduzida e levada a assimilar?

Os trabalhos escritos nesta área têm mantido paridade com o pensamento contemporâneo e com desenvolvimentos teológicos, especialmente neste período pós-moderno, onde se questiona a realidade de tudo (ou o conhecimento concreto), exceto as apreensões subjetivas na mente das pessoas. Tratando da mente de crianças, admitem que não há nada para *desconstruir*, mas sim para *construir*. No entanto, nessa abordagem, o conhecimento não é, e nem deve, ser transmitido – de alguma forma indescritível esse conhecimento vai brotar, ou ser construído, autonomamente. Tentativas de transmissão a alguém de dados, da realidade, como em processos de ensino-aprendizagem tradicionais, resultam tão somente em distorção da realidade subjetiva dessa pessoa, que deve ser facilitada tão somente para caminhar por um processo de construção de sua própria compreensão do mundo e da vida. E assim nasce o *construtivismo*.

4.1 A ferramenta adequada do pós-modernismo

O Construtivismo, ainda que plantado na primeira metade do século 20, tomou forma, desenvolveu-se e popularizou-se na segunda metade daquele século. Cresceu, portanto, paralelamente e em sobreposição ao pós-modernismo. Podemos afirmar que o construtivismo se encaixa perfeitamente no subjetivismo de pensadores pós-modernos, de tal forma a poder funcionar como a ferramenta educacional do pós-modernismo. Dennis McCallum, conhecido conferencista e autor sobre esta filosofia, coloca a conexão da seguinte maneira:

O construtivismo é a teoria de aprendizagem principal subjacente à educação pós-moderna. De acordo com construtivistas, o conhecimento não é descoberto,

como afirmam os modernistas. Todo conhecimento é inventado ou “construído” na mente do aprendiz. Não poderia ser de outra maneira, dizem os pós-modernistas, porque as ideias que os professores ensinam e os alunos aprendem, não correspondem a qualquer realidade objetiva. São tão somente construções humanas. Conhecimento, ideias e linguagem são criados por pessoas, não porque sejam “verdade”, mas porque têm utilidade.³⁹

Já há algumas décadas o construtivismo tem sido “vendido” como uma metodologia de ensino, mas ele se apresenta, na realidade, como um sistema filosófico do processo de ensino-aprendizagem, chegando, adicionalmente, a postular teorias sobre a formação de valores morais e do julgamento do certo e errado na concepção mental das crianças. Suas raízes foram fincadas em solo europeu pelo pesquisador Jean Piaget (1896-1980) e suas conclusões adotadas amplamente por psicopedagogos. A popularização na América Latina foi uma consequência inevitável da influência europeia na área educacional dessa região, especialmente no Brasil, onde tornou-se o cerne majoritário do ensino nos cursos de pedagogia de universidades. Professores cristãos assim treinados, iludidos pela ideia de que estão apenas aprendendo uma “metodologia” de vanguarda, absorvem pontos cruciais que contradizem a revelação bíblica. Via de regra experimentam o sentimento de que “algo está errado”, mas têm dificuldade em fazer uma análise depuradora mais profunda, que identifique as falhas metafísicas, epistemológicas e teológicas do construtivismo.⁴⁰

Nos Estados Unidos da América, berço de tantas escolas de pensamento na área educacional, o construtivismo tem feito avanços significativos. Já em 1999 a revista especializada do campo, “*Educational Leadership*”, devotou um exemplar inteiro à “sala de aula construtivista”, no qual vários artigos, relatô-

³⁹ MCCALLUM, Dennis. *The Death of Truth: What is wrong with Multiculturalism, the Rejection of Reason and the New Postmodern Diversity*. Minneapolis: Bethany House, 1996, p. 99.

⁴⁰ Não é a intenção, neste artigo, fazer uma exposição e refutação detalhada do construtivismo. O objetivo é demonstrar a ligação do construtivismo com o pós-modernismo e os conceitos teológicos precedentes. Sobre o construtivismo, em todos os seus aspectos, o autor já publicou diversos ensaios e livros, aos quais direciona os leitores interessados no aprofundamento e estudo do tema: PORTELA NETO, F. S. O que estão ensinando aos nossos filhos? *Fides Reformata* V-1 (2000), p. 71-96. PORTELA NETO, F. S. Pensamentos Preliminares Direcionados a uma Pedagogia Redentiva. *Fides Reformata* XIII-2 (2008), p. 125-154. PORTELA NETO, F. S. Resgatando o Papel do Professor na Escola Confessional como Transmissor de Conhecimento e da Verdade: Reflexões e Propostas Seminais. *Fides Reformata* XXV-1 (2020), p. 63-75. PORTELA NETO, F. S. *O que estão ensinando aos nossos filhos: uma avaliação crítica da pedagogia contemporânea apresentando a resposta da educação escolar cristã*. São José dos Campos: Editora Fiel, 2012. PORTELA NETO, F. S. “Construtivismo no Cenário Brasileiro”. In: *Fundamentos Bíblicos e Filosóficos da Educação*. Série *Perspectivas Cristãs da Educação*. São Paulo: ACSI Brasil, 2005. PORTELA NETO, F. S. “Issues Faced by Education in the 21st Century”. *Fides Reformata* XXVI-1 (2021). PORTELA NETO, F. S. *Visão cristã sobre educação escolar*. Campina Grande, PB: Visão Cristã, 2015.

rios e até os colonistas regulares, concentraram os textos em uma exposição elogiosa que destacava a excelência do construtivismo.⁴¹

Simplificadamente, o “construtivismo postula que o conhecimento é algo que cresce subjetiva e individualmente”. “Nesse sentido, não é algo que deve ser ministrado ou transmitido pelo professor”. O mestre, diferente de antigamente, deve ser um mero “agente facilitador nesse processo de crescimento” cognitivo.⁴²

O relacionamento entre o pós-modernismo e o construtivismo é deixado claro por Dennis McCallum, analisando o posicionamento dos pós-modernistas quanto ao papel dos professores e à questão da verdade:

De acordo com os pós-modernistas, os educadores são facilitadores que abrigam preconceitos e são co-construtores do conhecimento. Se toda realidade não existe “lá fora”, mas somente na mente daqueles que a percebem, então ninguém pode reclamar para si o papel de autoridade. Todas as versões da verdade são meramente criações humanas. Educadores – quer sejam professores em salas de aula, pesquisadores ou autores de livros didáticos – não são objetivos, nem autoridades legítimas. Em vez disso, visualizam a educação partindo de suas próprias perspectivas construídas e cheias de preconceitos. Consequentemente, não possuem qualquer relacionamento “privilegiado” com a verdade.⁴³

4.2 Incompatibilidades com o conceito bíblico da educação

Já verificamos que a teologia contemporânea, nos vários ramos principais aqui tratados, e o pós-modernismo, convivem em perfeita e plena harmonia. Esse relacionamento é possibilitado pela temática *desconstrução/reconstrução* que costura todas essas correntes de pensamento. Nesse solo fértil, um entendimento *construtivista* no campo educacional se encaixa sem dissonância. Mas a preocupação maior é com a educação escolar cristã. Muitas vezes o conceito pedagógico de escolas e educadores procura amparo em teologias que teimam em se utilizar de terminologia bíblica para destruir as próprias diretrizes das Escrituras. Assim, terminam confundindo estas escolas e educadores, pela suposta “cristianização” de conceitos totalmente antagônicos ao que a Palavra de Deus ensina sobre a natureza humana, a assimilação cognitiva e a necessidade de firmar a prática pedagógica em princípios e valores eternos que dela emanam. Tanto pelas premissas pós-modernistas como pela dos construtivistas, nunca teríamos condição de saber se a verdade objetiva existe. Qualquer dado pode significar uma série de “verdades” diferentes, dependendo das pessoas que tomam contato com esses dados. McCallum elucida: “Uma visão plena-

⁴¹ *Educational Leadership*, 57, n. 3 (novembro de 1999).

⁴² PORTELA NETO, F. S. O que estão ensinando aos nossos filhos? *Fides Reformata*, V-1 (2000), p. 72.

⁴³ MCCALLUM, *The Death of Truth*, p. 99.

mente construtivista e pressuposições metafísicas estáticas são mutuamente excludentes”.⁴⁴

A fé cristã é fundamentada, e o processo de ensino-aprendizagem cristão deveria ser ordenado, na existência de âncoras metafísicas estáticas. Não somente Deus é transcendente (está além da realidade física) e é imutável, mas ele nos lega realidades objetivas, a partir de sua pessoa: Deus é a fonte das coisas reais, ele elucida a realidade (Deus imanente), e nele não há sombra de mudanças (Tg 1.17 e Mt 3.6). A verdade é personificada (Jo 14.6) em Cristo (Deus conosco) e é objetivamente relatada nas Escrituras (Jo 17.7). A ressurreição, por exemplo, é realidade objetiva, relatada por testemunhas, e não um reflexo subjetivo do objeto com a mente ou uma ilusão criada na mente de pessoas alucinadas (1 Co 15).

Em outra faceta, o processo pedagógico contemporâneo tem enaltecido o conceito da *educação disruptiva* como “uma das palavras-chave do século 21”, na qual toda prática deve ser questionada e todo paradigma tradicional descartado, ou *desconstruído*, “rompendo com o estabelecido”.⁴⁵ A educação escolar cristã não deve ser refratária a novas metodologias, mas preza e constrói em cima de verdades estabelecidas. Ela pode reverter transitoriamente o processo, mas não romper com “o estabelecido”, principalmente se este “estabelecido” forem conceitos e princípios bíblicos. A Bíblia aponta para a importância de sermos fiéis ao corpo de doutrinas (ensinamentos) previamente reveladas, ou seja, a manutenção da “analogia da fé” (Rm 12.6).

Semelhantemente, a ideia contemporânea da sala de aula invertida (*flipped classroom*)⁴⁶ deve ser utilizada com cuidado por educadores e escolas cristãs. Se falamos de momentos em que os alunos são levados a reverter os papéis em algumas ocasiões, ou intermitentemente, vemos paralelo com as diretrizes de Jesus aos discípulos, para que fossem de dois em dois a colocar em prática o que estavam aprendendo (Mc 6.7). Ou, no caso da mulher samaritana, que, tendo sido ensinada (Jo 4.7-26), passa a ensinar (Jo 4.39). No entanto, essa metodologia educacional pós-moderna postula, mais uma vez, a *desconstrução* completa das práticas de ensino, pois o momento do encontro presencial contempla tão somente discussão dos assuntos, reduzindo o papel do professor a um dos pares na classe.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Publicação Institucional do Grupo Espanhol *Iberdrola*, sem designação de autor: “Uma educação disruptiva para enfrentar os desafios do futuro”. Disponível em: <https://www.iberdrola.com/talentos/educacao-disruptiva>. Acesso em: 6 maio 2021.

⁴⁶ Método de ensino através do qual a lógica da organização de uma sala de aula é invertida por completo. Ver CARVALHO, Rafael. “Como funciona a sala de aula invertida”? 18 de maio de 2018. Disponível em: <https://www.edools.com/sala-de-aula-invertida/>. Acesso em: 6 maio 2021.

CONCLUSÃO

O pensamento e a teologia pós-moderna, quando acoplados ao construtivismo na esfera educacional, com essa força demolidora de *desconstrução/reconstrução*, e uma negação latente da possibilidade de aquisição do conhecimento do real, contrasta com a cosmovisão cristã, seus princípios e valores, extraídos da Bíblia. Como cristãos, não devemos temer revisões de comportamentos, procedimentos ou processos, desde que as mudanças sejam efetivadas de acordo com padrões esquecidos ou negligenciados. Na realidade, nessas situações, devemos até liderar as “desconstruções”. A Reforma do Século 16 fez exatamente isso. Devemos estar sempre alerta para desconstruções e reconstruções que sejam um fim em si mesmas, descartando a sabedoria do passado e os princípios da Palavra de Deus. A teologia da Reforma, com sua ênfase nas Escrituras Sagradas como única fonte autoritativa e inerrante de conhecimento religioso, metafísico e epistemológico, deve se posicionar no centro de todos os esforços intelectuais e pedagógicos de cristãos comprometidos com a verdade.

ABSTRACT

This article traces the theological development of the 20th century dividing it into two parts: the first half showing the transition from consolidated 19th century liberalism to modern/contemporary theology, and the second half, the road paved to postmodern theology. The author demonstrates that the underlying theme of *deconstruction* and *reconstruction* of major tenets, with an increasing departure from biblical directives, is always present in modern/contemporary theology. This is shown, especially, in five schools of theological thought: *Theology of Hope*, *Liberation Theology*, *Feminist Theology*, *Process Theology*, and *New Age Theology*. All these share the postmodern thought and belittle the Bible as the inerrant Word of God. At the same time, they provide feedback to Postmodern Theology raising doubts about biblical and traditional eternal principles and values. Trends that appear in these theological schools of thought are similar to those being experienced in the field of education, some of which have profound impact on the Christian teaching-learning process. With its subjective approach to reality, postmodernism has subverted key pedagogical concepts, has undermined the role of the teacher, and has submerged schools in a crisis of authority. An appeal is made to have a solid biblical foundation for any philosophy of Christian school education, which should be grounded in sound theology.

KEYWORDS

Christian education; Constructivism; Contemporary theology; Deconstruction and reconstruction; Piaget; Postmodernism; Postmodern theology; Theological liberalism.

**“COR MEUM TIBI OFFERO DOMINE, PROMPTE
ET SINCERE”: UM ENSAIO INTRODUTÓRIO
SOBRE ESPIRITUALIDADE REFORMADA**

*Heber Carlos de Campos Júnior**

RESUMO

Este artigo apresenta a espiritualidade reformada como uma área ainda desconhecida em meios populares e acadêmicos e carente de ser redescoberta. O conceito de que essa não é uma área forte entre os reformados, somado aos referenciais vagos sobre práticas devocionais, têm levado muitos a procurar espiritualidades alternativas. No intuito de resgatar o aspecto piedoso e devocional da tradição reformada, este artigo intenta apresentar uma introdução à teologia prática de personagens como João Calvino, os puritanos ingleses, o movimento reformado holandês *Nadere Reformatie* e Jonathan Edwards, além de representantes contemporâneos da piedade reformada. Num segundo momento o artigo apresenta alguns distintivos dessa espiritualidade e conclui apresentando a necessidade de resgatar essa história para o movimento reformado brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Espiritualidade; Teologia reformada; João Calvino; Puritanos; *Nadere Reformatie*; Jonathan Edwards.

* Doutor em Teologia Histórica (Ph.D., Calvin Theological Seminary), Mestre em Teologia Histórica (Th.M., Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper), professor de Teologia Histórica no CPAJ e de Teologia Sistemática no Seminário Rev. José Manoel da Conceição.

INTRODUÇÃO: PROCURA-SE UMA ESPIRITUALIDADE REFORMADA

Espiritualidade é uma palavra relativamente recente no vocabulário teológico protestante. O estudioso do assunto James Houston¹ observou na década de 1980 que o interesse dos evangélicos pela espiritualidade era novo e o termo até então não aparecia em dicionários bíblicos ou teológicos.² Isso não significa que o assunto fosse novo, pois no passado eram mais utilizados termos como “piedade”, “devoção”, “santidade”, “andar com Deus”. Até poucas décadas atrás, espiritualidade era um termo mais associado ao ascetismo de religiosidades orientais ou ao misticismo do monasticismo medieval. Alister McGrath observa que o termo moderno “espiritualidade” nasce no contexto católico do século 17, mas recentemente “tem recebido grande aceitação como a maneira preferida de referir-se aos aspectos da prática devocional de uma religião, especificamente as experiências individuais interiores dos cristãos” em oposição à religião meramente intelectual e acadêmica.³

Definir o conceito de espiritualidade é desafiador, por ser muito abrangente (o todo da vida cristã)⁴ e por depender dos referenciais teológicos de cada um. A verdade é que espiritualidade é um guarda-chuva muito amplo, com direito a definições vagas ou perigosamente plurais. Houston define espiritualidade como “o estado de relacionamento profundo com Deus”⁵ e McGrath define espiritualidade cristã como a “busca de uma vida religiosa autêntica e satisfatória”,⁶ expressões que não oferecem parâmetros claros para a experiência de vida cristã. No entanto, o próprio McGrath mostra que a teologia do século 20 dissociou o estudo teológico da espiritualidade, criando uma cisão não saudável entre o conteúdo objetivo da fé e o ato subjetivo da confiança.⁷

A verdade é que essa dicotomia entre teologia e espiritualidade tem prejudicado conceituar o que seria uma espiritualidade reformada. Afinal, “reformado” tem sido compreendido como sinônimo de “linha teológica”, não de prática

¹ James Houston, membro da Sociedade dos Irmãos (Plymouth Brethren), sempre se interessou por educação teológica voltada para a formação espiritual dos evangélicos e, por isso, fundou o Regent College com esse interesse em resgatar a espiritualidade cristã ao longo dos séculos. MCGRATH, Alister. *J. I. Packer: A Biography*. Grand Rapids: Baker, 1997, p. 223-231.

² HOUSTON, James M. “Espiritualidade”. In: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1992, vol. 2, p. 60.

³ MCGRATH, Alister E. *Uma introdução à espiritualidade cristã*. Trad. William Lane. São Paulo: Vida, 2008, p. 21, 25.

⁴ Para um resumo das complexidades dessa definição, ver a discussão do católico SHELDRAKE, Philip. *Spirituality: A Brief History*. 2ª ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013, p. 3-9.

⁵ HOUSTON, “Espiritualidade”, p. 60.

⁶ MCGRATH, *Uma introdução à espiritualidade cristã*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 60-62.

cristã. Popularmente, reformado é sinônimo de “cabeça grande” e “coração frio”, com pouca ênfase em avivamento.⁸ Curiosamente, vários evangélicos simpáticos à teologia reformada talvez conseguissem enumerar particularidades da “espiritualidade católica” ou da “espiritualidade pentecostal”, mas teriam dificuldade em arrolar os distintivos de uma “espiritualidade reformada”. Se essa constatação está correta, deve-se concluir que essa espiritualidade ou é inexistente enquanto tradição (isto é, apenas presente em alguns poucos indivíduos) ou é desconhecida do público.

Philip Ryken discordaria de que ela seja inexistente, pois ele define o calvinista verdadeiro como alguém cuja espiritualidade consiste em ter uma mente centrada em Deus, um espírito penitente, um coração grato, uma vontade submissa ao Todo-Poderoso, uma vida santa e um propósito de glorificar o Senhor.⁹ Essa é a sua tentativa de enumerar as características de uma espiritualidade reformada em resposta àqueles que tem uma visão, quanto aos reformados, de intransigência em sua militância teológica. É verdade que uma descoberta do calvinismo que se torna bélica e quase que exclusivamente cognitiva (ortodoxia sem devoção) não tem ajudado; pelo contrário, parece reforçar a imagem de que o calvinista não é piedoso. Todavia, mesmo para os que discordam dessa visão popular, não são muitos que conseguiriam enumerar uma boa história resumida da teologia prática entre os reformados.

Mesmo o meio acadêmico não tem facilidade em identificar quais seriam os contornos de uma espiritualidade reformada. Supreendentemente, por vezes até questiona se de fato existe uma espiritualidade distinta dos reformados. O acadêmico presbiteriano Hughes Oliphant Old, numa palestra proferida no início da década de 1990,¹⁰ disse que muitos se surpreenderam quando uma grande coletânea sobre os clássicos da espiritualidade ocidental quase não incluiu protestantes, e os que foram colocados nem representavam bem a espiritualidade protestante (por exemplo, Jacob Boehme, os Quakers, William Law etc.). Ele lamentou que essa lista não tivesse incluído os salmos metrificados de Clement Marot e Teodoro Beza, as cartas de João Calvino e Samuel Rutherford, a *Fiel Narrativa* de Jonathan Edwards, o diário de David Brainerd, o comentário devocional de Matthew Henry e os escritos de Richard Baxter, dentre outros clássicos reformados. Isso levou muitos a perguntarem se, de

⁸ Kenneth Stewart comprova que esse preconceito é um dos vários mitos entre os reformados, já que há uma longa lista de envolvimento de reformados com avivamentos. Cf. STEWART, Kenneth. *Ten Myths about Calvinism: Recovering the Breadth of the Reformed Tradition*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2011, p. 99-120.

⁹ RYKEN, Philip Graham. “O que é um calvinista de verdade?”. In: LUCAS, Sean Michael *et al.* (Orgs.). *Série Fé Reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, vol. 1, p. 10-29.

¹⁰ OLD, Hughes Oliphant. “What is Reformed Spirituality? Played Over Again Lightly”. In: LEITH, J. H. (Org.). *Calvin Studies VII*. John Calvin Studies. Davidson, N.C., 1994, p. 61-68.

fato, existe tal coisa como uma “espiritualidade reformada”.¹¹ Essa ausência de uma história bem contada sobre a piedade reformada levou a um conceito popular negativo sobre o calvinismo.

Por conta desse vácuo histórico, surgiu até entre pessoas que pertencem a igrejas reformadas uma busca por espiritualidades alternativas. Tem havido um movimento de resgate do que é antigo, como se a modernidade tivesse sufocado a vida piedosa.¹² O prefaciador brasileiro da obra de Alister McGrath sobre espiritualidade escreve: “É tempo de deixarmos as técnicas de marketing e administração e voltarmos-nos ao testemunho dos santos e profetas que habitaram o deserto e os mosteiros, especialmente entre os séculos VI e XV, e conhecer o Deus que está mais interessado em nossos afetos do que em nossos feitos, mais atento ao nosso caráter do que aos nossos discursos”.¹³ Kenneth Stewart narra que existe uma onda de livros evangélicos norte-americanos apontando para o monasticismo como o ideal de espiritualidade a ser resgatado pelos evangélicos. No entanto, ele mesmo avalia que tem havido uma apropriação de práticas contemplativas sem discernimento teológico.¹⁴ Esse tipo de espiritualidade alternativa por vezes está unido a interesses por certas doutrinas reformadas, criando um pluralismo eclesial bem diversificado em nossos dias.

Essa apropriação evangélica mística do legado romanista parece nova, mas tem elementos bem antigos. Michael Horton observa como a valorização do interior sobre o exterior, do espírito antes que a instituição, é tão antigo quanto o gnosticismo, cujas pressuposições platônicas não foram todas rejeitadas pela igreja.¹⁵ Na Idade Média, o dualismo interior-exterior levou a vários movimentos místicos de desprezo da igreja institucionalizada (pregação, sacramentos, disciplina) em favor de disciplinas espirituais privadas. Isso foi apropriado não só por movimentos religiosos como os anabatistas *entusiastas* (“Deus dentro”), mas até de modo ainda mais influente nas filosofias iluministas: “Seja concebida em termos da razão interior (Descartes), ‘da lei moral interior’ (Kant) ou do ‘sentimento piedoso’ (Schleiermacher), a modernidade fez ouvidos moucos

¹¹ OLD, “What is Reformed Spirituality?”, p. 61.

¹² Robert Webber foi um dos que defenderam a necessidade de um resgate da tradição para promover uma mistura de antigo e pós-moderno em várias áreas da teologia, inclusive na espiritualidade. Cf. WEBBER, Robert. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker, 1999, p. 117-138.

¹³ Osmar Ludovico da Silva, “Prefácio à edição brasileira”. In: MCGRATH, *Uma introdução à espiritualidade cristã*, p. 12.

¹⁴ STEWART, Kenneth J. *In Search of Ancient Roots: The Christian Path and the Evangelical Identity Crisis*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2017, p. 173-186.

¹⁵ HORTON, Michael. *A Grande Comissão: O resgate da estratégia divina para o discipulado*. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 287.

para toda e qualquer autoridade externa”.¹⁶ Isso se vê entre evangélicos como o quaker Richard Foster, o qual não inclui nas disciplinas espirituais os meios de graça (pregação e sacramentos) ordenados por Cristo, enquanto trata como essenciais métodos para a piedade pessoal que não são ordenados na Escritura (por exemplo, simplicidade e celebração).¹⁷ Se conectarmos o misticismo antigo com representantes atuais da espiritualidade individualista, podemos concluir que o movimento emergente e o de desigrejados não é nada pós-moderno, mas totalmente moderno.

A dicotomia entre teologia e espiritualidade explica a falta de critério com o qual muitos tem se apropriado de outras espiritualidades. Richard Foster é um dos grandes mentores de espiritualidade no mundo evangélico atual. Ele é um exemplo dessa apropriação indiscriminada da tradição quando funda uma instituição (Renovare) cujo objetivo é “uma visão integral da espiritualidade cristã”. O que se entende por “integral” é uma amálgama de seis tradições de espiritualidade (contemplativa, de santidade, carismática, de justiça social, evangelical, sacramental) num mesmo pacote útil para fomentar a espiritualidade do cristão.¹⁸ Quando se tem esse tipo de referencial vago e plural, fica mesmo difícil conhecer o que seria uma espiritualidade reformada.

Outro evangélico que enfatiza o interior em detrimento do institucional é Dallas Willard, que diminui o “evangelho do perdão” em prol de uma “transformação interior da alma” e parafraseia a Grande Comissão de Mateus 28 substituindo os meios de graça (Palavra e sacramento) por nossas atividades.¹⁹ Numa entrevista ao periódico *Modern Reformation*, Willard enfatizou disciplinas espirituais como “solitude e silêncio” e uma ênfase muito maior na vida cristã individual do que coletiva, e terminou o texto menosprezando a importância dos meios de graça como a pregação e os sacramentos.²⁰ Esse tipo de espiritualidade comum entre evangélicos tem que nos preocupar em tempos atuais, quando a igreja tem perdido referenciais físicos e congregacionais, onde uma visão virtual e passiva de culto tem proliferado.

Diante desse cenário evangélico, pode-se deduzir erroneamente que não tem havido vozes procurando ensinar acerca de espiritualidade a partir da tradição reformada. Na verdade, existe um esforço contemporâneo para resgatar

¹⁶ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 289.

¹⁷ *Ibid.*, p. 290.

¹⁸ FOSTER, Richard. *Celebração da disciplina: o caminho do crescimento espiritual*. 2ª ed. São Paulo: Vida, 2007, p. 303-304. Cf. FOSTER, Richard J. e GRIFFIN, Emilie. *Celebrando as 12 disciplinas espirituais: textos clássicos sobre as disciplinas interiores, exteriores e comunitárias*. Trad. Elizabeth Gomes. São Paulo: Vida, 2010.

¹⁹ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 290-291.

²⁰ “Spiritual Disciplines and Means of Grace: Contrast or Continuum? Q&A with Dallas Willard”. *Modern Reformation*, vol. 22, n. 4 (jul.-ago. 2013), p. 23-25.

uma identidade reformada de piedade por parte de autores de teologia histórica e prática, tanto do meio acadêmico como pastores e pensadores com uma lente reformada. Alguns deles se especializaram em escritos de formação espiritual e devoção como Jerry Bridges,²¹ Donald Whitney²² e Tom Schwanda.²³ Além destes, podemos mencionar teólogos que não são conhecidos por essa área da teologia, mas que tem exercido enorme influência sobre a percepção reformada de espiritualidade como é o caso de Francis Schaeffer,²⁴ John Piper,²⁵ Michael Haykin²⁶ e Joel Beeke.²⁷ É certo que outros nomes poderiam ser citados, porém estes são suficientes para ilustrar a tentativa de resgate de parte da tradição reformada ainda relativamente desconhecida.

Ainda que já tenhamos alguma literatura em português, a espiritualidade reformada parece ser uma descoberta que ainda precisa ser feita em nosso país. O crescimento do interesse pela teologia reformada não tem sido amplamente marcado pela descoberta de sua espiritualidade. Como este é um artigo histórico-teológico, seu intento é fazer um resgate introdutório desse legado e mostrar que a espiritualidade reformada existe desde as origens do movimento. Na primeira parte do artigo, serão apresentados alguns representantes da tradição em seu interesse por promover devoção de forma solidamente teológica. Na segunda parte, serão destacadas algumas características tipicamente reformadas a fim de se concluir que sua espiritualidade é, de fato, resultado de sua visão teológica.

²¹ Jerry Bridges (1929-2016) sempre esteve associado a uma entidade paraeclesialística (Navigators), porém suas ênfases teológicas mais marcantes foram obras da tradição reformada, das quais várias já foram traduzidas para o português. Para um resumo de suas origens e seu legado, ver: <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/justin-taylor/jerry-bridges-1929-2016/>. Acesso em: 4 jun. 2021.

²² Cf. WHITNEY, Donald. *Disciplinas espirituais para a vida cristã*. São Paulo: Batista Regular, 2009. Para mais recursos de Don Whitney, ver: <https://biblicalspirituality.org/>. Acesso em: 4 jun. 2021.

²³ Cf. SCHWANDA, Tom. *Soul Recreation: The Contemplative-Mystical Piety of Puritanism*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012.

²⁴ Cf. SCHAEFFER, Francis A. *Verdadeira espiritualidade*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018; EDGAR, William. *Francis Schaeffer e a vida cristã: a espiritualidade contracultural*. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

²⁵ John Piper é muito conhecido do público brasileiro e não se faz necessário mencionar os vários livros de sua autoria que já foram traduzidos para o português. Todavia, o destaque ao seu nome se dá pelo fato de sua principal ênfase sempre girar em torno da vida cristã, da piedade e do seu interesse por tantos personagens históricos que marcaram a tradição reformada, especialmente Jonathan Edwards.

²⁶ Michael Haykin não só é estudioso da patrística e da história da ala batista reformada, mas tem escrito livros que mostram o lado devocional e prático da espiritualidade reformada. Cf. HAYKIN, Michael. *The God Who Draws Near: An Introduction to Biblical Spirituality*. Webster, NY: Evangelical Press, 2007; *8 mulheres de fé*. São José dos Campos: Fiel, 2017.

²⁷ BEEKE, Joel. *Espiritualidade reformada: uma teologia prática para a devoção a Deus*. Trad. Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2014; BEEKE, Joel R. e PEDERSON, Randall J. *Paixão pela pureza*. São Paulo: PES, 2011.

1. REPRESENTANTES HISTÓRICOS DE UMA ESPIRITUALIDADE REFORMADA

Hughes Oliphant Old afirma que a Reforma do século 16 reformou a espiritualidade assim como o fez com a teologia. Se por séculos a espiritualidade havia sido enclausurada atrás das paredes dos mosteiros, separada da sujeira das atividades cotidianas deste mundo, a espiritualidade protestante articulou a vida cristã “com a família, lá fora nos campos, na oficina, na cozinha ou no comércio”.²⁸ De fato, essa é a santificação da vida comum (cf. Ef 5.18-6.9). Em contraste com o monasticismo medieval, a piedade reformada entendia a reclusão e meditação, moderação e preocupação com a eternidade, mas seu ascetismo era apenas espiritual.²⁹ Arie de Reuver diz que enquanto o monasticismo fugia do mundo, com janelas fechadas para uma espiritualidade de solidão, os reformados abriram suas janelas para o barulho da rua, para uma espiritualidade de solidariedade.³⁰ Alguns exemplos da história reformada serão vistos de forma panorâmica nesta seção, alguns mais conhecidos e outros menos conhecidos, apenas com o intuito de mostrar que essa tradição tem uma longa história de piedade.

A pesquisa de autores apresentados no parágrafo anterior revela que os representantes históricos da espiritualidade reformada serão apresentados na maneira como interagem com o restante da tradição. Isto é, ao invés de apresentar apenas a piedade desses teólogos num vácuo histórico, haverá maior preocupação em destacar como eles lidaram com a devoção cristã ao seu redor e como se apropriaram da tradição cristã de piedade de forma criteriosa, segundo o filtro de suas convicções teológicas. Tal ênfase demonstrará primeiramente a catolicidade de nossa fé e prática, provando que os reformados não só liam os gigantes da patrística e do medievo, mas se apropriavam de vários aspectos dessas expressões históricas do cristianismo. Os reformados se apropriaram não só da teologia de gigantes como Agostinho, mas inclusive da espiritualidade de autores como Bernardo de Claraval e Tomás à Kempis, os dois pietistas medievais mais citados entre os reformados holandeses.³¹ Em complemento à catolicidade da espiritualidade, a ênfase desta seção mostrará, em segundo lugar, que a apropriação da tradição foi cautelosa e condizente com a fé reformada. Este é, possivelmente, o ponto mais importante desta seção.

Arie de Reuver resume a diferença entre o misticismo medieval e a espiritualidade dos reformadores à medida que interagiram com essa teologia mística:

²⁸ OLD, “What is Reformed Spirituality?”, p. 61.

²⁹ DE REUVER, Arie. *Sweet Communion: Trajectories of Spirituality from the Middle Ages through the Further Reformation*. Grand Rapids: Baker, 2007, p. 101.

³⁰ Ibid.

³¹ Cf. DE REUVER, *Sweet Communion*.

A rejeição do misticismo pelos reformadores envolveu somente certa forma dele. Essa forma incluía, em primeiro lugar, um misticismo que funcionava como uma união experimental na qual a fronteira entre Deus e a humanidade era obliterada. Ela incluía em segundo lugar um misticismo que era prezado e praticado como uma condição prévia meritória para a salvação que ignorava a graça. Ela incluía, em terceiro lugar, um misticismo restrito a observâncias monásticas. Em quarto lugar, ela envolvia um misticismo que frustrava o equilíbrio entre fé e amor, prejudicando a fé.³²

Esses quatro pontos levantados na citação acima ajudam a delimitar o que da espiritualidade medieval foi aceito pelos reformadores e o que foi descartado. É especialmente importante destacar o quarto e último ponto, pois revela mais *imitatio Christi* do que *unio Christi* entre os místicos medievais. Os reformadores irão lutar por esse equilíbrio entre fé e amor perdido na teologia medieval.

O mesmo tipo de filtro da tradição aparece na forma como os reformados holandeses Willem Teellinck (1579-1629) e Wilhelmus à Brakel (1635-1711) interagiram com o místico medieval Tomás à Kempis (c. 1379-1471). Teellinck tem apreço pela obra de Kempis, *A Imitação de Cristo*, e a cita várias vezes em seus escritos, embora reconheça imperfeições em sua espiritualidade. Teellinck procura transpor a forma e o sabor de boa parte da literatura devocional pré-Reforma para um contexto reformado. Afinal, muitas dessas obras contêm três erros: a ilusão da perfeição, justificação em conjunto com as boas obras e desvalorização da Escritura.³³ Brakel também considera *A Imitação de Cristo* de Kempis um excelente tratado, mas observa como Kempis teve pouco a dizer “sobre o Senhor Jesus como o resgate e a justiça dos pecadores – sobre como ele, por uma fé verdadeira, deve ser usado para a justificação e aproximação de Deus... praticando a verdadeira santidade como algo originado nele e em nossa união com ele”.³⁴ O que o reformado Brakel quer dizer é que o escritor medieval apresentou alguns ótimos aspectos de vida cristã, mas sem o fundamento objetivo dessa espiritualidade, isto é, ele observa que há uma proposta de discipulado (inclui carregar a cruz, humildade, autoexame, meditação etc.), sem estar calcado na obra objetiva de Cristo. Nas palavras do estudioso Arie de Reuver, o Cristo que é nosso substituto ficou na sombra do Cristo que nos chama a segui-lo.³⁵ Essa preocupação é semelhante à de Michael Horton quando diz que o evangelicalismo moderno tem se preocupado mais com o que Cristo faria numa determinada situação (“Em seus passos o que faria Jesus?”) ao invés do que Cristo fez por você, isto é, mais lei do que evangelho (espiritualidade

³² Ibid., p. 22.

³³ Ibid., p. 112-113.

³⁴ BRAKEL, Wilhelmus à. *The Christian's Reasonable Service*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1992, vol. 2, p. 641.

³⁵ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 99.

moralista).³⁶ Esse é o tipo de discernimento do qual tanto carecem os evangélicos que se simpatizam com aspectos da tradição reformada.

Tendo feito um panorama da forma como o movimento reformado lidou com a tradição cristã de vida devocional, veremos agora alguns representantes históricos do movimento.

1.1 João Calvino

A frase latina que dá título a este artigo (que pode ser traduzida por “Meu coração te ofereço, Senhor, de modo pronto e sincero”) é encontrada em selos de Genebra logo após a morte de Calvino e, por vezes, é atribuída a ele.³⁷ Independentemente da fonte exata da frase, ela expressa a espiritualidade de um homem que se destaca por sua teologia doutrinária. É preciso resgatar a espiritualidade de quem é frequentemente considerado gigante apenas em sua teologia.

Muito já foi escrito sobre a espiritualidade de João Calvino,³⁸ porém alguns traços gerais serão suficientes para demonstrar a riqueza desse reformador no tópico da *pietas* (piedade), a palavra mais utilizada por ele para se referir ao nosso tema. O contexto do monasticismo medieval e a resposta de Calvino serão apresentados em primeiro lugar, para depois realçar o trecho das *Institutas* mais conhecido por sua ênfase em diferentes aspectos da devoção cristã.

David Steinmetz³⁹ analisa a crítica que Calvino faz da instituição e da ideologia do monasticismo e a situa no contexto medieval de debates sobre o

³⁶ Cf. HORTON, Michael. *Cristianismo sem Cristo: o evangelho alternativo da igreja atual*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

³⁷ Os selos utilizados por Calvino tinham a figura de mãos segurando um coração, mas sem estarem acompanhados de palavras. Para uma breve história do selo de Calvino, ver o artigo de Barbara Carvill, “The Calvin Seal”, em: <https://calvin.edu/about/history/calvin-seal.html>. Acesso em: 4 jun. 2021. Todavia, temos uma frase parecida de Calvino numa carta que escreveu a Guilherme Farel, quando relutantemente cedeu ao pedido do amigo para que retornasse a Genebra em 1541: “Ofereço meu coração, apresentado como sacrifício ao Senhor”. CALVINO, João. “Para William Farel”. In: *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 49.

³⁸ Apenas a título de introdução bibliográfica, ver as seguintes obras: RICHARD, Lucien Joseph. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta: John Knox Press, 1974; SIMPSON, Henry William. “*Pietas in the Institutes of Calvin*”. In: VAN DER WALT, Barend Johannes (Org.). *Our Reformational Tradition: A Rich Heritage and Lasting Vocation*. Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1984, p. 179-191; BOWSMAN, William J. “The Spirituality of John Calvin”. In: RAITT, Jill (Org.). *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York: Crossroad, 1987, p. 318-333; GAMBLE, Richard C. “Calvin and Sixteenth-Century Spirituality: Comparison with the Anabaptists”. *Calvin Theological Journal*, vol. 31, n. 2 (1996), p. 335-358; GLEASON, Randall C. *John Calvin and John Owen on Mortification: a comparative study on reformed spirituality*. New York: Peter Lang, 1995; BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 23-60; HORTON, Michael. *Calvino e a vida cristã: para glorificar a Deus e alegrar-se nele para sempre*. Trad. Jader Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

³⁹ STEINMETZ, David C. “Calvin and the Monastic Ideal”. In: STEINMETZ, David C. *Calvin in Context*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 185-196.

status da vida religiosa. Tomás de Aquino (1225-1274) enxerga os monges em um estado de perfeição, pois eles não só cumprem os mandamentos bíblicos (obrigação de todo cristão), mas também os conselhos evangélicos (celibato e voto de pobreza). Portanto, aqueles que fazem parte das ordens mendicantes estão em vantagem na busca da santidade, pois suas obras têm maior valor meritório. Depois de sintetizar as críticas medievais ao movimento monástico por parte de Jean Gerson (1363-1429) e Johann Pupper von Goch (1400-1475), Steinmetz resume a crítica de Calvino de que o movimento é cismático, pois cria uma dicotomia entre os monges e o resto da igreja, quando de fato Cristo estabeleceu uma regra de vida com mandamentos e conselhos para todos os cristãos. Calvino também confronta o celibato como uma lei para todo clérigo, concluindo que o voto monástico pode ser dissolvido, pois Deus não nos prende a votos ilícitos.⁴⁰ Acima de tudo, Calvino advogava a unidade cristã e o estado de perfeição como sendo o estado de todo cristão.⁴¹

É lamentável que as *Institutas* tenham ganhado um caráter mais dogmático na história e tenham sido negligenciadas como um livro catequético e, portanto, para a vida cristã comum. Nela, Calvino considera a piedade como a “reverência unida ao amor por Deus” induzida pelo “conhecimento de seus benefícios”.⁴² A raiz dessa piedade é a união mística com Cristo, uma doutrina que permeia as suas obras e que permite que tenhamos “comunhão” com Cristo e “participação” nos seus benefícios.⁴³ A doutrina da justificação é o solo de onde brota a piedade e a santificação é o contínuo remodelar do Espírito consagrando-nos a Deus. Joel Beeke destaca as dimensões eclesiológicas da piedade de Calvino quando fala da igreja, da palavra, dos sacramentos e do saltério.⁴⁴ Quanto às dimensões práticas de sua piedade, Beeke destaca a importância da oração (o segundo capítulo mais longo das *Institutas*), depois aborda o arrependimento e então dedica o restante do tempo às *Institutas* III.6-10.⁴⁵

Esse trecho das *Institutas* é tão significativo que desde 1550 ele foi publicado separadamente várias vezes sob o título *O Livreto Dourado da Vida Cristã*, uma espécie de resumo da piedade calvinista. Nesse trecho Calvino fala de abnegação, carregar a cruz e frugalidade na vida presente por ter em mente a vida futura. Calvino introduz essa seção das *Institutas* dizendo que o seu propósito é mostrar ao homem de Deus como ele pode direcionar a sua trajetória para uma vida ordeira e apresentar brevemente algumas regras para

⁴⁰ STEINMETZ, “Calvin and the Monastic Ideal”, p. 192-193.

⁴¹ Cf. CALVIN, John. *The Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: The Westminster Press, 1960, IV.xiii.

⁴² CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, I.ii.1.

⁴³ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 27-29.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33-48.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48-56.

determinar as suas tarefas.⁴⁶ Essa instrução apresenta uma ética que envolve tanto virtudes como regras, pois fala do amor pela justiça que é infundido em nossos corações, mas também de uma regra que não nos deixa desviar em nosso zelo pela justiça.⁴⁷ No capítulo sobre abnegação, Calvino assevera que não somos nossos, mas vivemos e morremos para a glória de Deus,⁴⁸ explica o conceito de autonegação conforme Tito 2⁴⁹ e a apresenta nas relações com o próximo (marcadas por humildade, espírito de serviço e amor sincero)⁵⁰ e na relação com Deus.⁵¹ No capítulo sobre carregar a cruz, Calvino demonstra que a nossa cruz nutre esperança, nos treina em paciência e obediência e trata medicinalmente de nossa carne rebelde,⁵² ao mesmo tempo que discorre sobre como suportar o sofrimento em distinção do espírito estoico.⁵³ No capítulo 9 do livro 3, Calvino fala de como a vida presente é motivo de gratidão na medida que experimentamos a doçura da generosidade divina e almejamos sua plena revelação.⁵⁴ Calvino ensina a desejar deixar esta vida somente na medida em que ela nos prende ao pecado e reprende severamente aqueles que se deixam vencer pelo medo da morte.⁵⁵ No último capítulo dessa seção, Calvino ensina como viver esta vida piedosamente através do uso adequado das dádivas divinas, do princípio da frugalidade e da vocação que Deus concedeu a cada um.⁵⁶

⁴⁶ CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.vi.1.

⁴⁷ *Ibid.*, III.vi.2.

⁴⁸ *Ibid.*, III.vii.1. Joel Beeke comenta: “a abnegação não é centrada no ego, como se dava com frequência no monasticismo medieval, e sim centrada em Deus. Nosso maior inimigo não é o diabo, nem o mundo, e sim nós mesmos”. BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 53.

⁴⁹ CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.vii.3.

⁵⁰ *Ibid.*, III.vii.4-7.

⁵¹ *Ibid.*, III.vii.8-10. Ronald Wallace julga que os tópicos de carregar a cruz e autonegação estão claramente em continuidade com a obra de Tomás à Kempis. Todavia, Wallace faz uma distinção entre o misticismo medieval e a piedade de Calvino: “Entretanto, no ensino dos místicos medievais o chamado para a negação de si mesmo era frequentemente considerado uma obra de iniciativa humana, merecendo recompensa e resposta de Deus. Calvino, todavia, sempre considera nosso sacrifício de negação de nós mesmos como possível apenas mediante a graça de Deus em Cristo”. WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 160.

⁵² CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.viii.3-5. Beeke comenta: “Enquanto a abnegação focaliza a conformidade interior com Cristo, o levar a cruz se centra na externa semelhança com Cristo”. BEEKE, *Espiritualidade Reformada*, p. 54.

⁵³ CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, III.viii.9-11.

⁵⁴ *Ibid.*, III.ix.3.

⁵⁵ *Ibid.*, III.ix.4-5.

⁵⁶ *Ibid.*, III.x.2, 5-6. Beeke comenta: “Calvino não era asceta; ele desfrutava a boa literatura, o bom alimento e as belezas da natureza. No entanto, rejeitou todas as formas do excesso terreno. O crente é chamado à moderação de Cristo, a qual inclui modéstia, prudência, abstenção de ostentação e o contentamento com nossa sorte, pois é a esperança da vida por vir que nos fornece o propósito e o desfrute de nossa presente vida”. BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 55-56.

1.2 Os puritanos ingleses

Falar resumidamente da piedade puritana das Ilhas Britânicas nos séculos 16 e 17 é quase impossível, já que a literatura que aborda o movimento é quase toda voltada para a sua devoção multifacetada. Ainda que os puritanos tenham se mostrado excelentes em sua teologia, é possível argumentar que o movimento puritano é prioritariamente um movimento de espiritualidade reformada na medida em que seus adeptos visavam purificar a Igreja da Inglaterra de suas imperfeições “papistas”. Richard Lovelace traça um panorama da literatura devocional inglesa no início do século 17 como uma crítica à tradição católica romana em sua origem e esboça a anatomia da piedade puritana composta de marcas de uma verdadeira conversão, vida de santidade, crescimento em piedade e percepção da astúcia de Satanás, os meios de graça, o amor pelo próximo e a comunhão com Deus.⁵⁷ Um exemplo dessa literatura explorado por Lovelace é o clássico de Lewis Bayly (c. 1575-1631), *A Prática da Piedade*, que se tornou uma referência de literatura devocional já no século 17, sendo reimpresso em dezenas e dezenas de novas edições.

Em nosso idioma, a espiritualidade dos puritanos é bem explorada em livros de J. I. Packer,⁵⁸ Leland Ryken⁵⁹ e Joel Beeke. Packer, por exemplo, apresenta um panorama dos escritos práticos de puritanos ingleses como Richard Greenham, William Perkins, mas principalmente Richard Baxter, e observa tal literatura como sendo popular no sentido de ser simples, mas certamente não no sentido de ser teologicamente inepta.⁶⁰ Packer observa cinco qualidades nesses escritos: eles revelam os puritanos como verdadeiros médicos da alma, como expositores da Escritura que dirigiam seu ensino às consciências e aos afetos dos ouvintes, como educadores da mente, como inculcadores da verdade e como homens espirituais.⁶¹ Em sua exposição da espiritualidade de John Owen, Packer explora não somente a santificação nas três obras de Owen que falam de luta contra o pecado, mas analisa principalmente a sua obra *Comunhão com Deus*. Packer diz que nossa geração tende a pensar na comunhão com Deus de modo subjetivo, nossa consciente experiência com Deus, mas os puritanos pensavam nessa comunhão de modo objetivo, na aproximação divina a nós. “Isso livrou-os do perigo do falso misticismo, que tem poluído

⁵⁷ LOVELACE, Richard C. “Puritan Spirituality: The Search for a Rightly Reformed Church”. In: DUPRÉ, Louis e SALIERS, Don E. (Orgs.). *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*. New York: Crossroad, 1989, p. 294-323.

⁵⁸ PACKER, J. I. *Entre os gigantes de Deus: uma visão puritana da vida cristã*. São José dos Campos: Fiel, 1996.

⁵⁹ RYKEN, Leland. *Santos no mundo: os puritanos como realmente eram*. 2. ed. São José dos Campos: Fiel, 2013.

⁶⁰ PACKER, *Entre os gigantes de Deus*, p. 68.

⁶¹ *Ibid.*, p. 69-84.

muito da suposta devoção em tempos recentes”, diz Packer. O contexto e a causa da comunhão “é a eficaz comunhão de Deus conosco, transmitindo-nos vida; a primeira coisa sempre deve ser concebida como uma consequência ou mesmo um aspecto da última”.⁶²

Embora por vezes seja alvo de caricatura ou crítica,⁶³ a espiritualidade dos puritanos é uma das grandes contribuições desse movimento à espiritualidade de nossos dias. Há temas interessantíssimos como a questão da consciência e a segurança da salvação (casuística de William Perkins e William Ames),⁶⁴ a guarda do dia do Senhor⁶⁵ e a visão que tinham de culto.⁶⁶ Todavia, essa piedade puritana será ilustrada apenas com o conceito que possuíam da meditação. Joel Beeke fala sobre a negligenciada prática da meditação ressaltando diferentes temas e propósitos: meditar sobre Cristo para ter nosso coração inflamado pelo seu amor, meditar no pecado para odiá-lo, meditar nas verdades de Deus para ser transformado por elas⁶⁷ e meditar para alargar nossa fé, aumentar santas afeições e fomentar arrependimento e reforma de vida.⁶⁸ Os puritanos falavam de meditações ocasionais (como ser levado a meditar em Deus por causa de algo belo na natureza) e meditações deliberadas, habituais; a ocasional era alvo de cuidados para não se tornar supersticiosa⁶⁹ e a meditação ordinária sobre a Palavra de Deus era cuidadosamente dissecada para que fosse uma prática constante.⁷⁰ O puritano Thomas Brooks dizia que a meditação é o estômago que digere as verdades espirituais; o cristão mais forte não é o que lê mais, mas o que medita mais.⁷¹ Richard Baxter dizia que alguns fiéis têm anorexia espiritual (não tem apetite por verdades bíblicas e nem as digerem); outros tem bulimia espiritual (tem apetite, mas não a digerem).⁷² Que aplicação adequada para tempos em que algumas pessoas escolhem ouvir uma “maratona” de sermões na web, mas que não sabem digerir!

⁶² Ibid., p. 221. Packer termina esse capítulo fazendo três contrastes entre a espiritualidade de Owen e a atual (p. 233-236). Para um panorama mais abrangente da teologia prática de Owen, ver: BARRETT, Matthew e HAYKIN, Michael A. G. *Owen on the Christian Life: Living for the Glory of God in Christ*. Wheaton: Crossway, 2015.

⁶³ James Houston critica a espiritualidade puritana por não ter a vida contemplativa do catolicismo romano, a qual, em sua opinião, a teria enriquecido. HOUSTON, “Espiritualidade”, p. 66.

⁶⁴ Cf. PACKER, *Entre os gigantes de Deus*, p. 115-132; BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 229-261, 381-402.

⁶⁵ PACKER, *Entre os gigantes de Deus*, p. 253-264.

⁶⁶ Ibid., p. 265-278; RYKEN, *Santos no mundo*, p. 193-232.

⁶⁷ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 112-113.

⁶⁸ Ibid., p. 137.

⁶⁹ Ibid., p. 114.

⁷⁰ Ibid., p. 124-130.

⁷¹ Ibid., p. 139.

⁷² Ibid., p. 135.

1.3 Nadere Reformatie

Um movimento menos conhecido nosso é a versão holandesa do puritanismo inglês: a *Nadere Reformatie* (literalmente “reforma posterior”, “reforma que foi mais adiante”), um movimento dos séculos 17 e início do 18 que demonstrou grande zelo pela piedade aliado à teologia reformada. Joel Beeke afirma que o crescimento da membresia das igrejas reformadas na Holanda no século 17, gerando grande número de membros nominais, somado à influência do puritanismo inglês e outras fontes de piedade, fez surgir uma geração de acadêmicos e pregadores que enfatizaram uma “teologia experimental”, destacando a primazia de uma resposta interior a Deus.⁷³ A *Nadere Reformatie* foi um movimento holandês que primou por uma “revitalização interna da doutrina reformada e uma santificação radical da vida” e junto com o puritanismo anglo-saxônico e o pietismo alemão estava em busca da piedade.⁷⁴ O movimento holandês, com representantes como Willem Teellinck, Gisbertus Voetius, Johannes Hoornbeeck, Wilhelmus à Brakel e Herman Witsius, entendia que o processo de reforma precisava avançar para âmbitos pessoais.

Já foi mencionado neste artigo como os reformados holandeses procuraram articular uma espiritualidade católica. Willem Teellinck (1579-1629), considerado o “pai” da *Nadere Reformatie*, mostrou aspectos de espiritualidade ao final de sua vida que são semelhantes aos escritos de Bernardo de Claraval.⁷⁵ Sua apropriação de Bernardo provavelmente via Tomás à Kempis é um testemunho de sua catolicidade.⁷⁶ Seu principal livro sobre a santificação, *The Path of True Godliness*, é um manual da vida cristã todo dividido em tríades, no qual ele apresenta os desafios do reino das trevas para a vida espiritual e como o reino da graça promove piedade. Ele fala no livro sobre os meios de atingir os verdadeiros propósitos da vida (ordenanças, obras e promessas divinas) e sobre as motivações para a prática da piedade.⁷⁷ Wilhelmus à Brakel é outro que conecta interesses sistemáticos com aplicabilidade pastoral em sua principal obra, *O Serviço Razoável do Cristão*. Brakel diz que os místicos não se apoiam na obra objetiva de Cristo para a sua espiritualidade (Cristo como o nosso resgate, como a nossa justiça); todo verdadeiro piedoso só pode aproximar-se de Deus por meio de Cristo. Todavia, alguns místicos (Quakers, Quietistas, François de Fénelon) falam de negar a si mesmo, amar,

⁷³ BEEKE, Joel R. “The Dutch Second Reformation (*Nadere Reformatie*)”. *Calvin Theological Journal*, vol. 28, n. 2 (nov. 1993), p. 308-320.

⁷⁴ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 16.

⁷⁵ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 411-412.

⁷⁶ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 160.

⁷⁷ BEEKE, *Espiritualidade reformada*, p. 421-425. Beeke tenta defendê-lo de certos legalismos (p. 425-427), mas parece que o declínio religioso e moral que possivelmente marcava a Holanda de seus dias não legitima tais legalismos.

contemplar a Deus, tudo sem fazer uso de Cristo.⁷⁸ Brakel diz que Deus só pode ser “objeto” de nossa contemplação se for Deus em Cristo, pois toda a sua espiritualidade está fundada em Cristo. Esse fundamento “protege o seu misticismo de espiritualismo”.⁷⁹

1.4 Jonathan Edwards

Jonathan Edwards é conhecido por sua participação em avivamentos e um pouco de sua piedade já foi retratada em livros traduzidos para o nosso idioma.⁸⁰ Dentre os escritos do próprio Edwards, poucos contribuem para uma visão da espiritualidade reformada do século 18 como *A Vida de David Brainerd*. Contudo, em geral o público brasileiro desconhece os seus escritos pessoais (*Diário, Narrativa Pessoal*) que retratam muitas experiências de devoção a Deus. George S. Claghorn descreve seus escritos pessoais como um vislumbre autobiográfico da religiosidade de Edwards que cobrem

... desde os seus primeiros embates espirituais e autodisciplina nas “Resoluções” e no “Diário”, até sua busca por uma companheira piedosa em “Sobre Sarah Pierrepont” [que viria a ser sua esposa], chegando ao resumo retrospectivo de suas experiências religiosas avivalistas em sua “Narrativa Pessoal”.⁸¹

Nesta última obra, Edwards narra suas constantes caminhadas pela natureza para um tempo de contemplação e de oração, no qual suas afeições eram movidas a experimentar a doçura da majestade e da graça de Deus que por vezes o levavam a chorar em alta voz.⁸²

Charles Hambrick-Stowe pontua de forma perspicaz que nessa meditação sobre a natureza, um hábito que adquirira desde a sua juventude, sempre tinha a Bíblia aberta diante de si, pois Edwards negava que pudesse haver qualquer conhecimento de Deus à parte da revelação bíblica.⁸³ Para Edwards, a fonte da graça não deveria ser buscada dentro de sua alma, pois na própria *Narrativa Pessoal* ele afirma que suas mais doces alegrias não surgiram de um bom estado de sua alma, mas de uma visão das coisas gloriosas do evangelho.⁸⁴

⁷⁸ BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 2, p. 642.

⁷⁹ DE REUVER, *Sweet Communion*, p. 258.

⁸⁰ Cf. PIPER, John. *A paixão de Deus por sua glória: vivendo a visão de Jonathan Edwards*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. LAWSON, Steven J. *As firmes resoluções de Jonathan Edwards*. São José dos Campos: Fiel, 2010.

⁸¹ CLAGHORN, George S. (Org.). *The Works of Jonathan Edwards Online*, vol. 16, p. 741.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 790-804.

⁸³ HAMBRICK-STOWE, Charles E. “Spirituality and Devotion”. In: SWEENEY, Douglas A. e STIEVERMANN, Jan (Orgs.), *The Oxford Handbook of Jonathan Edwards*. Oxford: Oxford University Press, 2021, p. 357.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 355.

O foco de suas meditações enquanto perambulava na natureza não era Deus o Criador, muito menos as árvores ou as nuvens, mas a pessoa de Jesus Cristo.⁸⁵ Essa natureza bibliocêntrica da piedade de Edwards era o ponto de conexão entre sua vida devocional e sua vida intelectual, entre seus escritos pessoais e seu ministério público de escrita e pregação, fazendo com que sua piedade pessoal transbordasse para o seu ministério eclesiástico.⁸⁶

Semelhante desconhecimento ocorre com o aspecto estético de sua religiosidade. Dentre as palavras mais usadas no seu corpo literário estão “excelência” e, especialmente, “beleza”, a ponto de Dane Ortlund considerar a “beleza” como o fulcro da teologia edwardsiana.⁸⁷ A filosofia natural de Edwards está repleta de alusões aos sentidos espirituais de elementos da natureza e enxergar a revelação geral repleta de “sinais” do divino é a base de sua constante tipologia.

2. DISTINTIVOS TEOLÓGICOS DE UMA ESPIRITUALIDADE REFORMADA

Ao apresentar características peculiares da espiritualidade reformada, muitas outras ênfases ficarão de fora. Não serão trabalhadas a oração ou a importância dos cânticos, e até mesmo a leitura devocional das Escrituras ficará de fora de um escrutínio adequado. A razão de omitir essas e outras práticas é para focalizar aspectos que são mais próprios da tradição reformada e que não aparecem tão comumente em outras tradições cristãs, nem mesmo as evangélicas. Todavia, como os reformados não são os únicos a ensinar tais realidades, trataremos de cada item abaixo em termos de “ênfases”, pois os reformados as destacam de tal forma que se tornaram distintivas.

2.1 Uma ênfase na graça gratuita e capacitadora

Em oposição ao romanismo, a espiritualidade reformada dá ênfase à graça gratuita e capacitadora. A maioria das propostas romanas de espiritualidade seguem uma teologia semipelagiana na qual a iniciativa é do homem em busca da graça (seguindo o famoso ditado medieval *facientibus quod in se est, Deus non denegat gratiam*, cuja versão popular é “faça a sua parte e eu o ajudarei”), e até aqueles que não são semipelagianos falam em conquistar ou “alcançar uma graça”. Em contraste com isso, os reformados sempre enfatizaram o aspecto totalmente gratuito da graça; isto é, ela não é conquistada por nosso esforço, nem mesmo quando somos impulsionados pela graça interna. “Enquanto o monge ascende ao Deus de majestade através da contemplação, especulação e mérito, no evangelho Deus desce a nós em humildade, em nossa carne, para nos resgatar”.⁸⁸

⁸⁵ Ibid., p. 357.

⁸⁶ Ibid., p. 354, 356.

⁸⁷ ORTLUND, Dane C. *Jonathan Edwards e a vida cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017, p. 21-36.

⁸⁸ HORTON, Michael S. “The Reformation & Spiritual Formation”. *Modern Reformation*, vol. 22, n. 4 (jul.-ago. 2013), p. 29.

Nelson Kloosterman destaca que certas definições católicas apresentam uma visão teleológica de espiritualidade na qual ela se apresenta como o caminho para a santidade e união com Deus. Em contrapartida, a visão protestante e reformada de piedade procede da justificação forense, da justiça imputada de Cristo. Sendo assim, a “santidade não é simplesmente o *objetivo*, mas primariamente o *fundamento* ou *solo* da verdadeira espiritualidade cristã”.⁸⁹ Esta é a visão bíblica de santificação apresentada nas epístolas paulinas. Indicativos fundamentam e motivam os imperativos nas epístolas (Rm 12.1; Ef 4.1; Cl 3.1-11). Os indicativos nos definem enquanto os imperativos nos convocam. Isso significa que a obra redentora do Deus trino é descrita primeiro para nos informar do que foi feito por nós a fim de buscarmos nos tornar aquilo que já somos em Cristo.

Essa graça não só é o fundamento de nossa peregrinação santificadora, mas é o impulso dessa santificação. A tradição reformada recente tem procurado resgatar o entendimento deixado pela Reforma de uma santificação impulsionada pelo evangelho.⁹⁰ A obra de Cristo não é necessária apenas para o início da vida cristã (conversão, justificação, adoção), como se depois da conversão então dependesse de nossa resposta ao amor de Cristo (santificação). Esse tipo de dicotomia faz com que caiamos num cristianismo moralista. A espiritualidade reformada, em contrapartida, destaca que a própria força motora da santificação vem da obra consumada de Cristo (Rm 6.1-4; Tt 2.14; 1 Pe 1.14-19). A *Confissão de Fé de Westminster* afirma que somos santificados pessoalmente “pela virtude da morte e ressurreição de Cristo” (13.1). Portanto, a obra de Cristo não é apenas o que acontece primeiro, não é apenas o que nos estimula à obediência, ela é a própria habilitadora de nosso esforço santificador.

Até a obra do Espírito no início de nossa vida cristã – conversão, justificação, adoção – serve de motivação para uma busca de santidade. Michael Horton chama a atenção para a linguagem paulina em Romanos 6 a fim de dizer que não temos que entregar nosso corpo à crucificação para que o pecado seja morto, mas o velho homem já “foi crucificado com ele... para que o corpo do pecado seja destruído” (Rm 6.6). Ele não ordena que não deixemos o pecado nos dominar, mas afirma que “o pecado não terá domínio sobre vós” (Rm 6.14). Portanto, algo já aconteceu conosco e devemos buscar a santidade (o “ainda não” de nossa redenção) calcados na obra já realizada pelo Espírito.⁹¹

⁸⁹ KLOOSTERMAN, Nelson D. “Studying Spirituality in a Reformed Seminary: A Calvinist Model”. *Mid-America Journal of Theology*, vol. 6, n. 2 (1990), p. 127.

⁹⁰ Ver esse texto de Jerry Bridges: <https://www.monergism.com/gospel-driven-sanctification>. Acesso em: 4 jun. 2021.

⁹¹ HORTON, Michael S., “The Indicative and The Imperative: A Reformed View of Sanctification”. Disponível em: <https://www.monergism.com/indicative-and-imperative-reformation-view-sanctification>. Acesso em: 4 jun. 2021.

2.2 *Uma ênfase nos meios de graça e na comunidade santificadora*

Em oposição ao evangelicalismo, a espiritualidade reformada coloca uma ênfase nos meios de graça e na comunidade santificadora. Enquanto o evangelicalismo é conhecido por enfatizar uma espiritualidade individual, isto é, a importância da devoção privada (o momento a sós com Deus), a fé reformada não a negligencia, mas destaca que grande parte de nossa santificação acontece no âmbito público onde há troca de dons (Ef 4.11-16). Os meios de graça conforme articulados no culto público são chave para o crescimento espiritual. Foi nos documentos de Westminster que se instituiu a importância do culto doméstico de maneira formal, como exemplo de zelo pela comunidade menor enquanto formadora de nossa devoção. Antes do que conceitos vazios de subjetividade, a fé reformada defende uma espiritualidade da Palavra que se consegue mediante a pregação pública, a meditação e o estudo pessoal.⁹² Por isso, Wilhelmus à Brakel enfatizava o amor pela verdade (Palavra) e a estima pela igreja.⁹³

Enquanto os evangélicos tendem a enxergar a igreja como uma associação voluntária de pessoas que alegam terem passado por uma mesma experiência religiosa, a eclesiologia reformada conforme expressa em suas confissões reforça a indispensabilidade da pregação para gerar e nutrir vida cristã, a necessidade dos meios de graça e a dos ofícios autorizados por Cristo para proteger e nutrir a piedade cristã.⁹⁴ Calvino soube se apropriar da eclesiologia católica e chamar a igreja de “mãe dos fiéis”, porque ele sabia que a igreja era o lugar ordinário no qual cristãos seriam gerados, nutridos e protegidos.⁹⁵ François Wendel descreve a eclesiologia de Calvino afirmando que a Igreja é necessária para a nossa “santificação coletiva” e para promover o “consenso da fé” mediante a pregação e o ensino. Ainda que Deus esteja livre para usar outros meios ordinários além da pregação da Palavra e dos sacramentos, como ele os instituiu, nós não estamos livres desses meios de santificação.⁹⁶

Michael Horton afirma que enquanto a piedade de muitos evangélicos é quase exclusivamente privada e orientada por métodos, a piedade da Reforma é mais comunitária e pactual. Enquanto os evangélicos focalizam os meios de compromissos que os conduzem à graça, os reformados pensam em meios de graça que produzem compromisso. Ao invés de sair do mundo em solidão,

⁹² OLD, “What is Reformed Spirituality?”, p. 63.

⁹³ Cf. BRAKEL, *The Christian’s Reasonable Service*, vol. 2, p. 644-653.

⁹⁴ KLOOSTERMAN, “Studying Spirituality in a Reformed Seminary”, p. 132.

⁹⁵ CALVINO, *Institutas*, IV.1.4. Cf. *Confissão de Fé de Westminster* 25.2.

⁹⁶ WENDEL, François. *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought*. Grand Rapids: Baker, 2002, p. 292-293. Cf. CALVINO, *Institutas*, IV.1.5.

os reformados pensam mais numa piedade que nos leva para o mundo, pois a piedade da Reforma é mais extrospectiva do que introspectiva.⁹⁷ Horton contesta a espiritualidade evangélica que é prioritariamente individual e privada, onde o que salva é o que o indivíduo faz com a Palavra não o que a Palavra faz com o indivíduo, onde o batismo é o compromisso do fiel antes do que de Deus, onde a ceia simplesmente oferece uma oportunidade para o indivíduo refletir sobre a morte de Cristo e renovar o seu compromisso, mas não é a dádiva de Cristo com todos os seus benefícios.⁹⁸ Diante desse cenário, Horton mostra no restante do artigo como a espiritualidade reformada é marcada pela vida comunitária com os meios de graça.

2.3 Uma ênfase na união com Cristo, conjugando bênçãos objetivas e subjetivas

Na espiritualidade reformada, o objetivo e o subjetivo, o externo e o interno são ligados inseparavelmente por essa realidade. Cristo é a fonte da santidade do cristão. Isso significa que a santidade dele passa a ser do fiel numa união mística que se tem com o Salvador. A união é comumente chamada de “mística” porque não tem paralelo na realidade, transcende todas as analogias terrenas, mesmo as que são utilizadas na Escritura (casamento, edifício e fundamento, videira e ramos, corpo e cabeça). Todavia, a espiritualidade que dela procede não é mística no sentido de inexplicável, irracional. O ministério de Jesus sempre foi marcado por ensino, por explicação de vida cristã; Jesus era um mestre por excelência.

Os reformados percebem que há aspecto objetivo da união que acontece federativamente na eternidade e na história, e que garante as bênçãos recebidas pelos cristãos, o qual é distinto da união mística, que se refere à experiência subjetiva de sermos unidos a Cristo pelo Espírito.⁹⁹ Anthony Hoekema diz que a doutrina da união mística ajuda a contrabalançar o aspecto *legal* com o aspecto *vital* da redenção, o Cristo *por nós* com o Cristo *em nós*.¹⁰⁰ Já foi mencionada neste artigo a importância da doutrina da união com Cristo na teologia de João Calvino, algo atestado por vários escritos.¹⁰¹ Todavia, John Fesko vai além de

⁹⁷ HORTON, “The Reformation & Spiritual Formation”, p. 28.

⁹⁸ Ibid., p. 31.

⁹⁹ A. A. Hodge também distingue a união com Cristo em seu aspecto “federal” e em seu aspecto “vital e espiritual”. HODGE, Archibald A. *Outlines of Theology*. New York: Hodder & Stoughton, 1878, p. 482.

¹⁰⁰ HOEKEMA, Anthony A. *Saved by Grace*. Grand Rapids: Baker, 1986, p. 66-67.

¹⁰¹ Como são muitos os escritos que exploram Calvino acerca de união com Cristo, citaremos apenas duas fontes: TAMBURELLO, Dennis E. *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard*. Louisville: Westminster John Knox, 1994; JOHNSON, Marcus. “Luther and Calvin on Union with Christ”. *Fides et Historia* 39, n. 2 (Verão/Outono 2007), p. 59-77.

Calvino ao fazer um apanhado histórico dos contornos da união com Cristo que une justificação e santificação nos escritos de reformados como Henrique Bullinger, Pedro Mártir Vermigli, Jerônimo Zanchi, William Perkins, John Owen, Richard Baxter, Francisco Turretino e Herman Witsius.¹⁰²

Podemos resumir a união em três características com implicações para a nossa espiritualidade. Em primeiro lugar, é uma união *mediadora* da união com o Deus trino.¹⁰³ Como Cristo é o nosso mediador no relacionamento pactual com Deus, por ela recebemos todos os benefícios do pacto da graça, de Deus ser o nosso Deus e nós sermos o seu povo, tanto em sermos reconciliados com ele por obra do Deus trino como de conformidade com ele tornando-nos participantes da natureza divina à medida que somos transformados à sua imagem (2 Pe 1.3-4). A vitória de Cristo concedeu-nos o Espírito, o qual efetiva a nossa união com Cristo. Jesus disse que seríamos habitados pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito (Jo 14.16-20, 23). Em segundo lugar, é uma união *vital*. Somos ligados de forma orgânica a Cristo (analogias do corpo e da videira) de tal forma que a vida dele nos é comunicada. Isto é, além de Cristo ser o nosso representante, ele também é “formado” em nós (Gl 4.19); nascemos de novo, experimentamos uma vida de sofrimento, humilhação e, enfim, exaltação, tudo segundo a natureza humana de Jesus.¹⁰⁴ Somos tornados participantes de seu triunfo (Cl 2.20; 3.1). Em terceiro lugar, é uma união *recíproca*. Se Cristo primeiramente nos une a ele por obra do Espírito na regeneração, o crente responde em fé unindo-se a Cristo e recebendo todos os benefícios da sua vida (Jo 15.4-5; Gl 2.20; Ef 3.17).

2.4 Outras ênfases reformadas

Há vários outros distintivos da tradição reformada que não são tão evidentes em outras tradições da fé cristã. Em primeiro lugar, a observância do Dia do Senhor funciona como antecipação da glória por vir. Enquanto muitas discussões em torno desse assunto têm se detido em minúcias práticas, perde-se o propósito de resgatar esse dia como deleitoso para a alma. Em segundo lugar, as obras de misericórdia são parte da espiritualidade reformada. Inclusive, essa é a razão pela qual essa deveria ser uma das atividades do dia do Senhor, como o próprio Jesus o fez. Em terceiro lugar, a piedade reformada sempre enxergou a lei em um contexto de graça. Enquanto Lutero enxergava a lei

¹⁰² Cf. FESKO, J. V. *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

¹⁰³ A. A. Hodge escreve: “Essa união é entre o cristão e a pessoa do Deus-homem em seu ofício como Mediador. Seu órgão imediato é o Espírito Santo, que habita em nós, e através dele nós somos virtualmente unidos e comungamos com toda a Divindade, sendo que ele é o Espírito do Pai assim como do Filho”. HODGE, *Outlines of Theology*, p. 484.

¹⁰⁴ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990, p. 452-453.

primordialmente como uma antítese ao evangelho, Calvino irá observar que o uso pedagógico da lei de ressaltar o pecado é “acidental” (linguagem aristotélica para afirmar que não é essencial), pois seu propósito principal é servir de norma de conduta que o Deus benevolente nos deixou. Em contraste com os legalismos católico-romanos e até evangélicos, os puritanos conseguiram ver a lei de forma deleitosa no contexto do pacto da graça.¹⁰⁵

Em quarto lugar, os reformados não fazem dicotomia entre vida contemplativa e vida ativa (Tomás de Aquino), pois a cosmovisão reformada santifica o trabalho com os conceitos de vocação e mordomia. Kloosterman destaca como o conceito de vocação na Reforma permitiu que toda a criação fosse usufruída e empregada sob a contínua norma da Palavra de Deus.¹⁰⁶ Enquanto os luteranos introduziram o elemento de vocação de forma inovadora, foram os reformados que ampliaram o elemento holístico de vida cristã com a aplicação da cosmovisão. Por isso, Kloosterman contrasta o misticismo católico e até a piedade evangélica como muito voltada para o pecado, orientada para dentro ou para o futuro, e apresenta a espiritualidade reformada afirmando a vida em relacionamentos criacionais.¹⁰⁷ Isto é, existe espiritualidade em obediência ao tríplice mandato que nos foi dado na criação: mandato espiritual (relacionamento com Deus), mandato social (relacionamento com o próximo) e mandato cultural (relacionamento com o restante da criação). Tal integralidade que envolve os três mandatos está disponível a todos os fiéis, e não somente aos monges; não há espiritualidade específica do “clero” como asseverava a doutrina romana.

Estes são apenas alguns rápidos traços de aspectos ricos e com vasta literatura na história do movimento reformado. Tais distintivos servem apenas para ressaltar que existe uma espiritualidade própria da teologia reformada e condizente com o seu legado doutrinário.

CONCLUSÃO: “A IMPORTÂNCIA DE RESGATAR UMA ESPIRITUALIDADE DA TRADIÇÃO REFORMADA”

Ao concluir esse panorama de personagens e distintivos da espiritualidade reformada, especialmente em contraste com outras versões cristãs de espiritualidade, fica evidente que a teologia molda a piedade. A espiritualidade não acontece num vácuo teológico. Alguém pode não estar ciente da teologia que alimenta sua espiritualidade, mas, como disse McGrath acertadamente: “A teologia tem profundo impacto sobre a espiritualidade”.¹⁰⁸ Sendo assim é

¹⁰⁵ Cf. KEVAN, Ernest. *The Grace of Law: A Study of Puritan Theology*. London: Carey Kingsgate, 1965.

¹⁰⁶ KLOOSTERMAN, “Studying Spirituality in a Reformed Seminary”, p. 129.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹⁰⁸ MCGRATH, *Uma introdução à espiritualidade cristã*, p. 29.

necessário que os reformados sejam mais conscientizados das implicações que a sua teologia traz para a vida cristã. Eis a razão de elaborarmos este breve histórico da teologia reformada de espiritualidade. Afinal, piedade com teologia defeituosa é enganosa e sem proveito, como Paulo ensinou aos colossenses (Cl 2.16-23). Portanto, é necessário que os reformados se aprofundem no conhecimento dessa história e como ela se adequa a uma prática condizente.

Enquanto os críticos tendem a julgar que a teologia reformada é prioritariamente cognitiva e teórica, os reformados têm historicamente exaltado o aspecto afetivo e prático da teologia. O grande acadêmico reformado do século 17 Francisco Turretino explica que, a despeito de seu elemento teórico (contemplação do Deus revelado, conhecimento da verdade), a teologia é mormente prática, pois todo o seu conhecimento (crer) deve redundar em adoração e obediência (observar).¹⁰⁹ Na filosofia reformada, todo coração é por natureza religioso e, por isso, produz algum tipo de devoção ou espiritualidade. Todavia, nem toda espiritualidade é virtuosa porque nem toda fé é saudável. Por exemplo, uma vida de oração para encher nosso ministério de poder perde de vista que a saúde de uma vida de oração está em nos esvaziarmos de nós mesmos; isto é, a oração não busca poder para si, mas expressa dependência e fraqueza para que o poder de Deus opere em nós. Portanto, teologia molda espiritualidade.

Talvez o leitor se pergunte: “Onde é que o estudo da espiritualidade deveria se encaixar numa grade de formação teológica?” Kloosterman responde: na ética. E ele fundamenta essa resposta dizendo que se alguns evangélicos tendem a olhar para a espiritualidade como “erupções espontâneas” antes que “exercícios padronizados”, eles serão levados a estudar a piedade sob a norma da Palavra de Deus. Analisar tais exercícios espirituais não tira o “poder” que lhes é atribuído, mas ajuda-nos a averiguar práticas que são bíblicamente certas ou erradas. Por isso, a ética constitui um bom espaço para o ensino da espiritualidade.¹¹⁰

Se essa sugestão parecer estranha ao leitor, pode ser que a estranheza se explique pela ignorância da bela tradição ética reformada, que ensina acerca de vida cristã mediante a exposição dos Dez Mandamentos. Esse não só é o ensino da Escritura (Rm 13.8-10; Gl 5.13-15), mas tem amplo respaldo nos catecismos da tradição reformada. Porém, introduzir essa matéria seria conteúdo para outro artigo.

¹⁰⁹ TURRETINI, François. *Compêndio de teologia apologética*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, vol. 1, p. 61-65 (I.vii).

¹¹⁰ KLOOSTERMAN, “Studying Spirituality in a Reformed Seminary”, p. 135-136.

ABSTRACT

This article presents Reformed Spirituality as a field still unknown in popular and academic circles, a part of the tradition that needs to be rediscovered. The concept that this is not a strong area among the Reformed plus the elusive standards of devotional practices have led many to seek alternative spiritualities. Wanting to rescue the devotional and pious aspect of the Reformed tradition, this article introduces the practical theology of figures such as John Calvin, the English Puritans, the Dutch Reformed movement called *Nadere Reformatie*, and Jonathan Edwards, besides some contemporary representatives of Reformed piety. Later on, the article presents a few distinctives of such spirituality and concludes showing the need to rescue this story for the benefit of the Reformed movement in Brazil.

KEYWORDS

Spirituality; Reformed Theology; John Calvin; Puritans; *Nadere Reformatie*; Jonathan Edwards.



AS IMPLICAÇÕES MISSIOLÓGICAS DO TRIUNFO DE CRISTO – UMA ANÁLISE DA QUESTÃO JURÍDICA NO CONTEXTO DA GRANDE COMISSÃO (Mt 28.18-20)

*Paulo Eduardo Vieira da Veiga**

RESUMO

O contexto jurídico no qual foi dada a Grande Comissão envolve os quatro grandes temas das Escrituras: criação, queda, redenção e consumação. Quando colocado no Éden, Adão recebeu a missão de governar tudo o que Deus havia criado. Ao pecar, de algum modo essa autoridade foi usurpada por Satanás. Quando Cristo morreu e ressuscitou, cumpriu assim o seu propósito redentor e, como o último Adão, recuperou e ampliou juridicamente a autoridade perdida pelo primeiro. Dessa forma, a Grande Comissão em Mateus 28.18-20 começa não no versículo 19, mas já no versículo 18, quando o Senhor ressurreto, com base nesta mesma autoridade, ordena a seus discípulos irem pelo mundo e fazerem discípulos de todas as nações. Portanto, o presente artigo visa analisar a palavra ἐξουσία (autoridade) mencionada no versículo 18 no contexto da teologia bíblica do Antigo e do Novo Testamentos, refletir sobre a autoridade perdida por Adão e reconquistada por Cristo e avaliar como o triunfo e a exaltação de Cristo são a garantia de sucesso da missão, dão sentido ao “ide”, revestem a igreja com autoridade e impulsionam os discípulos no cumprimento da Grande Comissão, apontando para o *escaton*.¹

* O autor é bacharel em teologia pelo Seminário Presbiteriano do Sul e mestrando em Estudos Bíblico-Hermenêuticos do Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

¹ Este artigo foi escrito inicialmente para atender às exigências da disciplina “Principados e Potestades”, ministrada em 2020 pelo Prof. Dr. Leandro A. de Lima, no CPAJ, como parte do curso de Mestrado em Estudos Bíblico-Hermenêuticos. Várias das ideias expostas no artigo, especialmente a questão jurídica da autoridade conquistada por Cristo, refletem o ensino do referido professor, ministrado durante a disciplina, e também em seus escritos, em especial sua tese de doutorado de 2012 (LIMA,

PALAVRAS-CHAVE

Teologia bíblica; Novo Testamento; Grande Comissão; Reino; Evangelho; Autoridade; Batalha jurídica.

INTRODUÇÃO

Os debates recentes entre os exegetas sobre o entendimento da Grande Comissão giram em torno do verbo *πορευθέντες* (ir). Alguns defendem que esse verbo deva ser traduzido como “ide”, no imperativo, outros defendem que seja traduzido como “indo”, no gerúndio. Ambas as análises exegéticas trazem implicações missionárias importantes, seja a ênfase no discipulado local, seja nas missões transculturais e na plantação de novas igrejas. É certo que tudo isso está incluído na Grande Comissão.

David Hesselgrave, ao analisar o texto de Mateus 28.18-20, defende que existe um elemento básico que é “fazei discípulos de todas as nações”. Segundo ele, a importância do fazer discípulos (*μαθητεύσατε*) é ressaltada pelo fato de este ser o único imperativo no texto da Grande Comissão. Ele ainda destaca que “fazei discípulos de todas as nações” requer que se tenha missionários em todas as nações.² O professor Carl Bosma, em suas pesquisas sobre as posições exegéticas acerca de Mateus 28.18-20, apresenta quatro atitudes em relação a esses termos: (1) forte ênfase no particípio, traduzido como imperativo (“Ide”); (2) maior ênfase em “fazer discípulos”; (3) subordinação plena do “ir” ao “fazer discípulos”, tornando-o quase irrelevante; (4) ênfase igual nos dois conceitos. Bosma defende a quarta posição, enfatizando que o “ir” faz parte do mandamento de se fazer discípulos. Para ele, tanto é importante o discipulado local (fazer discípulos e ensinar), quanto as missões transculturais (“indo”).³ Já o professor Chun Kwang Chung faz uma análise da mudança recente na tradução do verbo *πορευθέντες* como “indo”, em vez de “ide”, tradução esta que sempre foi adotada por diversas sociedades bíblicas. Segundo ele, traduzir *πορευθέντες* como “indo” gera implicações missionárias fundamentais no entendimento da Grande Comissão, pois tal interpretação é defendida pelos proponentes do ministério de discipulado nas igrejas locais e pelo movimento de igrejas missionárias. Porém, ele defende que os tradutores estavam corretos ao traduzirem o particípio *πορευθέντες* como imperativo “ide”.⁴

Leandro Antônio de. “Apocalipse como literatura: um estudo sobre a importância da análise da arte literária em apocalipse 12-13”. Dissertação (Doutorado em Letras), São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2012) e seu livro *A Grande Batalha Escatológica* (São Paulo: Editora Agathos, 2016).

² HESSELGRAVE, David J. *A comunicação transcultural do Evangelho*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 69.

³ BOSMA, Carl. “Missões e sintaxe grega em Mateus 28.18-20”. *Fides Reformata* XIV-1, 2009, p. 9.

⁴ CHUNG, Chun Kwang. “Ide ou Indo? Igrejas Missionárias e o uso do particípio na Grande Comissão de Mateus 28.18-20”. *Fides Reformata* XXIV-2, 2019, p. 51.

Toda essa discussão teológica é saudável, válida e útil para o entendimento da missão da igreja. Sem dúvida, é preciso considerar esses aspectos. Contudo, parece-me que, ao longo destes debates, tem sido deixado de lado o contexto no qual estas palavras foram ditas pelo Senhor Jesus, perdendo-se de vista a base, a segurança e a motivação principal para a missão, que é o triunfo e a exaltação do Cristo ressurreto que ascendeu aos céus, e que garante sua presença constante com seus discípulos em missão. Ele também garante que as portas do inferno não prevalecerão contra a sua igreja (Mt 16.18). Porque Jesus conquistou todo poder e toda autoridade nos céus e terra, ele tem o direito legal de exercê-los sobre todas as coisas. Sua morte e ressurreição deram-lhe o direito legal de restaurar a criação, a qual fora colocada debaixo do cativo do pecado, e de salvar aqueles por quem ele morreu, pois levou sobre si todos os pecados deles, também num sentido legal. Logo, focar apenas na tradução do verbo *πορευθέντες* deixa muita coisa de fora, pois omite a base da argumentação racional da Grande Comissão.⁵ Portanto, analisar a promessa que impele a Grande Comissão é fundamental para o cumprimento dessa tarefa dada à igreja.

1. TODA A AUTORIDADE (*πᾶσα ἐξουσία*)

A palavra *ἐξουσία* (autoridade, poder) é amplamente usada no Novo Testamento. Tendo em vista os evangelhos e o livro de Atos, encontramos o termo *ἐξουσία* nove vezes em Mateus (7.29; 8.9; 9.6, 8; 10.1; 21.23, 24, 27; 28.18). No evangelho de Marcos a palavra também aparece nove vezes. Já Lucas e João a utilizam dezesseis vezes e oito vezes, respectivamente.⁶ Analisando a autoridade de Cristo no contexto do livro de Mateus, percebemos que Jesus se apresenta como aquele que tem autoridade sobre a terra para perdoar pecados (Mt 9.6). É dito que as multidões se maravilhavam de sua doutrina porque ele as ensinava como quem tem autoridade (Mt 7.29) e o próprio Jesus ainda afirma que tudo lhe havia sido entregue pelo Pai (Mt 11.27). Logo após ressuscitar, Jesus se apresenta aos seus discípulos como alguém que tem toda a autoridade nos céus e na terra (Mt 28.18). Curiosamente, sempre que Mateus faz uso do termo *ἐξουσία* (autoridade), ele o faz somente com referência a Jesus. Quando se trata de seres humanos, a palavra utilizada por ele é *δύναμις* (poder).⁷ De acordo com Craig Keener, “a autoridade de Jesus inclui a autoridade de dizer aos seus subordinados para irem”.⁸ Sua autoridade é singular, é a única que

⁵ HORTON, Michael. *A Grande Comissão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p. 27.

⁶ LEE, k.; VILJOEN, F. P. “The Ultimate Commission: the key for the gospel according to Matthew”. *Acta Theologica*, University of the Free State, South Africa, vol. 30, n. 1 (jun. 2010), p. 64-83.

⁷ LAWRENCE, Louise Joy. *An ethnography of the Gospel of Matthew: A critical assessment of the use of the honour and shame model in New Testament studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 117.

⁸ KEENER, Craig S. *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 178.

pode ser declarada como autoridade absoluta, autoridade da verdade, autoridade de Deus.⁹ É com base nessa autoridade que Jesus ordena aos seus discípulos para que vão ao mundo e façam discípulos de todas as nações, batizem-nos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e, os ensinem a guardar todas as coisas que Jesus havia ordenado aos doze. David Bauer ainda destaca que a autoridade de Jesus pode ser vista em seus ensinamentos, milagres, nas pessoas que respondem a ele, em seus títulos e em sua posição única como uma figura divina ou messiânica.¹⁰

É importante observar que Jesus profere essas palavras após a sua ressurreição. Assim, todas as restrições vinculadas à sua encarnação agora não mais estão ligadas à sua natureza humana, pois ele não é mais o homem de dores, ferido de Deus e oprimido. Agora, tendo triunfado sobre o pecado e a morte, ele recebe autoridade divina sobre céus e terra.¹¹ Logo, a autoridade que foi dada a Cristo refere-se à autoridade que ele recebe enquanto Deus/homem. A palavra ἐξουσία poderia ser traduzida como um estado de controle sobre algo, liberdade de escolha, o direito de agir ou decidir, capacidade de fazer algo, poder absoluto, legitimidade.¹² O Novo Testamento emprega duas palavras para se referir a “poder”, são os termos ἐξουσία e δύναμις, sendo que ἐξουσία é um termo mais abrangente do que δύναμις, pois se refere tanto à posição quanto à função. Logo, nada na criação está fora da autoridade de Cristo, o que denota sua autoridade divina.¹³ É desta forma que ele emprega essa palavra no contexto da Grande Comissão. Contudo, em que sentido Cristo recebe essa autoridade apenas após a sua morte e ressurreição? Sendo Deus, ele já não possuía toda essa autoridade mesmo antes disso?

Para tornar isso claro, precisamos analisar o aspecto legal desta autoridade, ou seja, o direito e o poder que Cristo tem sobre todas as coisas, derivado de sua posição como o segundo Adão, como aquele que veio para reverter a Queda. O Dr. Leandro de Lima, ao abordar o tema da primeira vinda de Cristo, a denomina a grande batalha escatológica, na qual a libertação do povo de Deus estava sendo conquistada, visto que era uma batalha jurídica ou legal, uma batalha por autoridade. Assim, ele destaca que “a vinda de Cristo foi uma

⁹ DODD, C. H. *The Authority of the Bible*. London: Fontana Books, 1960, p. 232.

¹⁰ BAUER, David R. *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design*. Sheffield: Almond, 1988, p. 115-117.

¹¹ MORRIS, Leon. *The Gospel according to Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 745-746.

¹² LENSKI, R. C. H. *The Eisenach Gospel Selections: An Exegetical-Homiletical Treatment*. Columbus: The Lutheran Book Concern, 1928, p. 577.

¹³ OSBORNE, Grant R. *The Resurrection Narratives: A Redactional Study*. Grand Rapids: Baker, 1984, p. 90.

declaração de guerra contra os inimigos [...], mas uma guerra por direito, por legitimidade”.¹⁴

1.1 A autoridade usurpada

Essa guerra por legitimidade teve início no Éden. Quando Deus colocou Adão e Eva no jardim e lhes deu a missão de governar tudo o que ele havia criado (Gn 1.26-27), eles eram, na linguagem de Gerard Van Groningen, os vice-gerentes de Deus. Bruce Waltke, comentando Gênesis 1.26-27, destaca que “o texto está dizendo que exercer domínio real sobre a terra como representante de Deus é o propósito básico para o qual Deus criou o homem”.¹⁵ Van Groningen lança luz sobre a questão:

Deus tinha um propósito predeterminado para a humanidade. Ela deveria ter um papel superior, uma influência dominante e um serviço responsável. Homem e mulher deveriam ser governadores sobre a criação natural; deveriam ser os representantes reais dentro do reino cósmico.¹⁶

Dessa forma, o homem foi colocado como mordomo de Deus junto à criação. Todas as coisas foram postas sob sua autoridade. Ele deveria governar sobre o que havia sido criado, exercendo assim suas prerrogativas reais, desenvolvendo o cosmos e mantendo-o. Ao conferir esta autoridade e domínio ao homem, o Senhor estava colocando a humanidade em um relacionamento singular com o cosmos.¹⁷ O homem tinha essas prerrogativas por direito, o qual lhe tinha sido concedido pelo próprio Deus, pois, como escreve o salmista: “Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus e de glória e de honra o coroaste. Deste-lhe domínio sobre as obras de tua mão e sob seus pés tudo lhe puseste” (Sl 8.5-6). Obviamente que Deus não concedeu sua deidade aos seres humanos, mas os colocou na mais alta posição real na criação, e os dotou com o privilégio e a responsabilidade de serem cotrabalhadorees com ele nas tarefas reais a serem executadas na criação.¹⁸ A terra foi criada para o domínio e governo humanos. Tal domínio era expressão do reino de Deus e representava o governo divino.¹⁹

¹⁴ LIMA, Leandro A. de. *A grande batalha escatológica*. São Paulo: Editora Agathos, 2016, p. 7.

¹⁵ WALTKE, Bruce. *Comentários do Antigo Testamento: Gênesis*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 77.

¹⁶ VAN GRONINGEN, Gerard. *Criação e consumação: o reino, a aliança e o Mediador*. São Paulo: Cultura Cristã, 2018, vol. 1, p. 79.

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹ DEMPSTER, Stephen G. *Dominion and Dynasty: A Biblical Theology of the Hebrew Bible*. New Studies in Biblical Theology, 15. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2006, p. 62.

Se Adão e Eva tivessem cumprido devidamente o mandato recebido de Deus, Satanás não teria nenhum direito e legalidade sobre o cosmos e nem sobre os vice-gerentes de Deus. Pois, embora Satanás tivesse acesso ao Éden, pelo fato de ser um anjo e por sua posição no cosmos, ele não era capaz de introduzir o mal e o pecado diretamente dentro do Éden e do cosmos, pois não lhe foram concedidas as prerrogativas reais e o status que foram concedidos por Deus a Adão e Eva.²⁰ Por isso, ele buscava para si o controle do reino cósmico de Deus, mas para atingir seu objetivo era preciso encontrar uma brecha, ele precisava usurpar este direito que pertencia ao primeiro casal, e a única maneira de fazê-lo era entrar no Éden e ganhar controle e influência sobre os vice-gerentes de Deus. Em Gênesis 2.15 Deus toma o homem e o coloca no jardim do Éden para o cultivar e o guardar. Um aspecto interessante da atividade do homem é que o termo guardar incluía guardar o jardim contra a usurpação de Satanás. Adão e Eva não eram apenas os sacerdotes de Deus, mas também os guardiões do jardim. Eles, que deveriam expulsar a serpente, acabaram sendo expulsos por ela.²¹ Ao invés de prontamente se opor, denunciar e expulsar o tentador blasfemo, é digno de nota o fato de Adão ter ficado passivo enquanto via sua esposa receber um tutorial deste estranho mestre de teologia, a serpente.²² Satanás estava desafiando a autoridade de Deus ao compelir o homem a escolher entre dois mestres.²³ Era a autoridade de Deus versus o desafio do mundo sob o domínio de Satanás.²⁴ Dessa maneira, ao darem ouvidos à voz da serpente, Adão e Eva estavam deixando a autoridade de Deus e de sua palavra, para se colocarem debaixo da autoridade do diabo e de suas mentiras, submetendo-se ao pecado e ao poder do mal, ficando destinados à morte.²⁵

Ao enganar e seduzir o primeiro casal, Satanás foi bem-sucedido em seu plano de introduzir o mal e o pecado no mundo (Gn. 3.1-13), levando-os a duvidar de Deus e desobedecê-lo. Adão e Eva quebraram o seu relacionamento com Yahweh, com o cosmos e um com o outro. Agora eles eram os quebradores do pacto, não mais tinham o senso de serem governadores reais e vice-gerentes de Deus. Eles abdicaram do trono que Deus lhes havia dado, renderam-se a Satanás completamente e pecaram contra o Criador.²⁶ Com isso, Satanás obteve

²⁰ GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 125.

²¹ WALTKE, *Comentários do Antigo Testamento*, p. 103.

²² GOLDINGAY, John. *Old Testament Theology: Israel's Gospel*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003, p. 131.

²³ KLINE, M. G. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2006, p. 123.

²⁴ ARNOLD, Bill T. *Encountering the Book of Genesis*. Grand Rapids: Baker Books, 1998, p. 41.

²⁵ Segundo Gordon Wenham, “a serpente simboliza o pecado, a morte e o poder do mal”. WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. World Biblical Commentary. Waco, TX, 1987, p. 148.

²⁶ GRONINGEN, *Criação e consumação*, p. 127.

o domínio sobre os vice-gerentes pactuais de Deus, e conseqüentemente, obteve domínio sobre o cosmos. O pecado, que passou a fazer parte da natureza humana caída, deu poder a Satanás e seus anjos para serem acusadores dos seres humanos, e também para os dominarem e possuírem. Foi o princípio da legalidade. Satanás conseguiu estabelecer o seu reino, seu trono e seu domínio substitutos dentro do cosmos.²⁷ Porém, seu reino é parasita, ou seja, não pode existir independentemente, pois depende do reino cósmico de Deus. Ele é um intruso maligno querendo entronizar-se como o mestre dos seres humanos e do reino cósmico sobre o qual eles haviam recebido o domínio e o mandato de zelar, cultivar e governar.²⁸

Por meio da desobediência de Adão e Eva, Satanás foi capacitado a implantar seu reino parasita dentro do cosmos. Sua intenção é ter domínio completo, o que nunca será consumado. Seu reino é de oposição espiritual ao reino de Deus e a todo o cosmos. O ataque de Satanás foi totalmente planejado, pois visava destruir toda estrutura que Deus havia criado no jardim. O interesse do inimigo não era simplesmente conseguir que o homem pecasse contra Deus; muito mais do que isso, ele queria invadir cada estrutura de autoridade, cada símbolo de reino e governo que Deus havia instituído.²⁹ Ele queria subverter toda a estrutura da criação e queria que Deus fosse humilhado. É aqui que temos o estabelecimento da antítese, da linha divisória, do abismo e da oposição entre o reino de Deus e o reino parasita de Satanás. Logo após a queda do primeiro casal, o Senhor pronuncia uma maldição contra a serpente e declara inimizade entre a semente de Satanás e os seguidores de Yahweh (cf. Gn 3.15). Van Groningen mais uma vez traz clareza à questão:

É basicamente uma luta pelo coração, pelo serviço real, e os benefícios resultantes destes. Deus Yahweh requereu o direito de posse; Satanás também. Ter os corações, a própria pessoa de Adão e Eva, não era somente tê-los como servos, mas também reivindicar o cosmos sobre o qual tinham sido colocados como vice-gerentes. Desse modo, reivindicar os vice-gerentes era reivindicar o seu domínio. Reivindicar os seres reais era reivindicar suas prerrogativas reais dentro do domínio. Ter domínio espiritual era também ter o domínio cósmico; todos os aspectos do reino cósmico estariam envolvidos na luta quando Deus Yahweh sustentasse, por declaração, a oposição, i.e., a antítese.³⁰

Com a entrada do pecado no mundo, o homem, a quem Deus havia criado com liberdade de escolha, usa seu livre arbítrio para rebelião. Adão e Eva quebram o Pacto que Deus havia feito com eles, caem do seu estado de

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p. 126.

²⁹ Ibid., p. 157.

³⁰ Ibid., p. 156.

inocência e tornam-se pecadores, traíndo a Deus num ato de rebeldia, pois foi uma traição universal (cósmica), uma traição contra o Rei do cosmos.³¹ Sua natureza, que antes era santa, agora está corrompida pelo mal e manchada pelo pecado. Seus pensamentos, consciência, vontade e emoções são atingidos pela corrupção e pervertidos; eles são despojados de sua justiça original. E assim condenam todos os seus descendentes a nascerem em iniquidade, culpados, corrompidos e destinados à morte.³² Agora, toda a criação é colocada debaixo do cativeiro do pecado. Aqui, os vice-gerentes de Deus entregam nas mãos da serpente o domínio que tinham recebido do Criador, perdendo seu status real e a autoridade de dominar e sujeitar toda criação.³³ Contudo, como assinala Derek Kidner, “graças à misericórdia, a maldição recai sobre os domínios do homem, não sobre o homem propriamente dito”.³⁴ Pois embora Adão tenha ouvido palavras como fadiga, suor, morte e pó sendo associadas à sua experiência humana como consequência de sua rebelião, contudo, a maldição recai sobre a terra, que se torna maldita por causa do pecado e porque seu domínio é entregue a Satanás. Ademais, o objetivo da serpente de minar a autoridade de Deus entre o povo que ele mesmo criou não será alcançado, pois no final ela será destruída pela semente da mulher (cf. Gn 3.15).³⁵

1.2 A autoridade recuperada e ampliada

A fim de que esta autoridade fosse recuperada ou reconquistada, algo precisava ser feito. E ninguém menos que o Filho de Deus foi quem realizou tal obra por meio de sua vitória na batalha jurídica da cruz. Ao retrocedermos para muito antes da crucificação, temos de considerar a conversa que o diabo tem com Jesus por ocasião da tentação no deserto. Em Lucas 4.5-6, Satanás num momento mostra a Cristo todos os reinos do mundo e a glória deles. A seguir, declara que dará toda essa autoridade sobre os reinos a Cristo se ele, prostrado, o adorar, o que Cristo se recusou a fazer. Mas um fato importante nesse episódio é que o diabo afirma que a autoridade sobre todos os reinos do mundo foi entregue a ele, por isso ele pode concedê-la a quem quiser. O curioso é que Jesus não o desmente e nem o questiona sobre tal afirmação. Apesar de ser o pai da mentira, o diabo parece estar falando a verdade quando afirmou que tinha toda aquela autoridade sobre as nações e reinos. Pois, no Éden, por ocasião da queda do ser humano, ele recebeu autoridade para enganar as nações e mantê-las sob cegueira espiritual. É digno de nota que, ao tentar a Cristo

³¹ SPROUL, R. C. *A verdade da cruz*. São Paulo: Fiel, 2019, p. 35-36.

³² CALVINO, João. *Salmos*. Vol. 2. São Paulo: Fiel, 2011, p. 418-419.

³³ CHUNG, Chun Kwang. *Missão primordial: os fundamentos da missão em Gênesis 1-11*. São Paulo: Missiológica, 2019, p. 73.

³⁴ KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1979, p. 67.

³⁵ LONGMAN III, Tremper. *Como ler Gênesis*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 137.

no deserto, ele não sabia que não teria mais esta autoridade por muito tempo. Porque Cristo, por meio de sua morte e ressurreição, cassaria este direito legal de Satanás e tomaria dele as nações.³⁶

Quando comparamos as passagens de Lucas 4.6 com Mateus 28.18, podemos perceber uma forte semelhança entre as palavras que Satanás usou para oferecer a autoridade dos reinos deste mundo a Jesus e a afirmação de Jesus sobre o Pai ter-lhe concedido toda autoridade nos céus e na terra. Em Lucas 4.6, Satanás declara: “Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται” (“A ti darei toda esta autoridade e a glória deles, porque a mim foi entregue”). Em Mateus 28.18 Jesus declara: “Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς” (“Foi dada a mim toda autoridade no céu e sobre a terra”). Jesus proclama sua autoridade nos céus e na terra repetindo quase que cada palavra proferida pelo diabo.³⁷ Podemos perceber que a batalha jurídica travada por Cristo é determinada pela antítese entre o reino dos céus e o domínio de Satanás. A tentação com respeito aos reinos deste mundo (cf. Lc 4.5ss e Mt 4.8ss) revela em que consistia o conflito entre Jesus e Satanás. O príncipe deste mundo (o diabo) estava se opondo ao reino de Deus por saber que Jesus disputaria essa autoridade com ele em nome de Deus, sendo que Cristo jamais poderia fazer uso arbitrário da autoridade que lhe fora dada, antes deveria conquistá-la, não da maneira proposta por Satanás, mas da maneira determinada por Deus.³⁸ Enquanto a autoridade de Satanás foi algo usurpado pela legalidade deixada por Adão, a autoridade de Cristo, por sua vez, foi um direito conquistado e recebido das mãos um Deus soberano. Ele não usurpou tal autoridade, antes ela lhe foi dada por Deus como uma capacitação para um encargo.³⁹ Jesus é digno da autoridade que recebeu (Apocalipse 5). O que Satanás ofereceu a Jesus foi “toda autoridade” sobre os reinos deste mundo, mas o que Deus lhe concedeu foi toda autoridade nos céus e na terra, dando-lhe um nome acima de todo nome (Fp 2.9-10). Isso aponta para o senhorio cósmico de Cristo.

Fica claro que refletir sobre a obra realizada por Cristo em sua morte, ressurreição e ascensão é imprescindível para compreendermos o aspecto jurídico que envolve o plano da redenção. A obra de Cristo efetua, por assim dizer, uma total renovação cósmica, colocando todos os reinos deste mundo sob seu domínio, conquistando a salvação não só de almas, mas de corpos, e não só de seres humanos, mas de toda a criação.⁴⁰ É com base nisto que pode-

³⁶ LIMA, *A grande batalha escatológica*, p. 29-30.

³⁷ *Ibid.*, p. 29.

³⁸ RIDDERBOS, Herman. *A vinda do Reino de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019, p. 64.

³⁹ KLAIBER, Walter. “The Great Commission of Matthew 28.16-20”. *American Baptist Historical Quarterly*, vol. XXXVII, n. 2, p. 108-122.

⁴⁰ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 72-73.

mos entender o protoevangelho em gênesis 3.15: “Porei inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e o seu descendente. Este te ferirá a cabeça, e tu lhe ferirás o calcanhar”. Na maldição sobre a serpente veio embutida uma semente de esperança para a humanidade, uma esperança genealógica.⁴¹

É neste contexto mais amplo da aliança da graça, que teve seu início com a promessa divina de um redentor em Gênesis 3.15, que a Grande Comissão é dada. Jesus é o descendente da mulher que, ao morrer na cruz e ressuscitar, feriu a cabeça de Satanás. Ele esmagou a cabeça da serpente e está pondo prisioneiros em liberdade, pois lhe foi dada toda a autoridade nos céus e na terra.⁴² Esta autoridade foi reivindicada por ele algumas vezes nos evangelhos quando falava de si mesmo como o “Filho do Homem”. Tal expressão aparece em Daniel 7.13-14 e é uma das mais usadas por Jesus para referir-se a si próprio para falar de sua majestade, de sua autoridade para perdoar pecados, do seu poder legislador sobre o dia de sábado e da glória de sua segunda vinda (cf. Mt 9.6; 12.8; 16.27; 24.30; 25.31). Mateus 28.18 parece ser uma alusão consciente a Daniel 7.14.⁴³

Podemos dizer que Jesus está edificando a sua igreja sobre a sua palavra, e uma dessas palavras ocorre no evangelho de Mateus 28.18-20, exatamente o texto da Grande Comissão. Mateus 28.18 é o equivalente real a Daniel 7.14: “E foi-lhe dado o domínio, e a honra, e o reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino tal, que não será destruído”. Jesus reivindica ser este Filho do Homem profetizado por Daniel.⁴⁴ É com base em sua própria identidade que ele entrega a Grande Comissão aos seus discípulos. Portanto, Cristo é o centro de toda proclamação missionária,⁴⁵ ele é o personagem central da missão, sua pessoa é o centro da Escritura (Lc 24.27, 44) e é ele mesmo quem deve ser proclamado (Lc 24.46-47). Os discípulos devem proclamar o evangelho com base no direito de Cristo, o qual veio a este mundo para impor o direito divino sobre Satanás e assim libertar os cativos. O evangelho irá prevalecer.⁴⁶ Cristo verá o fruto do penoso trabalho de sua alma e ficará satisfeito, pois, à medida que o evangelho for sendo proclamado a todas as nações, o Senhor atrairá muitos pecadores a si e justificá-los-á (Is 53.11).

⁴¹ DEMPSTER, *Dominion and Dynasty*, p. 68.

⁴² LIMA, *A grande batalha escatológica*, p. 82.

⁴³ CARSON, Donald A. *O comentário de Mateus*. São Paulo: Shedd, 2011, p. 687.

⁴⁴ KLAIBER, “The Great Commission”, p. 108-122.

⁴⁵ PIPER, John. *Alegrem-se os povos: a supremacia de Deus em missões*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 234.

⁴⁶ LIMA, *A grande batalha escatológica*, p. 45.

2. O PODER DO EVANGELHO

Toda menção ao evangelho feita neste artigo tem como base a seguinte definição: “O evangelho é a mensagem de Deus para a redenção de sua igreja. É o poder de Deus que se manifesta na transformação de pessoas. É o próprio Senhor Jesus, quem ele é o que ele fez na cruz e na ressurreição”.⁴⁷ Posto isto, o poder, o triunfo e os efeitos do evangelho são infinitamente maiores do que a maioria de nós imagina.

Em Colossenses 2.14, Paulo faz uso de uma metáfora tirada do mundo jurídico: ele fala de uma espécie de certificado de dívida, uma cobrança de nossa dívida legal. Ao comentar este versículo, James Dunn diz que o pano de fundo aqui, por meio da expressão “contra nós”, confirma que o documento em questão era de condenação, era um registro de nossas transgressões, hostil a nós. Dunn ainda argumenta que a redenção realizada na cruz sob estas imagens efetua o cancelamento ou apagamento dos registros de um livro. A eliminação dos registros confirma que nenhuma destas transgressões é mais mantida contra nós, em outras palavras, a metáfora é outra maneira de dizer que “ele perdoou todas as nossas transgressões”.⁴⁸ Paulo usa uma imagem vívida ao afirmar que Cristo, ao ser crucificado, removeu, destruiu o registro de dívida que era contra nós. A ideia é de a acusação estar sendo destruída por meio da crucificação, como se a própria acusação estivesse sendo crucificada. Nossas transgressões foram absorvidas na morte sacrificial de Cristo.⁴⁹ Em Colossenses 2.15, Paulo dá ênfase ao triunfo do Senhor ressurreto sobre principados e potestades. Se em Colossenses 2.14 a cruz é símbolo de destruição, no sentido de cancelar ou destruir o escrito de dívida, agora em Colossenses 2.15, ela é transformada em uma imagem pública de triunfo.⁵⁰

A versão *Today's New International Version* traduz a expressão “despojando principados e potestades” como “tendo desarmado os principados e potestades”. Douglas Moo, ao analisar exegeticamente esses versículos, afirma que foi na cruz que Deus desarmou, tirou as armas dos dominadores deste mundo, mas que foi na ressurreição e ascensão de Cristo que Deus exibiu publicamente a realidade do triunfo de Cristo sobre os principados e potestades. Para Moo, o apóstolo Paulo, ao usar a sequência dos versículos 14 e 15, parece sugerir uma ligação entre o perdão de nossos pecados e o desarmamento dos poderes

⁴⁷ LIDÓRIO, Ronaldo. *Revitalização de igrejas: avaliando a vitalidade de igrejas locais*. São Paulo: Vida Nova, 2016, p. 21.

⁴⁸ DUNN, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016, p. 164-166.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

das trevas.⁵¹ Mais uma vez podemos perceber o aspecto jurídico da obra de Cristo, seu direito e senhorio sobre todas as coisas.

Esta verdade também é encontrada em Efésios 1.20-21, quando Paulo afirma que Deus ressuscitou a Jesus dentre os mortos e o fez assentar acima de todo governo, domínio, principado e potestade. Ele ensina a mesma verdade em Romanos 1.3-4, ao afirmar que Jesus foi designado Filho de Deus com poder por meio da ressurreição. É quando ele ascende aos céus para assentar-se à direita do Pai que ele proclama sua vitória sobre os seres espirituais malignos (1Pe 3.18-22).⁵²

1Pedro 3.18-22 é outro texto que apresenta a vitória da Cristo na batalha jurídica do Calvário. Aqui o apóstolo Pedro fala acerca da morte e ressurreição de Cristo, seu triunfo e a proclamação de sua vitória sobre os principados e potestades. No versículo 19, Pedro usa o verbo ἐκήρυξεν (proclamar) para dizer que Jesus, após ressuscitar, proclamou sua vitória aos anjos caídos (espíritos em prisão), anunciou o seu triunfo sobre seus adversários. O texto termina dando destaque ao fato de que Jesus Cristo, após ter subido aos céus, está à mão direita de Deus, estando-lhe sujeitos os anjos, autoridades e potestades (3.22). Pedro objetiva deixar claro que não há nada nos céus e na terra que tenha ficado fora do domínio de Cristo. O alvo de Cristo ao fazer uma proclamação específica a esses anjos em prisão foi mostrar que nem mesmo aqueles antigos anjos caídos que estavam há tanto tempo aprisionados ficaram alheios ao senhorio de Jesus.⁵³ “O Senhor ressuscitado é o evangelho vivo”⁵⁴ – isto quer dizer que o evangelho venceu, triunfou. A ênfase do texto está na obra de Cristo na cruz e no que ele conquistou, ou seja, a morte e a ressurreição de Cristo garantem a libertação dos seres humanos dos poderes dos espíritos malignos.⁵⁵ Cristo se manifestou para tirar os pecados e para destruir as obras do diabo (1Jo 3.5, 8), além de conquistar o direito de restaurar toda a criação, libertando-a do cativeiro do pecado (Rm 8.21).

Apocalipse 5.9-10 é mais um texto que apresenta essa questão jurídica da morte e ressurreição de Cristo e de como ele tem o direito de exercer seu senhorio sobre todas as coisas e de salvar pessoas que procedem dos quatro cantos da Terra. No versículo 9 João declara que Jesus ἠγόρασας (comprou) para Deus pessoas que procedem de toda tribo, povo, língua e nação. Cristo comprou a libertação do seu povo da maldição e da penalidade do pecado. Mais do que isso, ele comprou pessoas, elas lhe pertencem. Por meio de sua

⁵¹ MOO, Douglas J. *The Letters to the Colossians and Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, p. 215.

⁵² *Ibid.*, p. 215.

⁵³ LIMA, *A grande batalha escatológica*, p. 110.

⁵⁴ DALTON, William Joseph. *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18-4:6*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, p. 9.

⁵⁵ *Ibid.*

morte sacrificial, Cristo comprou um povo para si. O verbo ἡγόρασας é usado como uma metáfora comercial para a libertação de um prisioneiro de guerra da escravidão. Desta forma, sua morte foi um resgate, um preço pago, pelo qual Deus comprou um povo. O texto mostra que o preço foi o sangue incorruptível de Cristo, que garante não só a liberdade do seu povo, mas que também o coloca em uma nova condição espiritual. Agora, esse povo é escravo de Deus, comprado para fazer sua vontade. É o povo de propriedade exclusiva de Deus. A redenção efetuada confere uma nova condição.⁵⁶

Cristo possui toda a autoridade no céu e na terra. Com base em sua vitória na terra, ele expulsou Satanás do santuário do céu, onde ele acusava os santos dia e noite (Apocalipse 12).⁵⁷ Após prender ou amarrar o valente, Cristo está saqueando sua casa na terra, tomando de volta o que por justiça lhe pertence (Mt 12.29). Douglas Moo, ao abordar a visão clássica da expiação, mostra que há uma conexão entre o poder que Satanás e seus correligionários tinham sobre os seres humanos por causa do seu pecado. Contudo, Deus, com a provisão de Cristo, pagou a dívida que os homens tinham com Satanás. O Pai, ao enviar seu Filho à cruz, resolveu de maneira final e definitiva o problema do pecado e removeu qualquer poder que os espíritos malignos possam ter sobre os seres humanos. Moo ainda destaca que a vitória de Cristo, celebrada e exibida na sua ressurreição e ascensão, precisa ser entendida pelos crentes como se fosse deles. Logo, a autoridade de Cristo sobre os principados e potestades foi manifestada e, em Cristo, os crentes compartilham dessa autoridade.⁵⁸ A obra realizada por Cristo em sua morte, ressurreição e ascensão pode ser bem definida nestas palavras de Horton:

Nosso Senhor realizou algo na História – em sua vida, morte, ressurreição e ascensão – que o qualifica para ser juiz e justificador dos ímpios. Jesus é tanto o Senhor da Aliança, que comanda, quanto o Servo da Aliança, que cumpre toda a justiça e obtém para nós o perdão, o novo nascimento, a ressurreição e a renovação de toda a criação. Como Deus, ele é Senhor; como ser humano, ele “foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 1.4).⁵⁹

⁵⁶ OSBORNE, Grant. *Comentário exegético: Apocalipse*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 290-291.

⁵⁷ Antes da morte e ressurreição de Cristo, ao que tudo indica, Satanás tinha livre acesso ao céu onde atuava como uma espécie de promotor de justiça, acusando os seres humanos de suas transgressões da lei divina. Ao morrer, Cristo pagou todo o preço do resgate do ser humano, destronando o acusador, que já não tem mais base para continuar acusando o povo de Deus. Satanás perdeu seu posto de acusador no céu, sua cadeira ficou vazia, ele não tem mais legitimidade para agir como acusador no céu. LIMA, Leandro Antônio de. “Apocalipse como literatura: um estudo sobre a importância da análise da arte literária em apocalipse 12-13”. Dissertação (Doutorado em Letras), São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2012, p. 188-189.

⁵⁸ MOO, *The Letters to the Colossians and Philemon*, p. 216.

⁵⁹ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 42.

Walter Klaiber afirma que a ressurreição de Jesus já é sua exaltação.⁶⁰ Este é um ponto importante em nossa discussão, pois, ao ressuscitar, Cristo triunfa sobre o pecado, sobre a morte e sobre Satanás e seus anjos. Em Romanos 1.4 lemos: “e foi designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos, a saber, Jesus Cristo, nosso Senhor”. Sobre este texto, John Stott declara que “a ressurreição é o ponto decisivo na existência do Filho de Deus. Antes de ressuscitar ele era o Filho de Deus em fraqueza a humildade. Por meio da ressurreição torna-se o Filho de Deus em poder”.⁶¹ É digno de nota que Jesus só entrega a Grande Comissão aos seus discípulos após ressuscitar. “A ressurreição marca a vitória incontestável de Cristo”.⁶² Ele obteve toda autoridade nos céus e na terra por meio de sua humilhação, sofrimento e morte.⁶³ A ressurreição de Cristo deu início à nova criação de Deus, sendo os cristãos as primícias desta nova criação. É por isso que Paulo, escrevendo aos coríntios, afirma: “Mas, de fato, Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem” (1Co 15.17-20). Sua ressurreição é a garantia de redenção do seu povo, mas também de todo o cosmos. Ademais, “foi precisamente para esse fim que Cristo morreu e ressurgiu: para ser Senhor tanto de mortos como de vivos” (Rm 14.9). Jesus morreu não apenas para salvar seu povo dos pecados deles, mas para ter o controle absoluto da nova criação.⁶⁴ Diante dele todo joelho tem de se dobrar e toda língua confessar que ele é o Senhor (Fp 2.9-11). “Ele está agora amplamente instalado e declarado como Juiz e somente ele pode receber os apelos para absolvição”.⁶⁵ Desta maneira, o conceito de salvação implica render-se ao senhorio de Cristo, pois Jesus foi designado Juiz de todos os povos graças à sua ressurreição e foi colocado por Deus como o centro de toda a obra salvadora de Deus.⁶⁶ As implicações missiológicas do seu triunfo como Juiz universal são a base para a Grande Comissão. “A ordem dada por Jesus de pregar o arrependimento e o perdão de pecados repousava sobre sua ressurreição. Esse é o conteúdo da comissão”.⁶⁷ Com base nisto, o Senhor Jesus comissiona seus discípulos a irem pelo mundo e pregarem o evangelho a toda criatura.

⁶⁰ KLAIBER, “The Great Commission”, p. 108-122.

⁶¹ STOTT, John R. W. *A mensagem de Romanos*. São Paulo: ABU Editora, 2007, p. 51.

⁶² LIMA, *A grande batalha escatológica*, p. 90.

⁶³ RIDDERBOS, *A vinda do Reino de Deus*, p. 99.

⁶⁴ SILVA, Norval Oliveira da. *A mensagem de salvação num contexto animista*. A questão indígena: uma luta desigual. Minas Gerais: Editora Ultimato, 2008, p. 200.

⁶⁵ PIPER, *Alegrem-se os povos*, p. 150.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 142 e 150.

⁶⁷ STETZER, Ed. *Plantando igrejas missionais: como plantar igrejas bíblicas, saudáveis e relevantes à cultura*. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 64.

3. AS GARANTIAS DO EVANGELHO

Sobre a questão levantada no início a respeito da tradução do verbo *πορευθέντες*, o autor deste artigo concorda com a posição do professor Bosma de que o “ir” faz parte do mandamento de se fazer discípulos, pois tanto é importante o discipulado local (fazer discípulos e ensinar), quanto as missões transculturais. Ademais, está claro que o *Ide* tem força imperativa. Logo, não faz sentido criar uma tensão entre discipulado e missões, pois as duas coisas estão incluídas e interligadas na Grande Comissão, ambas estão debaixo da autoridade de Cristo.

A ordem para que o evangelho fosse proclamado entre todas as nações foi dada por Cristo aos seus discípulos logo após sua vitória na batalha jurídica travada na cruz e consumada na ressurreição. O Pai concedeu-lhe toda a autoridade nos céus e na terra, bem como o direito de exercer essa autoridade sobre principados e potestades, e abriu as portas para que o evangelho fosse pregado a todas as nações sem impedimento algum.⁶⁸ Eric Kayayan declara que “a proclamação do evangelho de Jesus Cristo é o cetro por meio do qual Deus deseja governar o mundo, e sua autoridade divina é expressa para que todos se submetam a ela”.⁶⁹ Jesus detém o direito de controlar todas as coisas e de exigir obediência.⁷⁰ Faz-se necessário destacar que todos os eventos associados à primeira vinda de Cristo, desde sua encarnação até a coroação, são decisivos para a expulsão de Satanás do céu e seu aprisionamento, para cercear sua influência enganadora entre as nações (cf. Ap 12.1-6). À medida que a igreja cumpre a Grande Comissão, a verdade do evangelho vai tomando o lugar da mentira do diabo e Cristo atrai a si todos os eleitos dentre as nações. A igreja, enquanto uma poderosa organização missionária que proclama o evangelho entre as nações, não pode ser destruída pelo diabo.⁷¹ Michael Horton é assertivo ao dizer que “a Grande Comissão começa com um triunfante anúncio de que toda a autoridade nos céus e na terra pertence a Jesus Cristo. O evangelho

⁶⁸ De acordo com a interpretação amilenista do texto de Apocalipse 12.1-6, por ocasião da primeira vinda de Cristo, Satanás foi aprisionado no sentido de não poder enganar as nações para impedi-las de aprender a verdade acerca de Deus. Logo, durante a era do evangelho, ele não pode congregiar todos os inimigos de Cristo para atacarem conjuntamente a igreja, E, embora sua influência não seja eliminada, ela é tão restringida que ele é incapaz de impedir a disseminação do evangelho entre as nações do mundo. Por causa do aprisionamento de Satanás, na atualidade as nações não podem conquistar a igreja, mas a igreja está conquistando as nações. HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o futuro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p. 243-245.

⁶⁹ KAYAYAN, Eric. “Christ’s Fourfold Declaration of Authority”. *Unio Cum Cristo*, Philadelphia, v. 5, n. 2 (out. 2019), p. 5-13.

⁷⁰ CARSON, Donald A. *Os perigos da interpretação da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 52.

⁷¹ HENDRIKSEN, William. *Mais que vencedores: os mistérios do Apocalipse desvendados com profundidade e fidelidade*. Trad. Wadislau Martins Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 220-222.

que traz salvação também orienta a igreja em sua missão”.⁷² Dessa maneira, a afirmação de que toda a autoridade em todo o reino cósmico de Deus foi dada ao Cristo ressurreto é um prelúdio apropriado para a ordem que se segue, pois a posse de tal autoridade era um requisito para a emissão efetiva de tal ordem.⁷³ “Por causa de sua autoridade, seus seguidores podem ir confiantes de que seu Senhor está no controle soberano de tudo nos céus e na terra”.⁷⁴

Assim, as duas declarações que estruturam as palavras de Jesus na Grande Comissão podem ser consideradas como a “Grande Garantia”. A primeira é que Cristo tem toda a autoridade nos céus e na terra, que é a capacitação dada por Deus para um encargo. A segunda declaração é a garantia de sua presença constante, pois Cristo garante que seus discípulos não estarão sozinhos, ele estará com eles enquanto cumprem sua missão.⁷⁵ Na teologia bíblica do evangelho de Mateus, Jesus é apresentado como o “Emanuel”, que quer dizer “Deus conosco” (cf. Mt 1.23 e 28.20). É essa consciência da presença do Cristo ressurreto e glorificado entre os seus discípulos que garante o cumprimento da missão.⁷⁶ Logo, podemos dizer que o evangelho antecede a missão, porque o sucesso na tarefa depende inteiramente daquilo que Cristo já realizou em sua primeira vinda.

Esta autoridade de Cristo não é um poder (δύναμις) que um grande conquistador pode reivindicar. Mas refere-se à autoridade (ἐξουσία) que é sua por direito, a qual lhe foi conferida por aquele que tem o direito de concedê-la.⁷⁷ Donald Carson, ao comentar sobre a autoridade de Jesus neste texto, diz que as esferas em que ele, agora, exerce autoridade absoluta foram ampliadas para incluir os céus e a terra, ou seja, o universo. O pai está desobrigado da autoridade do Filho. Jesus é aquele por meio de quem a autoridade do Pai é mediada. Carson ainda comenta que esta é uma guinada na história da redenção, pois o reino do Messias manifesta-se com novo poder.⁷⁸ Ao ressuscitar, Jesus vence a morte e conquista a salvação de sua igreja. Sua ressurreição abastece o mandato missionário.⁷⁹ Por meio de sua ressurreição, Cristo está introduzindo uma nova era e sua igreja tem a tarefa de testemunhar essa verdade por todo o mundo.

⁷² HORTON, *A Grande Comissão*, p. 23.

⁷³ MCGARVEY, John William. *The New Testament Commentary: Matthew and Mark*. Delight, AR: Gospel Light Publishing Company, 1875, p. 253.

⁷⁴ CARSON, *O comentário de Mateus*, p. 688.

⁷⁵ KLAIBER, “The Great Commission”, p. 108-122.

⁷⁶ ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 96.

⁷⁷ Dr. Constable’s Expository Bible Study Notes. Disponível em: <https://planobiblechapel.org/tcon/notes/pdf/matthew.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

⁷⁸ CARSON, Donald A. *O comentário de Mateus*, p. 687.

⁷⁹ STOTT, John R. W. *Ouçá o Espírito, ouçá o mundo*. São Paulo: Editora ABU, 1997, p. 409.

Após ressuscitar, ele ordena que, em seu nome, seja pregado o arrependimento e a remissão dos pecados em todas as nações (Lc 24.46-47). Ele conquistou o direito legal para que a missão seja cumprida. Todas as barreiras satânicas caíram, pois Cristo conquistou o direito sobre toda a criação. Portanto, é com base nessa nova ordem das coisas que Jesus envia seus discípulos para a missão de evangelizar o mundo, dando certeza de sua presença vitoriosa como uma garantia de que o evangelho triunfará.⁸⁰ Posto isto, Deus é quem cria e sustenta a existência e o crescimento de sua igreja por meio de sua Palavra. Esta mesma Palavra deve ser proclamada ao mundo, a fim de que o reino de Cristo se expanda até aos confins da terra. Como Horton diz: “A decisão do Pai é irrevogável. A missão de Cristo já foi realizada, e o Espírito terá igual êxito em seus labores. Segue-se, pois, que a Grande Comissão não falhará”.⁸¹

Na análise de Walter Klaiber isso fica bastante claro:

A Grande Comissão nada mais é do que a consequência da Grande Garantia: Portanto vá, porque eu, Jesus, tenho toda autoridade sobre as nações em minhas mãos. A missão da igreja não é uma cruzada para subjugar as nações para Cristo; sua tarefa é introduzir as nações na realidade do domínio de Cristo.⁸²

Uma vez mais o professor Michael Horton traz sua contribuição ao dizer que “o mandato da Grande Comissão é como a estrela-guia para reajustar o foco da nossa missão como cristãos e como igrejas na vocação central para este período entre as duas vindas de Cristo”.⁸³ Logo, são os indicativos do evangelho que impulsionam e direcionam a igreja em sua missão de proclamá-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Grande Comissão exigiu uma resposta por parte dos primeiros discípulos. Eles eram servos inadequados e hesitantes. Não obstante, foram chamados para cumprir o propósito divino ao continuarem a ensinar aquilo que Jesus iniciou.⁸⁴ Eles enfrentariam tempos difíceis, pois estavam sendo enviados a um mundo hostil a Deus e ao evangelho. Jesus lhes disse que seriam perseguidos, açoitados, presos e até martirizados (cf. Jo 15.18–16.4). Mas o reino de Deus iria avançar, o evangelho triunfaria a despeito de todos os ataques do inimigo (cf. At 19.20). Por semelhante modo, a Grande Comissão exige uma resposta de todos os verdadeiros discípulos de todas as épocas. A resposta adequada que devemos dar a estas palavras de Cristo é

⁸⁰ LIMA, *A grande batalha escatológica*, p. 82.

⁸¹ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 36.

⁸² KLAIBER, “The Great Commission”.

⁸³ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 9.

⁸⁴ FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007, p. 1109.

a de unir-nos aos onze discípulos em adoração e obediência ao Senhor dos céus e da terra, a fim de cumprirmos nosso papel na proclamação das boas novas de salvação do reino de Deus a todas as nações e deleitarmo-nos com a certeza de que, mesmo diante de um mundo hostil a Deus e ao seu povo, mesmo em face da perseguição que este mundo possa nos oferecer, não temos de temer, porque se a presença física de Jesus com seus discípulos estava limitada a seu período de vida terrena, por sua vez a presença espiritual do Senhor ressurreto não tem semelhante limitação, pois Cristo garante que sempre estará entre seu povo obediente. Ele é o Deus conosco.⁸⁵

Ainda podemos dizer que a própria analogia usada no Novo Testamento para descrever a tarefa a ser cumprida na Grande Comissão é a de embaixadores, arautos oficiais que foram designados pelo chefe da nação para anunciar algo de grande importância para o mundo em geral. Por semelhante modo, o termo “evangelho” era usado para se referir à boa notícia que um oficial era comissionado a anunciar na sede: a saber, que tinha havido vitória no campo de batalha.⁸⁶ “O evangelho antecede a evangelização”.⁸⁷ É a boa nova daquilo que Deus fez em Cristo e por meio dele que libera e impulsiona a igreja a adentrar o mundo com o evangelho. As boas novas do evangelho falam da vitória de Cristo, mostram que as portas estão abertas por todo o mundo, pois as barreiras satânicas caíram. Agora, o reino de Deus avança pelo mundo inteiro, vai a todas as nações, ninguém pode deter o avanço do evangelho, ele vai por todo o mundo.

Sem dúvida, a igreja é embaixadora de um reino indestrutível. Cristo está presente entre nós, atraindo pecadores a si. Ele está edificando a sua igreja e as portas do inferno jamais prevalecerão contra ela (Mt 16.18). É somente Jesus quem pode formar ou edificar a igreja, porque a igreja é dele, e não nossa. Somos conclamados a anunciar em todas as nações o evangelho do reino, o reino do Filho do Homem, um reino inabalável, o qual não pode ser frustrado por nossa infidelidade, justamente porque não se trata de um reino que nós mesmos estamos edificando, e sim um reino que estamos recebendo (Hb 12.28), pois Jesus edifica sua igreja empregando meios estabelecidos por ele mesmo e garantindo sua presença salvífica.⁸⁸

O evangelho não pode ser contido. A despeito de toda perseguição, nada o segura. Ele é universal e alcança todas as nações. Por isso, antes de colocar o imperativo, Jesus deu o maior dos estímulos e o grande fundamento missionário: o seu triunfo. A autoridade que Cristo conquistou por ocasião de sua ressurreição é a única razão pela qual os discípulos são convocados a irem pelo

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ HORTON, *A Grande Comissão*, p. 15.

⁸⁷ Ibid., p. 26.

⁸⁸ Ibid., p. 332.

mundo e fazerem discípulos dele.⁸⁹ O Mestre estava lhes mostrando que sua obra já foi consumada e, mesmo que eles ainda não vissem os efeitos dela por completo, ela foi realizada em sua primeira vinda, de maneira que o reino de Deus agora cresce e nada pode contê-lo.

A compreensão dessa realidade cristológica exerce uma enorme diferença em nossa motivação, confiança e esperança para cumprimos nosso papel na Grande Comissão. A vitória foi conquistada por Cristo, e nós, como os seus arautos, devemos apenas proclamá-la, não esquecendo obviamente de fazer discípulos de todas as nações, batizá-los e ensiná-los em tudo aquilo que Cristo ordenou. Quando a igreja cumpre a Grande Comissão está honrando e respeitando o senhorio de Cristo, pois ele tem o direito de exigir nossa obediência.

Portanto, a missão da igreja aponta para o *escaton*. Quando o presente estado de coisas terminar e céus e terra forem renovados, uma multidão de redimidos estará diante do trono adorando ao Cordeiro de Deus, pois a Grande Comissão foi cumprida. “E ouvi a toda a criatura que está no céu, e na terra, e debaixo da terra, e que estão no mar, e a todas as coisas que neles há, dizer: Ao que está assentado sobre o trono, e ao Cordeiro, sejam dadas ações de graças, e honra, e glória, e poder para todo o sempre (Ap 5.13).⁹⁰

ABSTRACT

The legal context in which the Great Commission was given involves the four great themes of Scripture: creation, fall, redemption, and consummation. When placed in Eden, Adam was tasked with governing all that God had created. When he sinned, he gave this authority to Satan. When Christ died and rose again, he fulfilled his redemptive purpose and, as the last Adam, recovered and extended the authority lost by the first. The Great Commission in Matthew 28:18-20 begins not in verse 19, but already in verse 18, when the risen Lord, based on this same authority, commands his disciples to go out into the world and make disciples of all nations. Therefore, this article aims to analyze the word “ἐξουσία” (authority), especially in the context of the Gospel of Matthew, in order to reflect on the authority lost by Adam and regained by Christ, and to evaluate how the triumph and exaltation of Christ are the guarantee of the mission’s success, how they give meaning to the “go”, invest the church with authority, and propel the disciples to the fulfillment of the Great Commission, pointing to the *eschaton*.

KEYWORDS

Biblical theology; New Testament; Great Commission; Kingdom; Gospel; Authority; Legal battle.

⁸⁹ KAYAYAN, “Christ’s Fourfold Declaration of Authority”, p. 5-13.

⁹⁰ PIPER, *Alegrem-se os povos*, p. 13.



IGREJAS E HISTÓRIA: UM MODELO PARA INTERPRETAR A DIFERENÇA ENTRE O CATOLICISMO ROMANO E O PROTESTANTISMO

*Paul Wells**

RESUMO

Este artigo¹ aborda o conceito de tradição, a maneira pela qual um grupo religioso apresenta, no desenvolvimento da história, a relação entre o mundo espiritual e o mundo histórico, material. A tradição situa o grupo em relação às suas origens, transmite crenças e, quando se trata de outro mundo, evoca o céu e dá esperança. No cristianismo existem duas maneiras de considerar e representar a relação entre o mundo espiritual e o mundo material. O catolicismo romano representa essa relação como comparável à que existe entre *um ato* e a *intenção* por trás do ato. O protestantismo considera tal relação comparável à que existe entre *uma palavra* e *seu sentido*. Para abordar o tema Igreja e história, o autor propõe fazer uma comparação entre essas duas posições em três áreas: a Igreja e os sacramentos, a Escritura e a tradição, o Espírito Santo e a vida cristã. Ao concluir, explica por que a posição protestante, expressa pela Reforma, representa o cristianismo autêntico, e como essa posição está ameaçada no presente

PALAVRAS-CHAVE

Catolicismo; Protestantismo; História; Igreja; Tradição; Escritura.

* Professor de teologia sistemática na Faculdade Livre de Teologia Reformada de Aix-en-Provence, no sul da França, atual Faculdade de Teologia João Calvino.

¹ O artigo foi publicado originalmente em *La Revue Reformée*, nº 221, 2003/1. Tradução: Paulo Sérgio Athayde Ribeiro.

INTRODUÇÃO

As comunidades religiosas têm por função apresentar uma mensagem que ofereça a seus fiéis acesso ao mundo invisível. Elas manifestam no mundo temporal o que é divino. Elas existem para falar do mundo invisível e espiritual e torná-lo presente na realidade material física. Igrejas de todos os tipos procuram ser a ponte entre o terreno e o que está além.

Se o mundo invisível é permanente, o mundo terrestre evolui e se modifica progressivamente. Tudo parece estar em constante movimento. O mundo tem uma história. E, nessa história, as igrejas que apresentam a mensagem do mundo invisível assumem feições distintas e encontram formas diferentes de apresentar essa mensagem. A relação entre os mundos espiritual e material é sempre o palco de desenvolvimentos destinados a exprimir como o homem pode alcançar o outro mundo.

Esses desenvolvimentos constituem o que podemos chamar de “tradição”: o que foi recebido e transmitido à geração seguinte e por ela de novo apropriado, através de novas formulações ou adaptações. Uma tradição viva cresce no curso da história. Suas justificações tornam-se mais completas, as explicações da sua verdade e suas práticas tornam-se mais profundas. Cada agrupamento humano – família, igreja, nação ou clube esportivo – tem suas tradições e ritos. É inevitável, porque uma comunidade sem tradição está destinada a desaparecer.

Às vezes alguns católicos romanos pensam que os protestantes não têm tradições e que as recusam totalmente. É verdade que alguns protestantes deram essa impressão quando disseram: “Nós não temos tradições, somos contra toda tradição, nós precisamos somente da Bíblia”. No entanto, no Novo Testamento vemos que precisamos guardar a tradição apostólica como “o bom depósito”, e pretender não ter tradições torna-se uma atitude tradicional! Tal ponto de vista resulta em sectarismos.

A tradição de um grupo religioso é, então, sua maneira de apresentar, progressivamente, no desenvolvimento da história, a relação entre o mundo espiritual e o mundo histórico, material. Assim, a tradição situa o grupo em relação às suas origens, transmite crenças e, quando se trata de outro mundo, evoca o céu e dá uma esperança. No cristianismo – se deixarmos de lado a Igreja Ortodoxa, que, quanto à tradição, tem uma visão muito próxima do catolicismo romano – existem duas maneiras de considerar e de representar a relação entre o mundo espiritual e o mundo material.

O catolicismo romano representa a relação entre o material e o espiritual como sendo comparável à relação que existe entre *um ato* e a *intenção* por trás do ato. Como um beijo ganha significado do amor que exprime, o mundo material e tudo o que acontece ganham significado daquilo que representam e fazem conhecer, ou seja, de uma realidade espiritual que os

supera. Assim, para o catolicismo, a história e os desenvolvimentos históricos das representações do espiritual são muito importantes. A religião católica acentuou, como é o caso em Newman por exemplo, a importância dos desenvolvimentos registrados a partir das origens. A verdadeira realidade se encontra nos desenvolvimentos; o original não é a melhor representação da coisa; ela se torna mais explícita nos desenvolvimentos. Esta concepção acentua a importância da continuidade da tradição, a marcha em direção a uma expressão mais perfeita do espiritual e a importância da Igreja em velar por esses desenvolvimentos históricos.

O protestantismo, que representa uma ruptura no processo de desenvolvimento da Igreja no século XVI, considera a relação entre o material e o espiritual comparável à relação que há entre *uma palavra e seu sentido*. A palavra é o meio pelo qual um sentido é apreendido, o qual ultrapassa o seu caráter simbólico. A realidade do beijo é maior do que a palavra, e a palavra remete ao que a transcende. Assim, para o protestantismo, o importante está nas origens. A mensagem se reporta a qualquer coisa que é maior do que a palavra e que se exprime nessa palavra. É por essa razão que o protestantismo é um retorno às fontes, ao sentido original, e acentua a centralidade da Palavra de Deus, Jesus Cristo e as palavras apostólicas inspiradas, que fazem com que o conheçamos. É aqui que a relação entre o mundo material e o mundo espiritual é estabelecida.

Propomos fazer uma comparação entre essas duas posições, para aproximar a questão ao nosso tema sobre Igreja e história, e isso em três áreas:

- A Igreja e os sacramentos.
- A Escritura e a tradição.
- O Espírito Santo e a vida cristã.

Ao concluirmos, diremos por que a posição protestante, expressa pela Reforma, representa para nós o cristianismo autêntico, e como essa posição atualmente está ameaçada.

1. A IGREJA E OS SACRAMENTOS

Na Idade Média foi desenvolvida a ideia de que o papel da Igreja era o de suplementar a ausência de Cristo. Por meio dela, Cristo se comunica com o mundo. Ela constitui uma extensão histórica, sob forma diferente, da encarnação de Cristo. A própria Igreja torna-se um instrumento da revelação e, mesmo que não tenha acesso ao texto sagrado, o homem pode conhecer a Deus através dela. Essa opinião sobre o papel histórico da Igreja Romana, corrente na época da Reforma e rejeitada pelos reformadores, permaneceu intocada.

1.1 A sacramentalidade da Igreja

Assim, atualmente, um teólogo como Edward Schillebeeckx,² em seu livro *Cristo, o Sacramento do Encontro com Deus*, pode chamar Cristo de “o sacramento primordial” e a Igreja de “o sacramento do Cristo ressuscitado”. Como também, nos textos do Vaticano II, a Constituição *Lumen Gentium* sobre a Igreja (§7), mostra uma noção muito materialista do corpo de Cristo: “Nesse Corpo, a vida do Cristo é infundida nos crentes, que são unidos ao Cristo sofredor e glorificado”.

O irmão Daniel Bourgeois comenta: “Na perspectiva católica, essa sacramentalidade não se limita ao sistema de sinais que acompanham os atos fundadores da aliança entre Deus e os homens... o sistema de sinais que acompanha o povo de Deus não é um sistema fechado...”³ A Igreja e sua vida constituem “um sistema de significação vivo, que se move, rico de dinamismo e de uma capacidade inesgotável em perceber a verdade dos atos da aliança”. Assim, há uma reatualização constante na história da Igreja e de seus membros, e isso é fundamental. O grande exemplo dessa operação é a missa como representação não sangrenta do sacrifício da cruz. No *ex opere operato* se efetua, pelo próprio ato, o que nele é representado. Assim, por atos históricos no mundo material, o mundo espiritual se faz presente de maneira real e eficaz.

A Igreja como sacramento da redenção é o meio pelo qual a união entre Cristo e o homem se efetua. Ela é também o elo entre o eterno e o temporal, em todos os atos que realiza ao longo da história. Neste sentido, os integristas do Monsenhor Lefebvre⁴ não estão errados ao defender a missa em latim. O rito age independentemente da compreensão que dele se tenha, conforme a intenção do ato.

1.2 A história da Igreja e o reino de Deus

Lumen Gentium afirma que a Igreja, “provida de dons de seu fundador... recebe a missão de anunciar o reino de Cristo e de Deus e de instaurá-lo em todas as nações, formando o germe que dá início a esse reino sobre a terra” (§5). Apesar do caráter discreto dessa formulação em relação a outras afirmações, podemos notar sempre a ideia de que a Igreja, que faz a ligação entre este mundo e o mundo espiritual, é o meio pelo qual o mundo futuro penetra no mundo material e estende progressivamente sua influência. Esta ideia, que tem sua origem em Agostinho, propõe que o reino de Cristo sobre a terra já

² NR: O teólogo belga Edward Schillebeeckx nasceu em 1914 e faleceu em 2009.

³ BOURGEOIS, Daniel. “Ensaio de análise teológica do *integrismo católico*”. *La Revue Reformée*, n. 174 (1992), p. 41.

⁴ NR: Marcel Lefebvre (1905-1991), arcebispo francês e rigoroso defensor do movimento tradicionalista católico, destacou-se por sua resistência a algumas decisões do Concílio Vaticano II.

está presente e se manifesta na Igreja. Antes da época moderna, a missão do papa era organizar o reino de Deus sobre a terra e estender sua influência sobre toda a vida. O agente dessa presença era o clero. Essa ideia, secularizada, resultou no marxismo, no qual o partido reina sobre toda a vida, através de seus membros. Essa atitude dominante explica, em parte, por que as nações católicas ou ortodoxas foram os bastiões do marxismo-leninismo.

A Igreja tem, portanto, a missão histórica de manifestar a obra redentora de Deus e de adaptar a realidade deste mundo ao outro mundo, da mesma maneira como o materialismo dialético anunciou a futura nova humanidade. Aqui encontramos a mesma estrutura responsável pela sacramentalidade da Igreja.

1.3 A Igreja como testemunha da Palavra de Deus

No protestantismo temos uma configuração totalmente diferente, a qual representa a relação entre a palavra e seu sentido. Há aqui uma concepção diferente da relação entre o tempo e a eternidade. Da mesma maneira que uma palavra é diferente da realidade que evoca, e é autônoma em relação a ela, há, para o protestantismo, uma distinção radical entre o tempo e a eternidade. Esta distinção não é ultrapassada pela Igreja que continuaria a encarnação, mas unicamente por Cristo que desce do céu. Cristo é a Palavra de Deus que traz a revelação aos homens. “Nestes últimos dias, Deus nos falou pelo Filho, pelo qual também fez o universo” (Hb 1). Essa revelação, que foi concluída nas palavras apostólicas, é a última palavra de Deus aos homens.

Não mais estamos no período da encarnação e sofrimento de Cristo, mas no da sua ressurreição e reino celeste. A Igreja não dá continuidade à encarnação, porque esta foi encerrada pela ressurreição. Considerar a Igreja como continuação da encarnação é não respeitar o relógio da história da revelação, retardando-o a uma hora que já passou. É por esta razão também que os protestantes, com razão, rejeitaram a utilização do crucifixo.

O protestantismo propõe um retorno às origens pela fidelidade à Palavra de Deus. A Igreja está onde a Palavra de Deus é fielmente pregada. Para Calvino, a sucessão apostólica não reside nas coisas e nos homens, mas na doutrina. Calvino recusou crer que a Igreja tenha poderes espirituais particulares transmitidos por seus “oficiais”. A Igreja se submete à Escritura e recebe sua autoridade dela. Ela é canonizada pela Escritura e não o contrário. Assim, a autoridade da Igreja tem sua origem na Palavra de Deus e por ela é limitada. Nenhuma nova doutrina é permitida e não se admite nenhuma doutrina estranha às Escrituras. A verdadeira Igreja é espiritual e celeste. Ela inclui os eleitos, os filhos de Deus por ele conhecidos, e ela se manifesta e se congrega onde a Palavra é pregada. Assim, a Palavra, que reúne os filhos de Deus, dá o verdadeiro sentido ao povo comprado pelo Cordeiro, que foi imolado antes da fundação do mundo.

É por isso que, para o protestantismo, os dois sacramentos são “palavras visíveis” que acompanham e explicam a palavra pregada. A eficácia do sacramento não está propriamente no ato, mas na compreensão que dele temos na união com Cristo, pela instrumentalidade do Espírito Santo. A palavra visível, o símbolo, remete a seu sentido fundamental: a purificação pela morte de Cristo, a comunhão presente com o mesmo Cristo e a expectativa de seu retorno. Portanto, os sacramentos protestantes requerem inteligência espiritual.

Além disso, para o protestantismo, o reino de Deus se faz presente, não pela Igreja, mas pela prática da Palavra. O reino tem um caráter global, mas que se distingue da influência da Igreja sobre a sociedade e de seus “oficiais” sobre os leigos. Cada cristão é um sacerdote da nova aliança e sua missão é servir a Deus em todos os aspectos da vida. Ele obedece a Deus na família e no mundo do comércio, tanto quanto na Igreja.

A perspectiva também é diferente. Não se trata do reino futuro que se manifestará no mundo, da eternidade no tempo. O reino futuro é “o novo céu e a nova terra onde habitará a justiça”. Esse reino é anunciado desde o momento em que a Palavra, vivida pelo cristão, livra a antiga criação da servidão do pecado. Este é o sentido da célebre palavra de Lutero: “Se eu soubesse que Cristo voltaria amanhã, hoje eu plantaria uma árvore”. Plantar uma árvore não tem nenhum reflexo sobre a vinda do reino futuro, mas o anuncia na criação atual.

Para o protestante, a vinda do reino não tem nada a ver com o “sobrenatural” que invade e metamorfoseia a natureza, mas com a justiça que suplanta o pecado. É a graça da justificação, anunciada na Palavra, e para nós completada em Cristo, que realiza essa libertação.

Nessa perspectiva, o protestantismo tem interpretado a história muito concretamente pelo esquema: criação, queda e redenção. Toda a vida, religiosa, social, política, familiar e pessoal é criada por Deus, submissa ao pecado, mas resgatada pela Palavra de Deus. A Igreja tem a função de pôr em evidência esta situação pela Palavra que anuncia.

2. A ESCRITURA E A TRADIÇÃO

É bastante compreensível que o catolicismo romano, com sua ênfase sobre o papel central da Igreja como ponte na história entre este mundo e o mundo futuro, tenha concebido a ideia do desenvolvimento do dogma. A continuidade é assegurada pela autoridade da instituição histórica da Igreja. A principal justificação do desenvolvimento da tradição ao lado da Escritura reside na convicção de que a Igreja é a continuação da encarnação sob a direção do Espírito. Assim, a Igreja regulamenta a fé de seus membros pela Escritura, mas também pela tradição que também é a verdade. A Igreja interpreta, aumenta e completa a Bíblia por suas tradições.

2.1 A autoridade da tradição

Dessa maneira, a Igreja desenvolveu ensinamentos que ultrapassam o que é ensinado na Bíblia. Antes de 1500, a tradição, que o padre Gabriel Moran chama “constitutiva” em seu livro *Escritura e Tradição*, tornou-se autônoma por direito próprio. Essas tradições são os ensinamentos recebidos pela Igreja e são normativos para a fé. Entre eles podemos destacar o purgatório, a transubstanciação, as doutrinas marianas, o primado papal, a oração aos santos etc.

Quanto à origem dessas tradições reconhecidas pela Igreja como possuindo autoridade, diferentes proposições foram formuladas: o papa, porque ele representa Cristo para a Igreja, os concílios da Igreja ou a tradição oral veiculada após a época apostólica. Quanto às duas questões fundamentais – a da relação entre a Bíblia e a tradição e a de identificar qual das duas tem a primazia – a posição de Roma não variou muito através dos séculos. O padre Yves Congar afirmou que a posição romana reconhece a insuficiência das Escrituras. O padre Georges Tavard, em seu livro *Santa Escritura ou Santa Igreja*, diz o seguinte: “A Escritura e a Igreja se completam mutuamente. A Escritura conserva o primado ontológico e a Igreja o primado histórico, porque é somente ao recebê-la que os homens tomam consciência da Palavra”.

Assim, historicamente, a Escritura e a tradição vêm da Igreja. A Igreja transmite a Escritura de uma geração a outra com um conhecimento mais profundo sobre o seu sentido. A tradição é essencialmente a interpretação da Escritura, à qual se acrescentam os ensinamentos que ultrapassam as afirmações claras do texto sagrado. O Concílio de Trento respondeu aos reformadores ao afirmar a autoridade da Escritura e da tradição. Congar comenta: “Ao afirmar o valor normativo das tradições apostólicas não contidas nas Escrituras, o Concílio fez da tradição um princípio formal paralelo às Escrituras, senão autônomo em relação a elas”.

Não entraremos aqui na discussão recente sobre a interpretação dos textos de Trento. Basta dizer que, de fato, muitos protestantes adotaram, em princípio, a noção da insuficiência da Escritura, como mostram as discussões da Conferência de Fé e Constituição, em Montreal, sobre “A tradição e as tradições”. Um consenso atual entre católicos modernistas e protestantes liberais afirmaria a seguinte posição: “A Escritura é o primeiro elo da tradição cristã. Como toda tradição humana, ela é falível e insuficiente. A Escritura e as tradições são ambas suscetíveis de errar”. Podemos chamar esta posição de *traditio sola*.

2.2 A posição dos reformadores

Os reformadores não começaram seu conflito com a Igreja Romana por causa da tradição. Foi quando Eck disse a Lutero que sua doutrina da justificação estava de acordo com o Novo Testamento, mas não de acordo com a tradição da Igreja, que o problema da autoridade da tradição surgiu. Em 1518,

em Leipzig, Eck obrigou Lutero a admitir que nem os Pais, nem o direito canônico, mas somente as Escrituras têm autoridade última sobre a Igreja.

Acusaram os reformadores de não terem antecedentes históricos: de romper com tudo o que o Espírito havia feito ao conduzir o povo de Deus. Contra o argumento segundo o qual a Igreja Romana tinha o apoio dos Pais dos cinco primeiros séculos, Calvino respondeu que sua autoridade não provinha de sua antiguidade, nem de seu reconhecimento pela Igreja, mas que derivava das Escrituras. Calvino honrou Agostinho ao citá-lo perto de três mil vezes na sua *Instituição Cristã*, mas igualmente o criticou por suas ideias quanto ao celibato, ao purgatório, à autoridade eclesiástica e sua interpretação alegórica da Escritura. Para Calvino, os Pais da Igreja podem ser reconhecidos enquanto permanecerem fiéis à Escritura, e sua autoridade está sempre subordinada a esta. Calvino se sentiu completamente à vontade ao recusar as tradições romanas não bíblicas – suas cerimônias, doutrinas, sacramentos e ministérios – por duas razões. Primeiramente, os Pais da Igreja constantemente afirmaram que a Igreja deve se submeter somente à Palavra escrita, mas a Igreja romana foi sempre atraída para o lado contrário. Em segundo lugar, os Pais cometeram erros e, nessa área, a Igreja os seguiu contra o ensinamento Bíblico. Como Lutero, Calvino tomou como princípio de autoridade para a vida da Igreja tão somente a Escritura.

2.3 O princípio de *Sola Scriptura* contra “Escritura e tradição”

A ruptura entre os protestantes e Roma diz respeito a esta questão fundamental: quem tem a autoridade final em matéria de fé e prática? A posição de Calvino sobre isso se resume nos seguintes pontos:

- Quando lemos a Escritura, ouvimos a própria voz de Deus. Nada de origem humana se mistura a isso. Sem a inspiração do Espírito Santo, Isaias ou Jeremias teriam dito palavras impuras e tolas. Mas quando o Espírito começou a usá-los como instrumentos, seus lábios se tornaram puros e santos.
- Uma vez que Deus fala na Escritura e em nenhum outro lugar, não há outra fonte de onde possa vir sua Palavra.
- Em razão de sua origem única, as Escrituras têm a autoridade e a suficiência da Palavra de Deus. Elas contêm tudo o que Deus quer falar aos homens.
- Elas têm a autoridade suprema sobre a vida do cristão.
- Ao estudarmos a natureza ou a história podemos aumentar nossos conhecimentos sobre Deus unicamente porque, primeiramente, somos iluminados pela Palavra bíblica.

Foi assim que a doutrina protestante clássica formulou a finalidade das Escrituras. “Depois de Deus mesmo ter falado, diz Calvino, ele não deixou mais nada a ser dito por outros”. A Palavra é o vínculo entre o tempo e a eternidade, porque, por ela, nós ouvimos Deus falar em nossa linguagem humana. Aqui vemos que a concepção protestante implica num vínculo através da Palavra, que veicula o sentido da realidade. Essa perspectiva é crítica em relação à noção segundo a qual os atos e as tradições da Igreja representam a intenção divina na salvação.

Por esta razão também, Calvino rejeita o sistema católico no qual as aparências exteriores são uma usurpação da autoridade de Cristo, resultando numa Igreja falsa. Consequentemente, longe de ser um pecado, separar-se de Roma é uma ocasião para reencontrar, pela Palavra, a verdadeira Igreja em suas origens.

3. O ESPÍRITO SANTO E A VIDA CRISTÃ

Para o catolicismo romano, a história representa uma sucessão de atos que realizam a intenção divina. Este mundo está em relação orgânica com o mundo futuro. Deus usa as realidades externas como instrumentos eficazes. É por essa razão que o esquema natureza e graça é capital no pensamento católico, em particular a partir da Idade Média. A graça é o ato divino que vem completar a natureza e prepará-la para a sua transfiguração final.

3.1 Encarnação e vida cristã no catolicismo romano

Nesse sentido, a encarnação de Jesus Cristo apresenta uma forma nova de humanidade que realiza a intenção da criação. A vinda de Jesus Cristo torna a humanidade completa. A Igreja, como continuação da encarnação, é uma nova humanidade, sob a direção especial do Espírito Santo. Isto constitui a principal justificação para o desenvolvimento do dogma e da prática da Igreja no decorrer da história.

As consequências são importantes para a vida cristã. Na Igreja Romana, a pessoa realiza progressivamente sua nova humanidade num processo em que o homem se prepara para o outro mundo, ao receber a graça sobrenatural através dos sacramentos. Fora da Igreja não há salvação, e a graça é recebida pela não resistência do indivíduo. Este processo de aperfeiçoamento continua mesmo além-túmulo, no purgatório.

3.2 O Espírito Santo e a vida cristã no protestantismo

No protestantismo, com seu modelo palavra/sentido, a encarnação é a revelação da Palavra de Deus. Longe de completar a humanidade, esta revelação de Deus em carne é necessária porque a natureza está caída e o homem é incapaz de agradar a Deus. Deus se revela em Cristo, que, em particular, se

revela na cruz como Salvador, abolindo o pecado por seu sacrifício. Por essa razão, o protestantismo destaca o “uma vez por todas” da epístola aos Hebreus.

Ao rejeitar a hierarquia romana, Lutero e Calvino demoliram a noção de uma Igreja sacramental. Como a graça é recebida? O Espírito Santo fala ao crente de maneira direta pela Palavra de Deus. O Evangelho diz que somos pecadores, mas justificados pela justiça da cruz – “Cristo em nosso lugar” – quando nele cremos. Assim, o Espírito de Deus efetua o novo nascimento do indivíduo, que se torna unido a Cristo pela fé e é feito nova criação. É pela Palavra e pelo Espírito que ele é convertido.

O padre Tavard afirma que o calvinismo é uma pneumatologia. Ele destacou um ponto importante. Para Calvino, a Igreja deve abandonar sua própria sabedoria e se colocar sob a direção do Espírito pelas Escrituras. Os dois andam sempre juntos. O Espírito, como Autor das Escrituras, é seu único intérprete, e não o magistério da Igreja. Ele ilumina o entendimento do cristão que recebe a oferta de salvação e o faz reconhecer a verdade da Palavra de Deus. O Espírito não se dissocia jamais da Palavra bíblica e não a contradiz, porque é a sua Palavra.

O Espírito age sobre a Igreja. Pela Palavra ele vivifica os crentes e assim acrescenta ao corpo de Cristo aqueles que creem. É neste sentido, afirma Calvino, que devemos compreender a expressão “fora da Igreja não há salvação”. Por sua Palavra, o Espírito reina também sobre a Igreja e a conduz. Para que uma Igreja seja autêntica, é preciso que ela viva da vida do Espírito, que vem somente pela Palavra. Assim, a Palavra e a Igreja são unidas pelo poder do Espírito. A Igreja resulta, então, da obra da Palavra e do Espírito. Ela vem deles e é subalterna a eles. A Palavra e o Espírito são divinos; a Igreja visível é humana.

CONCLUSÃO

Por que sou protestante? Porque creio que o pensamento protestante é o que está mais próximo da revelação bíblica, em particular em seu ponto central. Jesus Cristo é a Palavra-revelação de Deus para a nossa salvação, sob uma forma limitada e rebaixada: a carne humana. A encarnação representa o rebaixamento de Deus, que se revela como servo, até à morte de cruz. Deus, o Filho, sofreu a consequência do nosso pecado. Limitação, obediência e serviço são as palavras de ordem na Igreja, submissa à Palavra de Deus. A Igreja é posta não sob o signo da dominação divina e da glória, mas sob a cruz. Para compreender a relação do nosso mundo com o outro, Deus nos chama a considerar o sacrifício, o abandono mesmo, de sua Palavra encarnada. Este é o centro da história e seu sentido. Nós estamos nos extremos de uma sucessão de atos divinos que realizam progressivamente o propósito de Deus.

Entretanto, um perigo existe. Hoje, a crise provocada pela crítica racionalista à Escritura minou a fé na Bíblia como Palavra de Deus. A Escritura é

considerada como insuficiente, porque é reconhecida apenas como um testemunho humano sobre uma revelação que a ultrapassa. Quando isso acontece, a Bíblia é submetida ao julgamento de uma autoridade superior: a razão, os sentimentos, as tradições históricas ou o imediatismo de um encontro com Deus. Então, a Bíblia não é mais a autoridade final para a Igreja ou para o cristão; ela é somente um dos fatos constitutivos da vida cristã.

A questão fundamental, destacada pelos reformadores, permanece sempre: “É bíblico? Sim ou não?” Tudo o que exigir uma resposta negativa deve ser descartado de nossa vida. Dizer e repetir, essa é a vocação histórica da Igreja.⁵

ABSTRACT

This article deals with the concept of tradition, the manner in which a religious group presents, in the course of history, the relationship between the spiritual and the historical, material world. Tradition positions a group in regard to its origins, transmits beliefs, and, as far as another world is concerned, evokes heaven and brings hope. In Christianity, there are two ways of considering and representing the relationship between the spiritual and the material worlds. Roman catholicism represents such relationship as comparable to one between *an act* and the *intention* behind it. Protestantism considers this relationship as comparable to one between *a word* and *its meaning*. In order to approach the theme Church and history, the author proposes to make a comparison of these two positions in three areas: Church and sacraments, Scripture and tradition, and the Holy Spirit and Christian life. In conclusion, he explains why the Protestant position, expressed by the Reformation, represents authentic Christianity, and how such position is under threat in the present time.

KEYWORDS

Catholicism; Protestantism; History; Church; Tradition; Scripture.

⁵ Além dos autores católicos romanos a que fiz referência aproveitei a análise de dois protestantes hoje esquecidos: HEIM, Karl. *Das Wesen des Evangelischen Christentums* (1929), título em inglês *Spirit and Truth* (Lutterworth, 1935), e QUICK, Oliver C. *Catholic and Protestant Elements in Christianity* (Longmans, Green, 1924).



ON HOW HERMAN BAVINCK RESPONDS TO THE THEORY OF EVOLUTION: THE PRIMACY OF BIBLICAL REVELATION

*Isaias D'Oleo Ochoa**

ABSTRACT

In his discussion of evolution, Bavinck offers a modified theory of development, rooted not under a mechanistic and naturalistic worldview, as Darwin does, but under a “theistic-friendly” framework. This article argues that Bavinck’s discussion of evolution as a whole endorses a modified Aristotelian/Thomistic framework in order to understand the theory of development, and thus overcomes the challenges raised by Darwin’s naturalistic worldview to biblical revelation.

KEYWORDS

Darwinism; Evolution; Evolutionary worldview; Theology-science dialogue; Theory of development.

INTRODUCTION

Current scholarship on Herman Bavinck’s view of the theory of evolution has tended to be unified in affirming that despite his criticism of it, Bavinck seems to provide some room for evolution. On one hand, from his discussion in *Reformed Dogmatics* (originally published in Dutch between 1895-1901) and other writings,¹ it may be concluded that Bavinck fights fiercely against

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

¹ Cf. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics II*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker Academic), 407-529; Bavinck, “Creation or Development,” trans. Hendrik De Vries in *The Methodist Review* (1901): 849-74; Bavinck, “Evolution,” in *Essays on Religion, Science, and Society*, ed. John Bolt (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 105-118.

Darwin's evolutionary project and seems to reject it completely. On the other hand, in those same discussions where he treats the topic, one also observes that Bavinck seems to be willing to concede some kind of "evolution" as well. For those who believe that Bavinck retains the notion of biological development of natural creatures in the Darwinian sense, in order to integrate it into his understanding of biblical revelation, one issue emerges: while Bavinck appropriates the concept of "development" from the theory of evolution, he seems to use the term in an opposite sense from that of Darwinism. Taking this into account, it is the thesis of this paper that in his discussion of evolution, Bavinck progressively endorses a modified Aristotelian/Thomistic notion of development in order to overcome the challenges raised by Darwin's methodology and naturalistic worldview to biblical revelation.

When Bavinck debated evolution, he objected to a series of features of Darwin's theory of development. These objections include the theory's features of naturalism, its mechanistic understanding of the world, its atheistic worldview, and its teleological characteristic of natural organisms. Although there exists scholarship that discusses Bavinck's approach to evolution, however it largely overlooks how Bavinck understands the notion of development in his dialogue with the theory of evolution. In this respect and in order to narrow this research, I will focus exclusively on Rob P. W. Visser and Abraham C. Flipse's works, which develop the theme of evolution in greater detail.²

Rob P. W. Visser's study, "Dutch Calvinists and Darwinism, 1900-1960," in *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions*, offers an historical analysis of the reception of Darwin's theory of evolution among the Calvinists in the Netherlands. Visser's work emphasizes the role that Abraham Kuyper and Herman Bavinck played in the theological renewal at the beginning of the twentieth century in the Dutch community (VISSER, 1998, p. 312). Visser suggests that, although Darwin's theory of evolution was rapidly integrated into the Dutch university system by the last two decades of the nineteenth century, the Dutch Calvinist response tended to be slow and negative (VISSER, 1998, p. 293). Both Kuyper and Bavinck emphasized the necessity of differentiating Darwin's theory of evolution as a scientific theory from its metaphysics, Visser claims (VISSER, 1998, p. 294). In his view, unlike Kuyper, Bavinck was more positive about the theory of evolution for two main reasons. First, he believed that evolution relays part of the truth

² See, Rob Visser, "Dutch Calvinists and Darwinism, 1900-1960," *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions* (Leiden: Brill, 2008), 293-316; Abraham C. Flipse, "The Origins of Creationism in the Netherlands: The Evolution Debate among Twentieth-Century Dutch Neo Calvinists," *Church History* 81, n. 1 (March 2012): 104-47. For background information, read George Harinck, "Twin Sisters with a Changing Character: How neo-Calvinists Dealt with the Modern Discrepancy between Bible and Natural Sciences." In *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700-Present*. Leiden: Brill, 2008: 317-370.

about the natural world. Second, Bavinck believed that current species were not identical with those that God originally created. In this respect Visser writes,

Bavinck did not subscribe to Darwin's explanation of evolutionary development. Natural selection ruled out divine intervention and was for this reason unacceptable. He defended the idea that evolution was a teleological and organic rather than a mechanical process, which opened its existence to an intelligent cause. 'Design, law, goal, and direction,' and not selection, were the keywords to understand and explain organic evolution. Bavinck like Kuyper regarded God as the ultimate cause of evolution. Bavinck presented his combination of creation and evolution as a Christian alternative for Darwin's theory (VISSER, 1998, p. 296).

Visser reads Bavinck as one who seems willing to accept the development of natural species, but finds unacceptable Darwin's proposal of natural selection because of its rejection of a teleological character.³ It is such a reading that leads Visser to affirm that both Kuyper and Bavinck succeeded in integrating evolution and biblical revelation:

Kuyper and Bavinck removed the controversial elements [of Darwin's theory of evolution], notably natural selection and the descent of man. Evolutionary change was the only aspect of the theory that they could accept...They [introduced] organic mutability into divine providence, which enabled them to incorporate their modified view of biological evolution in their theology (VISSER, 1998, p. 297).⁴

Furthermore, it is noteworthy to mention the context in which such integration happens. In this respect Visser writes,

The response of Kuyper and Bavinck to Darwin occurred in the context of attempting to develop a new understanding of Scripture as revelation resulting from both divine and human action. They referred to this new understanding as organic insertion. It contrasted with the mechanical inspiration that became dominant in the seventeenth century. In this Calvinist orthodoxy God was believed to have verbally dictated the text with no contribution by the human writer. As a result, God became the warrant for a text that was considered objective and could be used in rational argument. The Bible became a source of objective factual information about nature and history (VISSER, 1998, p. 298).⁵

³ Cf. Harry R Boer, "Evolution and Herman Bavinck." *Reformed Journal* 37, n. 12 (December 1987): 3-4, p. 3.

⁴ See also, Eduardo J. Echeverria, "Review Essay: The Philosophical Foundations of Bavinck and Dooyeweerd." *Journal of Markets & Morality* 14, n. 2 (2011): 463-483, pp. 465-67.

⁵ For further discussion, see also James Eglinton, "Bavinck's Organic Motif: Questions Seeking Answers," *Calvin Theological Journal* 45 (1) 20120: 51-71.

There are many layers to debate within Visser's previous citation. One issue is with the suggestion that Bavinck's interest in exploring the theory of evolution is connected to his desire to redefine his understanding of Scripture as revelation. But Visser joins together what Bavinck kept distinct. In that regard, Visser does not seem to describe Bavinck correctly.

Despite his criticism of Darwin's theory of evolution, Bavinck seems to be attracted to this topic and engages seriously with it. In 2011, Willem J. de Wit published a collection of essays titled *On the Way to the Living God: A Cathartic Reading of Herman Bavinck and An Invitation to Overcome the Plausibility Crisis of Christianity*.⁶ When writing briefly about Bavinck's worldview and evolution he asks, "Why will [Bavinck] later feel so attracted by the theory of evolution that he does not reject it once and for all but comes back to it again and again?" (DE WIT, 2011, p. 15). De Wit's way of posing this question is itself debatable because it suggests a personal and subjective crisis within Bavinck. However, I think de Wit's question is important to approach.

De Wit discusses the prominence of worldviews in Bavinck's theological work. He states,

From *Creation or Development* (1901) to *The Philosophy of Revelation* (1908/1909) the antithesis between the two worldviews is not just a theme but probably the most important issue for Bavinck. He identifies evolution as the key concept of the modern worldview and revelation as the key concept of the Christian worldview. In his publications on morals, science, education, family, social relations, etcetera, he seeks to make clear how different views in these areas are related to a difference in worldview and reflects on these areas from the perspective of his Christian worldview (DE WIT, 2011, pp. 55-56).

The reason behind Bavinck's interest in evolution has less to do with his obsession than with the reality of the modern spirit which trumpeted Darwinism. In any case, as de Wit suggests, the topic of evolution is not of secondary value in Bavinck's theological discussion. Rather, part of Bavinck's interest is in studying carefully the Christian against the naturalistic worldview. Without understanding properly such a significant aspect, Bavinck's writings can be easily misunderstood, especially those containing dated information.

Another historical study is Abraham Flipse's, "The Origins of Creationism in the Netherlands: The Evolution Debate among Twentieth-Century Dutch Neo-Calvinists." It was published in 2012 and complements Visser's work. Flipse explores the role of Calvinists and their interest "to formulate...[a] coherent view of science, society, and culture" (FLIPSE, 2012, p. 107). This

⁶ Willem J. de Wit, *On the Way to the Living God: A Cathartic Reading of Herman Bavinck and An Invitation to Overcome the Plausibility Crisis of Christianity* (Amsterdam: VU University Press, 2011): 16-94.

exploration sets up the framework for this paper's discussion. Flipse offers his readers another of the main reasons why Bavinck rejected the theory of evolution, besides discussing Bavinck's position on the possibility to rescue the theory itself of some crucial elements. Flipse writes,

The "mechanistic worldview" that, according to Bavinck, underlies the Darwinistic view of evolution, a priori excluded supernatural interventions and prescribed that everything 'should be reduced to mechanical motion.' Therefore, Darwinists claim that mankind has descended from animals, and that life has emerged spontaneously from inorganic matter. How could it have happened otherwise? If the mechanistic, or "modern," worldview were to be abandoned, Bavinck believed, a different worldview could produce a different theory. This theory could contain elements of Darwinism and would still be in harmony with belief in creation (FLIPSE, 2012, p. 112).

Like Visser, Flipse reads Bavinck as not totally opposed to the theory of evolution. This would allow, in Flipse's understanding of Bavinck, that some elements of the theory of evolution could be reinterpreted into a new framework that may be consistent with biblical revelation. This line of reasoning was based in part, because of the emphasis of Bavinck and other Dutch neo-Calvinists on the infallible character of the Scriptures (FLIPSE, 2012, p. 113). That is, human knowledge and Scripture ought to be unified. Of interest to this paper is Flipse's accurate conclusion in his first section: that one of the greatest contributions of Bavinck and Kuyper to the evolution debate was not merely a matter of responding to specific questions. Rather, one of the greatest contributions was their approach to science based on the analysis of worldviews and presuppositions (FLIPSE, 2012, p. 116).

To address this issue, Part I of this paper recounts how Bavinck understood and criticized Darwinism in the second volume of *Reformed Dogmatics*, focusing primarily on his discussion of human origins in §279-83. Here, Bavinck shows a sympathetic reading of Aristotle and his particular use of the term 'evolution.' In this section, it is demonstrated that: a) Bavinck's understanding of 'evolution' or 'development' differs significantly from the interpretation of Darwin and modern evolutionary theory; and b) Bavinck is open to the possibility of accepting some features of Darwinism to be compatible with Scripture, but only in a very limited sense. Part II draws upon Bavinck's two essays "Creation or Development?" and "Evolution." This second part analyzes how Bavinck responded to Darwinism while also holding a high view of biblical revelation. By analyzing the first essay listed above, I demonstrate that Bavinck reframes his discussion on evolution as a worldview issue. By analyzing the second essay, I demonstrate that Bavinck endorses a notion of evolution in a modified Aristotelian sense.

1. DARWINISM IN BAVINCK'S REFORMED DOGMATICS

In his *Reformed Dogmatics*, Bavinck introduces the topic of creation and 'evolution' in relation to Darwinism. Although he seems to remain open to the possibility of any eventual appropriation of aspects that might not be in contradiction with biblical revelation, such openness must be understood in a very limited sense. In order to establish a distinction between the former theory of evolution which had a Christian-Aristotelian framework from the modern interpretation of evolution which clings to a materialistic and naturalistic framework, Bavinck tries to detach the term 'development' or 'evolution' from its association with Darwinism and the eighteenth century non-teleological theories. To achieve his purpose, Bavinck proceeds to sympathetically read Aristotle and his understanding of 'evolution' and 'development' and from such a position, becomes critical of Darwin's theory of evolution.

1.1 *Evolution is not a modern construct*

Bavinck argues that the notion of evolution was developed by the Greek philosophers. Among those he cites, Aristotle is a significant reference.⁷ For Bavinck, Aristotle rightly "attributed an organic and teleological character" to the notion of development: the transition from potentiality into actuality (BAVINCK, 2004, p. 513).⁸ With such understanding, Christianity and the notion of 'evolution' would not contradict each other. In this respect, Bavinck writes, "From the Christian position there is not the least objection to the notion of evolution or development as conceived by Aristotle; on the contrary, it is creation alone that makes such evolution possible" (BAVINCK, 2004, p. 513). One observes that Bavinck here offers a sympathetic reading of Aristotle's view on 'evolution,' and seems to agree with him at least in general terms.

More useful for this paper's argument is Bavinck's assertion that during the eighteenth century the notion of evolution departed from this Aristotelian notion of development into other philosophical positions: "But in the eighteenth century evolution was torn from its basis in theism and creation and made serviceable to a pantheistic or materialistic system" (BAVINCK, 2004, p. 513). Bavinck correctly charges Rousseau, Kant, Goethe, Hegel, and others of promoting such departure. However, one difference, Bavinck claims, existed between the position of these philosophers listed earlier and the modern approach to evolution: the notion of 'evolution' still held its organic and teleological

⁷ Among those Greek philosophers who discussed the topic of 'development or evolution,' Bavinck cites the natural philosophers (e.g. Anaximenes, Heraclitus) and the Atomists. Bavinck clarifies that while Heraclitus presented his theory with a pantheistic view, the Atomists used a materialistic framework instead.

⁸ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics II*, ed. John Bolt, trans. John Vriend. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2004: 407-529, p. 513.

character. Bavinck argues that it was through French naturalists J. B. Pierre de Lamarck and E. G. Saint-Hilaire, along with English biologist and philosopher Herbert Spencer, among other scholars, that this “[Aristotelian] evolutionary theory was so refashioned that it led to the descent of humanity from animal ancestry” (BAVINCK, 2004, p. 513).

Although, in the previous sentence Bavinck does not explicitly include the term ‘Aristotelian,’ he seems to refer to it. Bavinck first rightly claims that the departure of the ‘theistic-creationist’ evolutionary theory had started before Darwin; and secondly, that Darwin’s observations about humanity and animals were “serviceable to a hypothesis that was already dominant” (BAVINCK, 2004, p. 513). In sum, the notion of ‘evolution’ for Bavinck must not be understood exclusively as a product of Darwinism or modern theories.

Interlude: how did Bavinck understand Darwinism?

When Bavinck discusses Darwin’s theory of evolution or Darwinism, he understands it as

the theory that the various species into which organic entities used to be divided possess no constant properties, but are mutable; that the higher organic beings have evolved from the lower, and that man in particular has gradually evolved, in the course of centuries, from an extinct genus of ape; that the organic, in turn, emerged from the inorganic; and that evolution is therefore the way in which, under the sway of purely mechanical and chemical laws, the present world has come into being (BAVINCK, 2004, p. 514).

This concise definition allows us to better comprehend how Bavinck understood Darwinism. Careful attention must be paid into the series of considerations Bavinck offers of Darwin’s theory of evolution: nature’s struggle for life, natural and sexual selection, certain properties passing to future generations, and perfection of the organism by and through mutations. Bavinck argues that all these considerations constitute mere “assumptions and interpretations” (BAVINCK, 2004, p. 514). For him, scholars, particularly theologians, philosophers, and scientists rightly recognized Darwin’s theory as a flawed and even a contradictory system (BAVINCK, 2004, p. 514-15). There’s no doubt that Bavinck shares such assessments and agrees with them. His position, however, is reflected more clearly when he offers his major criticism to the modern theory of evolution.

One notable aspect that must be clarified is Bavinck’s distinction between Darwinism in the broader sense versus its restricted sense. While the latter refers to the “explanation that Darwin, with his theory of natural selection, offered for the origin of species,” the former refers to “the opinion that the higher organism evolved from the lower organisms and that the human species therefore gradually evolved from animal ancestry” (BAVINCK, 2004, p. 516). Bavinck

believes that the restricted sense of Darwinism was generally discarded, and the broader sense still enjoyed a good reputation during his era as it had earlier (BAVINCK, 2004, p. 516). Even as Bavinck pays little attention to the restricted sense of Darwin's theory in relation to the broader one, it does not mean he accepts it or finds it compatible with biblical revelation. On the contrary, Bavinck seems to reject the theory of natural selection without further consideration.

1.2 Darwinism is incompatible with science and revelation

Bavinck offers four major critiques to the modern theory of evolution. The first one is that the theory of descent has not clearly demonstrated the origin of life. Bavinck argues that evolution makes matter, movement, and life eternal. By doing so, the modern evolutionary theory adds a metaphysical dimension to the notion of evolution (BAVINCK, 2004, p. 517).⁹ This situation may be problematic for an eventual integration with biblical revelation, especially if the new added metaphysical dimension is in tension with what Scripture says regarding human protology.

Second, Bavinck argues that Darwinism has not successfully explained the development of organic life in contrast to the Genesis narrative, which – by claiming that animals and plants have come forth from the earth by divine order since the beginning of creation – gives sense to evolution (BAVINCK, 2004, p. 517). By using the notion of diversity and dissimilarity, Bavinck claims that Darwinism is unable to explain the development of organic life. In Bavinck's view this proves the failure of Darwinism. Thus, he writes, “[N]atural and sexual selection are insufficient to make possible such changes in the species and have accordingly already been significantly limited and modified by Darwin himself” (BAVINCK, 2004, p. 518). In addition, empirical observation or science, Bavinck claims, has not shown a gradual transition of species from one to another. On the contrary, they have demonstrated that “all kinds of species existed side by side from the beginning” (BAVINCK, 2004, p. 518).¹⁰ In a few words, what Bavinck suggests here is that Darwinism, if true science, must necessarily base its theories and conclusions only on demonstrable facts.

In this respect, Bavinck believes that “[m]aterialism and Darwinism are both historically and logically the result of philosophy, not of experimental science. Darwin himself, in any case, states that many of the views he presented were highly speculative” (BAVINCK, 2004, p. 518-19).¹¹ With this assertion,

⁹ See also footnote #19 on p. 517.

¹⁰ Besides this, Bavinck gives two other reasons in order to support his point: the lack of abundant transitional forms of species and the belief that acquired properties are not passed on through heredity. Regarding the latter point, nevertheless, Bavinck acknowledges that scholarship is enormously divided.

¹¹ In this respect Bavinck adds, “According to Haeckel, Darwin did not discover any new facts; what he did was combine and utilize the facts in a unique way. The profound kinship between humans and ani-

Bavinck claims that Darwin was basically offering a philosophical response to the problem of evolution. By this, he suggests that Darwin's account of evolution was not based on scientific facts, but on mere philosophical speculation.

The third aspect in which Bavinck criticizes Darwinism is regarding the serious issues this system encounters when it tries to explain human origin. To support his criticism, Bavinck argues that there does not truly exist any positive proof that demonstrates humans have indeed descended from animal ancestry. Bavinck offers two arguments: the actual difference between humans and animals has always existed, as well as the assumption of some transitional species. These arguments are closely related to Bavinck's belief that Darwinism is highly speculative.

The fourth criticism Bavinck makes is the failure of Darwinism to explain humanity from a mental/psychic dimension. One of the main problems Bavinck finds in that sense is that Darwin tries "to derive all the mental phenomena [e.g., consciousness] to be found in humans" from the analogy of animal phenomena (BAVINCK, 2004, p. 519). Unlike biblical revelation, Bavinck believes natural science has limitations in addressing mental phenomena and answering ultimate questions.

It becomes clear that, with this general criticism of Darwin's approach to science, Bavinck proceeds to reject Darwinism. The problem further complicates with the close connection of Darwinism and materialism. Bavinck argues that Darwinism significantly relies on a materialistic framework. Even worse, it "paves the way for the subversion of religion and morality and the destruction of our humanness" (BAVINCK, 2004, p. 520). Besides its tension with empirical science, Bavinck argues that the theory of descent is also in tension with biblical revelation by "violat[ing] the image of God" in humanity and "degrad[ing] the human into an image of the orangutan and chimpanzee" (BAVINCK, 2004, p. 520). From this, one concludes that, in Bavinck's view, the doctrine of the image of God and evolutionary thinking are simply incompatible.

1.3 Biblical revelation has priority over science

Bavinck defends one single kind of science where biblical revelation has priority over worldviews and natural science. However, one must be cautious in that regard. Bavinck's theology is anti-dualistic, and strongly dichotomizing revelation against science would be an error. What Bavinck seems to defend is that scientific data must be interpreted in light of biblical revelation, and not vice versa. In this respect, Bavinck defends the position that Scripture is

mals comes through in the concept of 'rational animal.' But in earlier times this fact was not yet combined with the monistic philosophy which says that from a pure potency, which is nothing – like such things as atoms, chaos, or cells – everything can nevertheless evolve." BAVINCK, 2004, pp. 518-19. Noteworthy to observe is Bavinck's reference to Aristotle's concept of potency and his monistic philosophy.

the one that offers a real account of humanity's origins, and of the different languages, cultures, races, and alike. For him, all these human dimensions point "to a single act of God, by which he intervened in the development of humanity" (BAVINCK, 2004, p. 525). Bavinck's commitment to finding in Scripture ultimate questions is prominent. Despite the diversity of languages and human ideas, he claims, there is still unity and that against such unity, Darwinism is unable to provide an objection (BAVINCK, 2004, pp. 525-26).

One can observe that Bavinck seems to be open to the possibility of appropriation of some evolutionary ideas. In that regard, current scholarship on Bavinck is correct. Nonetheless, one must also consider that Bavinck allows such an appropriation only if it does not enter conflict with biblical revelation. For instance, discussing the diversity of current organisms, Bavinck concedes that perhaps Darwinism might be useful to clarify the truth. He writes, "Darwinism indeed furnishes the conceptual means of explaining the possibility of a wide assortment of changes within a given species as a result of various climatic and lifestyle influences. To that extent, it renders excellent service to the defense of truth" (BAVINCK, 2004, p. 526). As seen, Bavinck considers that the notion of 'biological change' can be a tool for biblical revelation. One must not assume, nonetheless, that such 'change' must be understood in the Darwinian sense, as Visser and Flipse seem to have concluded. The fact that Darwinism might have some elements of truth does not mean the entire system does.

Furthermore, in discussing the different views on the interpretation of paradise and the Garden of Eden in Genesis 2, Bavinck again gives priority to biblical revelation over any other system of interpretation, and in this case, science. Bavinck, for example, boldly claims that there is nothing in science that "compels us to abandon the stipulation of Holy Scripture" in regard to the earthly paradise and the first human beings, despite the fact that we do not know the original place where the first humans resided (BAVINCK, 2004, p. 528-29). For Bavinck, biblical revelation must be trusted and we should believe that, despite being unknown, the first humans beings lived in a defined and particular place at the beginning of the creation of humanity. This demonstrates that Bavinck is committed to understand the insight offered by science under the biblical framework and not vice versa. It is important to mention that one should not confuse what biblical revelation establishes in Scripture with our particular reading or interpretation of such revelation.

As appreciated in Part I, with such critical assessment Bavinck seems not to provide a lot of room for the theory of evolution to be understood as compatible with Scripture. Besides the areas where Darwin's theory is openly incompatible with biblical revelation, there are other incompatibility issues that

arise.¹² In light of Bavinck's preliminary view, Darwinism has transgressed its limits as a plausible theory to reinterpret 'evolution.' Darwinism moved from interpreting scientific data objectively to the field of explaining ultimate questions. If there is something to be appropriated from Darwinism, such elements must not contradict biblical revelation which has priority. Therefore, Bavinck's openness regarding an eventual appropriation from the theory of evolution must be understood in a very limited sense.

2. HOW DOES BAVINCK TRY TO INTEGRATE EVOLUTION AND BIBLICAL REVELATION?

In his essays, "Creation or Development?" (1901) and "Evolution" (1908), Bavinck examines in-depth Darwinism and evolutionary theory. In both essays, readers will be able to appreciate Bavinck's argumentative progression and deeper engagement with evolution along with a thought-provoking response on what aspects Bavinck believes evolution might be or not be compatible with biblical revelation.

2.1 In the essay "Creation or Development?"

In his essay "Creation or Development?" Bavinck presents to his readers the issue of evolution as he previously did in his *Reformed Dogmatics*. This time, nonetheless, Bavinck reframes his discussion on evolution as a worldview issue. Bavinck discusses how the human being has tried to explain the world in terms that leave out God and spirituality and instead has focused on "data of matter and force".¹³ For him, eighteenth century philosophers such as Spinoza, later Hegel and Feuerbach, have all failed in the task of successfully explaining the origin of the world. It is within this challenging context, Bavinck claims, that Darwin's theory of development appears and embraces a "new worldview which undertakes to interpret... [all things] without exception independent of God" (BAVINCK, 1901, Intro, Par.1). Bavinck in this essay introduces Darwinism as a 'theory of development.' In doing so, Bavinck acknowledges that Darwinism constitutes a theory that has tried to explain

¹² The previous four critiques discussed in this section are not the only ones Bavinck made against Darwinism. Bavinck also argues other aspects such as a) that evolution also contradicts the Scriptures in other aspects than humanity origin. "[T]he age, the unity, and the original abode of the human race" are areas where evolution and biblical revelation also differs. Par. §281 "The Age of Humanity in Bavinck," BAVINCK, 2004, p. 520-22; b) that Darwinism is unable to successfully respond to questions about the origin of humanity and its age, because in the large period of time that it assumes is difficult to point out a first human being. Par. §282 "The Unity of the Human Race" in BAVINCK, 2004, p. 525; c) that science, including Darwinism, has not said anything certain about the home of humanity, except "conjunctures" since it "knows nothing about the origin and abode of the first humans." Par. §283 "The Original Abode of Humanity" in BAVINCK, 2004, p. 528.

¹³ Herman Bavinck, "Creation or Development," *The Methodist Review* (1901), transl. Hendrik De Vries, 849-74, Introduction, Par. 1.

the issue of evolution, although such attempt has failed. This is an important fact for this paper in light of Bavinck's assumed interest in appropriating and reframing key aspects of Darwinism and evolution which might not conflict with biblical revelation.

2.1.1 Darwinism is not science but a worldview

One observes that Bavinck is not interested in responding a list of questions regarding evolution and how it challenges Christianity. Rather, Bavinck departs from another point where he rejects the idea that Darwinism is a solid scientific theory. In this respect, Bavinck, in his *Reformed Dogmatics*, claims that Darwinism is mere speculation and a philosophical system. He reinforces this position and argues Darwinism is also a worldview in the first section of "Creation or Development?".

Bavinck clarifies his understanding of natural science as "an insight into the essence of things, and an understanding of the idea, the logic, and the universal which is to be observed in things" (BAVINCK, 1901, Section I, Par.1). Such a notion sets the framework from which Bavinck evaluates 'evolution' and its relation to biblical revelation. He proceeds to discuss some ultimate questions, such as the origin of life and all things. He asserts that Darwinism's theory of evolution (the development theory), addresses the ultimate question about the source of things. In this respect Bavinck states, "[Its answer is that] there is no origin and no beginning of things. All what is always was, though, it be in other forms, and always shall be" (BAVINCK, 1901, Section I, Par.4).

The issue, Bavinck finds here, is the philosophical suggestion on the eternity of matter and substance. Substance has become, according to Bavinck, the "Deity of the newer worldview" (BAVINCK, 1901, Section I, Par.6). Therefore, development or evolution has "displace[d] Divine Providence" by becoming an "eternal law" (BAVINCK, 1901, Section I, Par.7). Despite Bavinck's assertion that this law has tried to explain the origin of the universe and how the earth has become a habitable place for organisms through a process of development, Bavinck's tone is one of irony, in order to make his point that current development theory has indeed displaced providence. This seems to be confirmed with the following paragraph where Bavinck describes the new state of affairs under the newer theory of development:

This is the new and newest interpretation of the origin of things. There is something imposing, something which takes hold of one mightily in this view. There is contained in its unity of thought, boldness of conception, and sequence of principle. It is readily understood that it charms many. Yes, when one does not believe in revelation which furnishes another interpretation of all creatures, one is bound in a similar way to render the origin of things in some measure intelligible to himself. They must have come from somewhere and have originated in some way. The theory may still be incomplete and leave many phenomena in

the physical and psychical world unexplained, nevertheless, according to Straus, Darwin is hailed as the greatest benefactor of the human race, because he has opened the door through which a more fortunate posterity will be able to cast out the miracle for good. An age which denies the supernatural and even shakes off all religion, cannot do other, all opposition notwithstanding, than expect all salvation from the reason, its own thinking, and to see the solution of all the riddles of the world in development (BAVINCK, 1901, Section I, Par.8).

After this criticism, Bavinck continues further and states that the theory of development “is not a product of science, but of imagination... It is no science in any serious sense, no science exact, as it is claimed to be, but a worldview...a philosophy as uncertain as any system of the philosophers...” (BAVINCK, 1901, Section I, Par.9). Because idealism is entirely based on imagination, such a worldview becomes contradictory when it addresses human origin. Idealism has failed to provide convincing evidence in favor of humanity having an animal ancestry (BAVINCK, 1901, Section I, Par.14). In sum, one notes that for Bavinck, Darwinism’s claims are based on philosophical assumptions and imagination rather than on actual facts.

2.1.2 Darwinism misappropriates the notion of development

In the second section of his essay, Bavinck focuses on the essence of things. For Bavinck, in this new worldview, all creatures are just one, constituted by a single substance that changes indefinitely, an idea that suggests there is no God and spiritual world (BAVINCK, 1901, Section II, Par.2). This would make the creation a big “machine which has construed itself, which continuously holds itself in motion, and which, completely blind, without reason and purpose, eternally runs on and never down.” With such properties, creation is no longer a “living, animated organic unity” but an “eternal existence of one and the same sort” (BAVINCK, 1901, Section II, Par.2).

Bavinck goes on with his critical assessment and offers a series of philosophical characteristics of the modern theory of development: the lack of an ontological difference between humanity and animals, the negation of the human soul and other human dimensions, the reductionist view of humanity’s spiritual dimension, and the promotion of anthropocentrism.

The implications of a system with such features are important. In this new worldview and in contrast to biblical revelation, “there is no difference of good and evil, of right and wrong, of truth and falsehood. Everything is good and beautiful and true in its time and place, according to the individual faith and choice” (BAVINCK, 1901, Section II, Par.6). This leads Bavinck, among other factors, to argue that this development theory is a failure in being unable to “interpret the richness and variety of creation.” Therefore, evolutionists, for Bavinck, have misappropriated the concept of development by understanding

it under a mechanical framework, and thus concealing the drawbacks of their system of thought (BAVINCK, 1901, Section II, Par.10).

Due to this fact, Bavinck argues that 'development' itself is not against the notion of creation, "but is only possible upon its foundation and belong to its confession" (BAVINCK, 1901, Section II, Par.10). To that end, Bavinck clarifies what he means and writes,

Development produces nothing of itself, it is not the mother of being or of life; it is only a form of motion, which can only reveal what lies hidden inwardly in the germ. But the so-called development theory has no knowledge of germs; it knows nothing of disposition or capacity, of fitness and susceptibility. In its system there is no room for anything save atoms and complexes of atoms, which are altogether passive in themselves and are collocated only and alone in a mechanical or chemical manner by circumstances from without. This makes no mention of development in its real sense (BAVINCK, 1901, Section II, Par.10).

Bavinck here seems to defend a concept of development. In doing so, he suggests that development, understood from a creationist perspective, could be retrieved. This retrieval would be possible if it is conceded that "beings by way of [a process of] organic growth" can become "what in germ and principle they already are." This can be so because development itself "refers to thought, plan, law, end" and, "he who names development names God" (BAVINCK, 1901, Section II, Par.10).

One may observe Bavinck's reference to Aristotle's notion of potentiality and actuality. In effect, he indeed seems to adopt an Aristotelian/Thomistic framework to understand development: the transition between potentiality (what a being is in germ and principle) and actuality (what the being has become in accordance to what they already are). Understanding development in this way is what I think allows Bavinck to incorporate the notion of 'development' in his theological thought while having a high view of biblical revelation. This is demonstrated by Bavinck's words when he states,

So little does development stand over against creation that there is scarcely any choice left between creation with the richest development on one side and mechanical combination by the accident of a host of similar atoms on the other. Development stands between origin and end; under God's providence it leads from the first to the last and unfolds all the riches of being and of life to which God gave existence (BAVINCK, 1901, Section II, Par.10).

Bavinck's redefinition of 'development' allows him to "embrace not merely a few but all phenomena" of the Christian worldview. This is because, in the Christian worldview, the world is "an organic, living whole [containing] not only matter and force, but also spirit and consciousness, reason and will." For Bavinck, God's creation (e.g., the world) is a unity which "reveals itself in the

richness and most beautiful variety” (BAVINCK, 1901, Section II, Par.11). Unlike Darwinism, all organic life follows its own law and nature. In this respect, Bavinck claims,

And although the creatures are thus distinguished, they are not separated from each other. Together they form one whole, one organism, one art product, of which God himself is the artist and the master builder. In him, in his counsel, in his will all created things find their origin and maintain their existence (BAVINCK, 1901, Section II, Par.11).

Bavinck concludes his second section of his essay emphasizing that the newer worldview has no knowledge of biblical revelation. Thus, the difference between evolution in Darwinist terms and evolution in Aristotelian/Thomistic sense becomes clearer.

2.1.3 Darwinism lacks an adequate teleology

In the third section of his essay, Bavinck addresses the teleological aspect of the things. He commences his essay claiming that, by this third section, he has shown the theory of development (Darwinism) fails again because of its “insufficiency and unsatisfactory character” (BAVINCK, 1901, Section III, Par.2). Such lacking is teleological; the theory does not provide space for universal history. For Bavinck, although evolutionists speak sometimes of purpose in their theory, such purpose is futile and without warrant. He writes,

The system of the development theory offers no room for a plan or a purpose. Nothing is dominant, then, save the compulsion of fate or the capriciousness of accident. Everything is as it is, without reason and without purpose. The theory of evolution furnishes no answer whatever to the inquiry to what purpose everything serves. On this question it remains silent (BAVINCK, 1901, Section III, Par.2).

Bavinck’s critique here is about the lack of an adequate teleology that can explain the purpose of humanity, yet not limited to it. In a non-teleological system in which the spiritual dimension is lacking, Bavinck suggests, there is no purpose at all. If the created order does not have purpose, the importance of history is undermined. In other words, “[H]istory...is dominated just like the physical world, and with equal necessity, by mechanical forces and laws” (BAVINCK, 1901, Section III, Par.3-4). Having this line of reasoning in mind, Bavinck asserts that “the development of humanity cannot be taken as endlessly progressing.” The end would be chaos and destruction, which ultimately would lead to the extinction of the created order, where “death [will be] the end of the world as well as of the individual man and of the entire human race” (BAVINCK, 1901, Section III, Par.5). Therefore, this theory of development lacks an adequate eschatological aspect in its worldview.

As appreciated in this part, unlike biblical revelation, the evolutionary worldview denies the teleological aspect of humanity and the created order. For this reason, Bavinck writes the following critical assessment: “[C]omplete bankruptcy, moral and spiritual, is the end of the modern worldview” (BAVINCK, 1901, Section III, Par.12). Bavinck entirely discards Darwin’s interpretation of the theory of development. By reframing it as worldview, Bavinck demonstrates that Darwinism is not true science, but an interpretative system imposed on scientific data. And as such, Bavinck claims that this interpretative system is flawed. This becomes clearer when Bavinck claims that the ‘true’ development theory is to be found only in biblical revelation where history has a teleological course shaped by Scripture, and there is an “expectation of the future” (BAVINCK, 1901, Section III, Par.13).

2.2 *In the essay “Evolution”*

In his “Evolution” essay, Bavinck begins by warning his readers about the unstable character of the term ‘evolution’ throughout history, and thus the diversity of the term’s meanings. Bavinck clarifies the term, making a reference to Leibniz who was the first one to use the Latin term “evolutio” with the connotation of “becoming of things in nature”.¹⁴ Such an aspect is of high weight for this paper, because of the different ways Bavinck has used the term. Alongside previous criticism, the fact that Bavinck redefines evolution as ‘development’ in an Aristotelian sense shows that he has indeed endorsed an Aristotelian/Thomistic framework to understand evolution. Bavinck has already justified the reasons of such redefinition, and now he has taken a further step in the progression of his ideas at the intersection of evolution and biblical revelation.

2.2.1 The Christian idea of development is based on Aristotle’s notion of evolution

Bavinck had previously discussed that, although the term ‘evolution’ was not used by Greek philosophers, they did discuss the idea behind it. The idea of being, Bavinck tells us, was known to the Greeks, especially Heraclitus, who rejected the notion of being in favor of only becoming (BAVINCK, 2008, p. 106). The balance between being and becoming was then a topic later philosophers discussed, such as Empedocles, Anaxagoras, the Atomists, Plato, and Aristotle, among others. For Bavinck, however, it is Aristotle the first Greek philosopher to present a development theory. Bavinck writes:

¹⁴ Herman Bavinck, “Evolution” in *Essays on Religion, Science, and Society*, ed. John Bolt. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008: 105-118, p. 105.

And one can rightly say that the last-named philosopher [Aristotle] was the first to devise a ‘system of development.’ Aristotle conceived of that which is as the being that is developing in the phenomena. True being does not consist in isolation above and beyond, but it is within things. However, it does not immediately and initially fully exist there, but it gradually comes into being by way of a process. All becoming (happening, moving) consists in the transition from potential to actuality...

Aristotle, therefore, does not explain what came to pass – as the Atomists do – from mechanical pleasure to impact, but he borrows his idea of development from organic life. For him becoming is an actualizing, a realization of what is potentially and germinally present in the phenomena; he explains the becoming from the being; for him the genesis exists for the sake of the *ousia*. With this thinking, Aristotle is far ahead of the Atomists because he considers becoming not as determined entirely from the outside through accidental circumstances but as guided from the beginning in a certain direction. The nature, the character, the being, the idea of something indicates the direction in which the development will take place. Since evolution is thought to be organic, it is also thoroughly teleological. And since Aristotle applies this idea of development not only to particular things but also to the world in its entirety, he discovers order and planning, movement and upward mobility in the world of creatures (BAVINCK, 2008, p. 106).

Bavinck argues that Christianity developed Aristotle’s notion of development, although he does not mention any name. The important aspect to highlight in this respect is Bavinck’s assertion that “Christianity did not replace or dispute [the Aristotelian] idea of development but took it over and enriched it” (BAVINCK, 2008, p. 106). The claim that “matter also originated from and through the word and therefore was a part of divine thought,” was the first great contribution of Christianity to Aristotle’s development project, a project that in its original form Bavinck finds very dualistic. In this respect Bavinck believes, “nature is not a dark, demonic mass but incarnate word...” With this anti-dualistic line of reasoning, Bavinck rightly concludes that the theory of development presented by Aristotle was “immeasurably enriched” (BAVINCK, 2008, p. 107).

The second way Christianity benefited Aristotle’s system of development was that it provided a coherent history of humanity, which starts from a particular point toward eternal life. In that regard Bavinck writes, “Christianity presents a history of humanity, a development that proceeds from a certain point and moves toward a specific goal, progressing toward the absolute ideal, toward true being, toward eternal life” (BAVINCK, 2008, p. 107). So far, Bavinck has held that Christianity appropriated Aristotle’s development system and has enriched it. He calls this the “Christian idea of development,” an idea which “made its way into the newer philosophy [of the seventeenth

century]” (BAVINCK, 2008, p. 107). Bavinck’s sympathetic reading and affinity to Aristoteles’s notion of development seems to be something that current scholarship has slightly ignored. There is no doubt that Bavinck clings to Aristotle. Such fact has implications on what Bavinck may accept or reject from Darwin’s theory of evolution.

2.2.2 Darwinism has departed from Aristotle/Christianity

Previously in his *Reformed Dogmatics*, Bavinck affirmed that the eighteenth-century philosophers left the theistic development system. Here, Bavinck writes, “with many the idea of development is detached from the theistic foundation of which it rests in Christianity” (BAVINCK, 2008, p. 107). Earlier in this essay, we learned that the system was Aristotle’s development theory enriched by Christianity; therefore, it can be concluded that Bavinck seems to endorse a modified Aristotelian framework to understand the theory of evolution. If this claim is true, as has been argued throughout this paper, it will not only help readers better understand Bavinck’s position, but also clarify to what extent he provides room for evolution (in the modern use of the term) with his high view of biblical revelation.

“Evolution is organic and teleological and for that reason it has a progressive character,” Bavinck has argued (BAVINCK, 2008, p. 106). Now he reaffirms such a vision, claiming the different changes that people observe in the created order constitute a “development from within.” This means that such development has been conceived “organically and for that reason retains its teleological character” (BAVINCK, 2008, p. 107). This development is not merely accidental, according to Bavinck. When poets and philosophers speak of “unity in the development” in their “searching... for gradual transitions,” they refer to a “logical, ideal order in the progression [development] of creatures” and not “a physical descent [of humanity]” (BAVINCK, 2008, p. 108). Bavinck clings to this, among other aspects, to claim that philosophers of the nineteenth century departed from such a notion of development and replaced it with “a totally different idea...[yet] was not completely new, for it had been proposed already in antiquity by Leucippus, Democritus, and Epicurus [reemerging] with Descartes...” (BAVINCK, 2008, pp. 108-9). Supported by French naturalists and appropriated by some philosophers, “the [new] idea of development displayed a character that was too philosophic” (BAVINCK, 2008, p. 108). Once again, Bavinck highlights the difference between the two kinds of theories of development – the Aristotelian theory of development and Darwinism.

Important to notice here is Bavinck’s assertion that Darwin provided the scientific character that the new understanding of development needed in order to become a theory of evolution. In this respect, Bavinck writes,

The modern idea of evolution existed already before Darwin, just as socialist expectations had prophets already before Marx. But Darwin endeavored to give this idea of evolution a solid foundation in the facts, in the same way in which Marx, according to the opinion of his followers, changed utopian socialism into a scientific socialism. And Darwin did not leave it at that. Not only did he show us, in an amazing mass of facts, striking analogies that exist between organic creatures, which had been categorized in species by [Carolus] Linnaeus and on which he constructed his theory of descent; he also tried to explain this descent by this hypothesis of 'natural selection,' which in the 'struggle for life' assures the 'survival of the fittest,' and thus assures the development also as progress... As a result, evolution received a completely different meaning in the newer science than it had before (BAVINCK, 2008, p. 108-9).

Bavinck here is bold about his rejection of Darwinism and Darwin's appropriation of the notion of development, which was previously understood as "an organic, progressive, teleological process" that has the purpose of "posit[ing] a logical, idealistic order between creatures" (BAVINCK, 2008, p. 109). Although Bavinck does not indicate it, he seems to make a reference to Aristotle's Great Chain of Being, especially with his explanation of the purpose of the former theory of development.

Rightly, after his clarification about Darwin's misappropriation, Bavinck proceeds to offer a brief explanation of the claims made by the new theory of development (Cf. BAVINCK, 2008, p. 109). Modern readers must not assume that the previous list is exhaustive in the aspects Bavinck rejects from Darwinism. Such an integral perspective is only reached when taking into account at least his exposition in *Reformed Dogmatics* and his "Creation or Development?" essay, among other brief references Bavinck makes to evolution in other parts of his theological thought.¹⁵

2.2.3 Failure of the Darwinist methodology

Once Bavinck offers his brief list of the characteristics of the new theory of development, he moves on to discuss some methodological aspects of Darwin's theory of evolution. Bavinck criticizes the lack of purpose or guidance in the new theory of development, as well as its inability to "provide norms by which to measure progress or decline." While evolutionists speak of "a continuing improvement of the human race," such a naïve notion of improvement is used by some to manipulate people and their "expectations to the other side

¹⁵ In this respect Bavinck writes, "So many and such weighty objections exist against this theory that it is impossible to consider it seriously as a solution to the problems of this world. The short space available for this controversy permits only a few comments, but these may already be sufficient to justify any counterargument that mechanical monism experiences in many circles, both within and outside the realm of scholarship" ("Christianity and Natural Science," in *Essays on Religion, Science, and Society*, ed. John Bolt. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008: 81-104, p. 100).

of the grave” (BAVINCK, 2008, p. 109). Bavinck ironically writes, “...[I]f a monkey can evolve gradually into a human being, there is a good possibility than in the next life humans will gradually change into angels (BAVINCK, 2008, p. 110). He offers this example as a way of noticing the absurd “mechanical, non-teleological” characteristic of the new theories of development and descent.

As Flipse notices, Bavinck argues that the mechanical worldview is deficient. It is not enough to claim that “the world is a machine,” because believing such an idea requires a lot of faith from us: “[W]hen natural science limits itself to its own realm, it does not have to concern” about the “origin of things,” Bavinck asserts (BAVINCK, 2008, p. 110). The issue arises when the limits of science are transgressed into the metaphysical or philosophical realm: “The mechanical idea, which is fully justified in some areas of nature, is then expanded into a mechanical worldview and proclaims the dogma of the eternity of the matter.” For Bavinck, in the moment such a situation happens, the scientist becomes a philosopher (BAVINCK, 2008, p. 110).

Bavinck’s point opens the door to evaluating Darwinism in light of its metaphysical claims. It is not a surprise that Bavinck claims a “perpetual motion machine is self-contradiction” as a critique to Darwinism’s mechanical worldview, a view that lacks mystery. This goes in contradiction to “the mystery of being” (BAVINCK, 2008, p. 110). Bavinck concedes, however, that the only mystery that this newer theory of development and its mechanical worldview has is about “the origin of things” (BAVINCK, 2008, p. 111). One should note that this concession does not necessarily mean that Bavinck would include such elements in an eventual Christian account of ‘evolution,’ as Flipse seems to understand.

Bavinck also argues that believing in the concept of a rational human being assumes that there is a difference between human beings and animals. Such a difference is made evident not only in body structure, but also in body organs and embryonic development (BAVINCK, 2008, p. 113). This claim is significant, especially if one tries to contend that Bavinck seems to be open with some elements of the evolutionary theory. Bavinck’s critique is clear: the embrace of the theory of descent is a product of leaving the faith and neglecting scientific data (BAVINCK, 2008, p. 113). Therefore, arguments from the theory of descent are not based on pure facts but on hypotheses. As seen, Bavinck does not criticize Darwinism only from the claims it makes, but also for the methods it uses.

For instance, Bavinck becomes critical of the comparison method that Darwin uses for the theory of descent. He argues that the theory of descent relies too much on comparison (e.g. comparative anatomy, physiology, and psychology). Darwinism’s method fails because, despite all similarities between man and animal, humankind is separate from all creatures (BAVINCK, 2008, p. 114). Such differentiation is not merely physiologically, but also of

the metaphysical dimension of man. In this respect, Bavinck relies on this fact to assert that other areas of study, such as religion, philosophy, and psychology, have important insights to provide when the theory of descent is assessed (BAVINCK, 2008, p. 115). As he has done in other parts, Bavinck rejects the notion that there is a gradual transition which supports the theory of descent.

In sum, Bavinck rejects not only the content of Darwinism and how it has interpreted the theory of evolution, but its own flawed methodology.

2.2.4 Development can be accepted but only in the Aristotelian sense

After offering arguments to what extent evolution and biblical revelation may not contradict each other, Bavinck argues that there is room for development in the “true sense of the word,” but such development assumes “plan and law, direction and goal...beginning and end” (BAVINCK, 2008, p. 118). It is not a coincidence that Bavinck’s last sentences refer to Aristotle: “[He] already understood that becoming exists for the sake of being, not the reverse. There is *becoming* only if and because there is being” (BAVINCK, 2008, p. 118). Here Bavinck claims there is space for ‘development’ in biblical revelation. However, he restricts such possibility significantly: one should understand ‘development’ in the real meaning or true sense of the term. As it was shown previously in this paper, Darwinist or non-teleological theories of evolution do not give such real meaning to the term, but the ‘Christian-Aristotelian’ framework does.

CONCLUDING REMARKS

Bavinck’s engagement with the theory of evolution is noteworthy. Unlike his general criticism to Darwinism in his discussion of human origins in *RD* §279-83, the essays studied here analyze the theory of evolution in a further in-depth fashion. While in “Creation or Development?” Bavinck approaches Darwinism as an interpretative system of scientific data, in his essay “Evolution,” Bavinck reclaims the notion of ‘development’ and ‘evolution’ under a modified Aristotelian-Christian account of ‘evolution.’ It is a framework that seems to be compatible with Scripture but rejects Darwinism as a whole and not only a particular feature of it. Current scholarship is partially right.

What this paper departs from modern scholarship is that Bavinck’s notion of ‘development’ is not merely a kind of Christianized Darwinism or theistic evolution. It is true that Bavinck might allow certain changes in organisms, but only within their kinds without any notion of metaphysical change, improvement or retrogression such as the change of an organism of a kind evolving into another kind. When Bavinck speaks of ‘development,’ his use of the term is strictly in accordance to the Aristotelian metaphysics: *being as becoming*.

Modern readers must take into consideration that this Aristotelian position has traditionally been understood as opposed to evolution in the modern sense. Bavinck has modified the Aristotelian notion of development to allow certain changes in the material constitution of organisms but not in their essence. With this understanding of 'development,' Bavinck indeed overcomes the challenges on the intersection of evolution and biblical revelation but does not leave much room to appropriate evolutionary thinking.

RESUMO

Em sua análise da evolução, Bavinck oferece uma teoria modificada de desenvolvimento, radicada não em uma cosmovisão mecanicista e naturalista, como Darwin faz, mas em uma estrutura "amistosa ao teísmo". Este artigo sugere que a discussão de Bavinck acerca da evolução como um todo endossa uma estrutura modificada aristotélica-tomista a fim de compreender a teoria do desenvolvimento e, assim, supera os desafios levantados pela cosmovisão naturalista de Darwin para a revelação bíblica.

PALAVRAS-CHAVE

Darwinismo; Evolução; Cosmologia evolutiva; Diálogo teologia-ciência; Teoria do desenvolvimento.

RESENHA

*Heber Carlos de Campos Júnior**

ALLEN, Michael; SWAIN, Scott R. **Catolicidade reformada:** a promessa da recuperação para a teologia e a interpretação bíblica. Brasília, DF: Monergismo, 2021. 223 p.

A Editora Monergismo nos presenteou com um livro que enriquece muitíssimo o cenário teológico brasileiro quanto à autoria e quanto ao tema. Michael Allen e Scott Swain são pouco conhecidos do público brasileiro, embora capítulos de sua autoria já tenham sido publicados em nosso idioma (*Teologia da Reforma*, org. Matthew Barrett, Thomas Nelson Brasil, 2017). Ambos são professores de teologia sistemática do Reformed Theological Seminary no campus da cidade de Orlando, nos Estados Unidos. São autores jovens, mui prolíficos e extremamente hábeis no lidar com teologia contemporânea. Neste último quesito, quero dizer que eles são teólogos que interagem frequente e perspicazmente com autores recentes, inclusive de outras tradições cristãs. Portanto, ambos fazem teologia sistemática não somente reproduzindo as vozes de autores do passado, mas mediante um rico diálogo crítico com diferentes linhas doutrinárias modernas. Uma variedade de fontes pode ser vista no livro que estamos resenhando, prova de que os autores estão encarnando um espírito “católico”.

Isso me leva ao segundo aspecto no qual este livro enriquece o cenário protestante brasileiro: o tema. A catolicidade à qual o livro se refere não é uma referência à Igreja de Roma, nem um aspecto meramente eclesiológico (universalidade geográfica e antropológica da igreja), mas um resgate e incorporação da tradição teológica cristã. Cientes de que existem vários movimentos

* Doutor em Teologia Histórica (Ph.D., Calvin Theological Seminary), Mestre em Teologia Histórica (Th.M., Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper), professor de Teologia Histórica no CPAJ e de Teologia Sistemática no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição.

recentes que têm retornado às fontes antigas – desde católicos (Yves Congar e Henri de Lubac), passando por anglicanos (John Milbank e Graham Ward), protestantes de denominações liberais (Donald Bloesch e Thomas Oden) e até evangélicos (Robert Webber e D. H. Williams) –, Allen e Swain se unem a essas tendências recentes de renovação teológica mediante a recuperação de recursos da tradição cristã (p. 19-30). No entanto, os autores não estão apenas seguindo a tendência de nosso tempo, mas estão seguindo o modelo de reformados do passado, como William Perkins em seu livro *Reformed Catholicke* (1597), a Ortodoxia Reformada do século 17 e até Philip Schaff no século 19 (p. 31, 213), para os quais “ser reformado significa ir mais fundo na verdadeira catolicidade” (p. 18). Em outras palavras, as diversas teologias de recuperação da tradição católica não devem ser assimiladas num espírito de colagem acéfala de autores antigos, mas devem alertar-nos para pensar numa apropriação consistentemente protestante da tradição (p. 29-30). Os autores não prometem uma metodologia completa para tal apropriação, mas lançam um manifesto que precisa ser ouvido por protestantes que não são suficientemente católicos e por ecumênicos que não são suficientemente protestantes.

Após a introdução, o livro possui cinco capítulos da pena dos autores e um posfácio escrito por J. Todd Billings, o qual apresenta uma proposta de redescoberta da tradição para a renovação da igreja (p. 199-223). Este é professor no Western Theological Seminary, de linha teologicamente mais aberta que o Reformed. Todavia, Billings faz coro com os autores do livro ao afirmar que a tradição católico-reformada oferece uma alternativa à leitura individualista das Escrituras que muitos evangélicos fazem, buscando respostas no texto para confirmar a “relevância” de Jesus. Em contraposição a tal tendência, o propósito de recuperar vozes do passado é para que elas revelem os pontos cegos de nossa época e superemos as idolatrias ocultas do presente (p. 211-213).

No primeiro capítulo, Allen e Swain afirmam que o *ressourcement* (lit. “retorno às fontes”, alusão ao movimento católico romano do século 20 denominado *Nouvelle Théologie*) reformado não é uma proposta tradicionalista, mas um programa de natureza trinitária e cristológica que relaciona o Espírito de Cristo e a mente renovada da igreja. De acordo com 1João 2.27, o “Espírito de Cristo ensina a igreja em veracidade tão suficiente e pura que a igreja não precisa buscar entendimento teológico em qualquer outra fonte ou princípio”, de tal forma que a igreja é o canteiro da teologia, o único terreno criacional fértil no qual a instrução de Cristo promete “florescer em entendimento humano renovado” (p. 37). Os autores acreditam que a tradição é instituição divina na qual buscamos progresso na busca por entendimento. O fato de a tradição poder errar não desqualifica o seu status de instituição divina. Diferentemente do que George Lindbeck propôs em seu livro *The Nature of Doctrine*, a teologia não é meramente um fenômeno ‘linguístico-cultural’ de construção credal; a

teologia reformada de recuperação acredita que “a igreja recebe e transmite o ensino apostólico... como frutos do Espírito” (p. 46).

O restante do primeiro capítulo é uma articulação pneumatológica de como chegamos ao conhecimento da verdade. O Espírito está por trás do ato da igreja de criar tradição (p. 53). O Espírito, não a igreja, é a fonte da verdade teológica e a tradição é a postura da igreja de permanecer no ensino apostólico ao longo do tempo (p. 57). Enquanto a Escritura “é a fonte divinamente autoritativa e suficiente da teologia” – contra a teoria das duas fontes propagada pelo Vaticano II –, a tradição é “a recepção da Escritura capacitada pelo Espírito, é o alvo divinamente designado da teologia” (p. 60). A Escritura é o fundamento, e a obra iluminadora do Espírito renovando nossas mentes permite à igreja construir tradição em cima da Escritura. “Embora o depósito apostólico não possa crescer, o entendimento da igreja desse depósito pode e, de fato, deve crescer” (p. 70).

Nos capítulos 2 e 3 os autores articulam uma defesa do *Sola Scriptura* e sua relação com a tradição. *Sola Scriptura* na Reforma nunca tentou ser “uma censura absoluta à tradição ou uma negação da autoridade eclesiástica genuína” (p. 75). Pelo contrário, os autores acreditam que o compromisso com o *Sola Scriptura* na verdade aumenta nossa recepção da rica tradição católica (p. 77). Contrapondo-se a críticos do princípio de “Somente a Escritura” tanto do passado (Alexis de Tocqueville) como do presente (Brad Gregory e A. N. Williams), que alegam que tal princípio significa ausência da autoridade interpretativa da tradição e abre a porta para todo tipo de pluralismo hermenêutico, nossos autores revelam que a leitura dos críticos é equivocadamente “donatista” (como se o princípio fosse um purismo bíblico que fecha os olhos para a condução providencial de uma igreja imperfeita) e “deísta” (como se o processo de reflexão teológica fosse uma atividade exclusivamente humana ou natural). Até quando os reformados defenderam o “princípio regulador de culto” – pelo qual se entende que todo elemento do culto deve ser autorizado pela Escritura –, eles removeram certas práticas romanas e introduziram novos padrões litúrgicos que deveriam ser seguidos por gerações vindouras (p. 102). Isto é, os reformados nunca deixaram de produzir tradição, mas sempre dirigida pela Escritura.

Em seguida, calcados em passagens como o Salmo 145, Atos 15 e as Epístolas Pastorais, além do escrito de Lutero sobre concílios eclesiásticos, Allen e Swain concluem que somos mais bíblicos não quando somos “biblicistas”, mas quando estamos envolvidos no processo de “formar tradição”. Somente a Escritura (*Sola Scriptura*) não é sinônimo de a Escritura Sozinha (*Solo Scriptura*), “um filho bastardo amamentado no seio do racionalismo e individualismo modernos”, assim como a perspicuidade da Escritura não significa que qualquer investigador do texto sagrado provido dos devidos meios sempre o interpreta adequadamente, como se o sacerdócio universal signifi-

casse que não precisamos de mestres (p. 123-124). De modo bem protestante, eles encerram o capítulo 3 dizendo que a igreja é criatura da Palavra, que ela é nutrida ao ouvir a Palavra e que sua autoridade ministerial é delegada pela Palavra (p. 125-134).

O quarto capítulo trata do papel dos escritos confessionais na interpretação bíblica. Allen e Swain são organizadores de uma série de comentários de interpretação teológica da Escritura (*T&T Clark International Theological Commentary*) e, seguindo essa tendência de interpretação credal/confessional, eles propõem uma “leitura regulada” da Escritura com base em princípios teológicos e eclesiológicos reformados (p. 136-137). A leitura da Bíblia é uma empreitada comunitária e, por isso, o indivíduo que faz dogmática o faz como “uma persona autoconscientemente eclesiástica” (p. 139). Inspirados pelo famoso escrito sobre a Escritura de William Whitaker, os autores afirmam que a igreja “guarda, discerne, proclama, e interpreta” a Palavra de Deus (p. 142-144). O direito privado de investigação é um privilégio de todos os fiéis, mas não deve ser confundido com o poder de interpretação pública concedido a homens chamados e dotados para o ministério do ensino. A devida distinção leva os autores a concluir: “A autoridade de ensino da igreja não existe para excluir outros da interpretação e compreensão da Palavra de Deus. Pelo contrário, a autoridade de ensino da igreja existe para comunicar (i.e., “tornar comuns”) os tesouros da Palavra de Deus para todos do povo de Deus de forma que eles também possam ter completa comunhão (i.e., “dividir igualmente”) nesses tesouros” (p. 151). A “regra de fé” ou escritos confessionais nos habilitam a ler as várias partes da Escritura à luz do todo, fazendo com que *Sola Scriptura* funcione conjuntamente com *Tota Scriptura* (p. 156, 162).

O quinto e último capítulo se propõe a fazer uma defesa da utilização da Escritura na forma de citação de “textos-prova” (*dicta probanda*), uma prática tão maculada por críticos modernos. A acusação contra essa prática se baseia em três erros: ela desconsidera os contextos de textos específicos (por ex.: cita partes do texto sem atentar para o gênero literário), não demonstra sensibilidade para com o horizonte hermenêutico do intérprete (por ex.: pretende resolver o debate sobre desarmamento ao fazer exegese das porções relevantes da Escritura), interage com a história eclesiástica antes que com a história bíblica (por ex.: encaixa textos em suas categorias de teologia sistemática para integrar a verdade em um sistema). Allen e Swain reconhecem que essas acusações têm elementos verdadeiros (p. 175-180). Porém, a própria Escritura pode ser acusada dos mesmos três “erros”, e eles fornecem exemplos dos três. Tal alegação não serve para desqualificar a hermenêutica que os autores do Novo Testamento fazem do Antigo ou dizer que eles têm passe livre para fazer o que quiserem com o texto primevo. Não! Tudo o que os autores pretendem provar é isto: “Não devemos confundir técnicas de citação (por exemplo, textos-prova) com método hermenêutico, seja ao considerarmos o uso da Escritura pela Escritura

ou o uso da Escritura pela teologia” (p. 182). Por isso, calcados nos exemplos de Tomás de Aquino e João Calvino, eles terminam o capítulo encorajando os teólogos sistemáticos a serem mais frequentes na exegese da Escritura e os teólogos bíblicos a se familiarizarem com a história da interpretação bíblica e perceberem que eles próprios também se utilizam de categorias sintéticas para trabalhar com o texto seletivamente; quem sabe tais encorajamentos promovam maior simbiose entre exegese e dogmática (p. 192-198).

Conforme dito no começo desta resenha, a Editora Monergismo nos introduz a teólogos reformados da nova geração que demonstram grande lastro de pesquisa e interação perspicaz com diversas fontes, além de apresentar um tema muito importante para o evangelicalismo individualista que possui tentáculos inclusive no movimento reformado brasileiro. Temos muito a aprender sobre a maneira como os reformados do passado e do presente interagem com a tradição cristã de forma criteriosa. Catolicidade é um tema que requer mais reflexão em nosso meio para desmitificarmos uma compreensão estreita de *Sola Scriptura*, respondermos adequadamente à acusação romana de que a doutrina protestante da Escritura abriu as portas para o individualismo de pensamento que culminou em pluralismos, e apontarmos um caminho melhor de uso da tradição e da Escritura tanto para teólogos bíblicos como sistemáticos.

Há pouquíssimos momentos em que discordo de detalhes propostos pelos autores. Eles dizem que a investigação teológica moderna se exauriu na forma de investigação teológica e carece de renovação mediante o resgate de fontes (p. 19). Eu não diria que a investigação se exauriu, mas diria que a teologia moderna expressou a soberba progressista própria do Iluminismo e se esqueceu da importância do aprendizado com a comunidade cristã através dos séculos. Outro exemplo de discordância acontece quando eles impõem a John Owen categorias – de “autoridade” e “unção” – que não estão na obra do puritano (v. 68). Embora não seja errado criarmos categorias para explicar o pensamento de autores do passado, creio que as categorias utilizadas por Allen e Swain não são as mais precisas, já que autoridade e unção são termos que possuem certo grau de sobreposição.

Mesmo com essas observações críticas tangenciais, minha avaliação em nada desmerece a contribuição tão necessária que esses teólogos trazem para a tradição reformada contemporânea como um todo, e mais especificamente ao cenário teológico protestante no Brasil. Faríamos bem em ouvir esse manifesto e buscar fontes passadas de nossa tradição para estimular continuidade credal que promove comunhão intergeracional. Além de seu conteúdo precioso, a Editora Monergismo fez um excelente trabalho editorial (tradução, formatação) e produziu uma capa muito mais bonita que a original!



RESENHA

Wendell Gonzaga da Paixão*

EDGAR, W. **Francis Schaeffer e a vida cristã**: a espiritualidade contracultural. São Paulo: Cultura Cristã, 2018. 224 pp.

William Edgar é professor de apologética no Westminster Theological Seminary, em Filadélfia. Obteve o bacharelado em música da Harvard University, em 1966; o grau de M. Div. do Westminster Theological Seminary, em 1969, e o Ph.D. em teologia da Université de Genève, na Suíça, em 1993.¹ Teve um privilégio que poucos tiveram, pois conviveu e trabalhou com Francis Schaeffer no L'Abri Fellowship e estudou com Cornelius Van Til no Westminster Theological Seminary. Até onde pude pesquisar, além desse livro que estamos resenhando, William Edgar tem ainda os seguintes materiais traduzidos para o português: o livro *Razões do Coração*² e três ensaios publicados em 2011³ e 2017.⁴

O livro *Francis Schaeffer e a Vida Cristã: A Espiritualidade Contracultural* encontra-se dividido de uma maneira um pouco incomum. Após o

* O autor é bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano do Norte e pós-graduado em Teologia Pastoral também pelo SPN. Está cursando o Mestrado em Teologia com ênfase em Teologia Filosófica no CPAJ. Conclui neste ano o curso de licenciatura em Filosofia pela UNICAP.

¹ Disponível em: <https://faculty.wts.edu/faculty/edgar/>. Acesso em: 6 ago. 2020.

² EDGAR, William. *Razões do coração*: reconquistando a persuasão Cristã. Brasília: Ministérios Refúgio, 1996.

³ EDGAR, William. "A luz de Schleiermacher na restauração da França: os precedentes de Samuel Vincent e Merle D' Aubigné". In: LILLBACK, Peter. A. (Org). *O calvinismo na prática*: uma introdução à herança reformada e presbiteriana. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 217-234.

⁴ EDGAR, William. "As artes e a tradição reformada". In: HALL, David. W.; PADGETT, Marvin (Orgs.). *Calvino e a cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017, p. 58-84. Idem. "Dois guerreiros cristãos: uma comparação entre Cornelius Van Til e Francis Schaeffer". In: ARAÚJO NETO, Felipe Sabino de (Org.). *Coram Deo*: a vida perante Deus: ensaios em honra a Wadislau Gomes. Brasília: Monergismo, 2017, p. 801-832.

primeiro capítulo, os demais estão inseridos dentro de três partes. A primeira parte tem por título “O homem e seu tempo” e contém os capítulos dois e três. A segunda tem por título “Verdadeira espiritualidade” e contém os capítulos quatro a seis. A terceira tem por título “Confiando em Deus para tudo na vida” e vai dos capítulos sete ao dez. O livro ainda contém um posfácio.

Diferentemente de outras biografias de Schaeffer, este livro tem como diferencial dois aspectos importantes. Em primeiro lugar, ele explora com certo nível de profundidade algo diferenciado do L’Abri – “a sua mais importante razão de ser, ou seja, a espiritualidade cristã” (p. 14). Em segundo lugar, ainda muito jovem William Edgar conheceu Schaeffer. Nas suas próprias palavras: “Visto que tive o privilégio de testemunhar pessoalmente muitos dos temas e personalidades relacionadas com Francis Schaeffer e L’Abri, comecei e terminei a narrativa com alguns fatos que envolvem a minha própria narrativa” (p. 14). Isso já torna o livro bastante envolvente e com uma narrativa bastante peculiar.

O primeiro capítulo tem por título “Uma introdução pessoal a Francis Schaeffer”. Aqui William Edgar nos apresenta como, de maneira comovente, conheceu Schaeffer em L’Abri. William Edgar chegou ao L’Abri com 19 anos e como um descrente, porém, diz que “em menos de 24 horas depois da minha chegada em L’Abri, minha vida tinha virado de cabeça para baixo completamente” (p. 24). Posteriormente, Schaeffer se tornou não só um mentor, mas um amigo.

O segundo capítulo tem por título “A jornada para o L’Abri”. Aqui William Edgar mostra fatos importantes na vida de Francis Schaeffer, que incluem o seu nascimento (p. 42-43), conversão (p. 43-44), formação superior (p. 44-49), casamento (p. 45), nascimentos das filhas ainda nos Estados Unidos (p. 49, 50, 51), pastorado e ida para Suíça, momento de crise, nascimento do filho (p. 58) e, finalmente, como se deu a expulsão dos Schaeffers do cantão de Valais (p. 60).

O terceiro capítulo tem por título “L’Abri e além”. Nele William Edgar narra a história desde a chegada dos Schaeffers em Huémoz (p. 65) e também apresenta a contribuição de Schaeffer para a criação de um jargão teológico próprio (p. 70-71). Por fim, faz uma bela apresentação dos vários livros escritos por Schaeffer.

O quarto capítulo tem por título “Fundamentos”. Nesse capítulo nos são apresentados “os pontos de vista de Francis Schaeffer sobre a vida cristã” (p. 87). O objetivo de William Edgar é tratar de forma panorâmica temas que são muito caros ao pensamento de Schaeffer, tais como “Fundamentos do Evangelho” (p. 89), “A autoridade da Verdade” (p. 91), a “Espiritualidade da cosmovisão” (p. 94) e, por fim, “Os contornos da realidade”. Essa parte merece ser lida com bastante apreço, principalmente por aqueles que insistem em apresentar uma apologética agressiva. Schaeffer valorizava tanto a ortodoxia como

a ortopraxia. No dizer de William Edgar, Schaeffer irá “enfatizar a necessidade de doutrina sólida, juntamente com a prática sólida. A primeira ‘realidade’ é a sã doutrina. O segundo ‘conteúdo’ é respostas honestas a perguntas honestas” (p. 101). Em outras palavras, o cristão deverá demonstrar uma “espiritualidade verdadeira” e a “beleza das relações humanas”.

O quinto capítulo tem por título “Liberdade na vida cristã”. Este capítulo tem como alvo analisar a primeira parte do livro *Verdadeira Espiritualidade*. William Edgar apresenta a contribuição de Schaeffer na análise que nos permite detectar se estamos cobiçando. Segundo ele, Schaeffer apresenta dois testes. O primeiro faz referência a Deus, no tocante ao contentamento que temos nele. Pois, “se eu amo a Deus o suficiente para estar contente, então eu estou sendo adequadamente espiritual” (p. 105). O segundo teste, por sua vez, tem uma relação com o meu próximo: “será que eu amo o meu próximo o suficiente para não o invejar?” (p. 106). Nesse capítulo ainda são elencados temas sobre a vida cristã no que se refere ao aspecto passivo e ativo.

O sexto capítulo tem por título “Aplicações”. O seu principal objetivo é analisar a segunda parte do livro *Verdadeira Espiritualidade*. Aqui é apresentado um ponto de controvérsia, pois “Schaeffer coloca o mundo do pensamento no centro da vida cristã” (p. 119). William Edgar discorda do seu mentor e diz que “certamente, a ideia bíblica do coração é mais rica do que a mente e seus pensamentos (embora ela inclua a mente)” (p. 119). São abordados outros temas, mas sem discordância entre o autor e Schaeffer.

O sétimo capítulo tem por tema “Oração e Orientação”. William Edgar oferece uma apresentação rica em detalhes sobre a abordagem de Schaeffer acerca da oração. “Embora Francis Schaeffer não tenha deixado um legado de extensos escritos sobre o tema oração, ele pregou pelo menos um conjunto bastante completo de mensagens sobre o assunto” (p. 137). Sobre o tema orientação, William Edgar afirma que, se no tema oração Schaeffer não nos deixou um legado extenso, muito menos deixou sobre o tema orientação. Algo interessante é que “Edith foi mais prolífica do que Fran na abordagem da orientação” (p. 142).

“Uma das orações constantes de Edith era que o Senhor deixasse claro o que ela devia fazer em uma determinada situação – em outras palavras, que o Senhor a guiasse” (p. 142). William Edgar demonstra por meio do caso da poliomielite do filho do casal como se dava na prática essa busca da orientação do Senhor.

O capítulo oito tem por tema “Aflição”. Novamente Edith se destaca na abordagem do assunto, pois foi ela “quem mais escreveu extensivamente sobre sofrimento, enquanto o material de Fran reflete de passagem ou o aborda mais filosoficamente, e em grande profundidade, quando trata do problema do mal” (p. 147).

“O livro *Affliction*,⁵ de Edith, representa o auge de seus pontos de vista sobre o sofrimento” (p. 147). William Edgar também mostra que, concernente ao problema do mal, Schaeffer tem uma abordagem próxima daquela de Van Til. “De uma maneira sugestiva de Cornelius Van Til, Schaeffer afirma que existem realmente apenas duas explicações possíveis para o problema do mal” (p. 151), ou seja, uma causa metafísica e outra ética.

O capítulo nove tem por tema “Vida na igreja”. Nesse capítulo, aparecem dois assuntos controversos na apresentação que William Edgar faz dos escritos de Schaeffer. O primeiro assunto controverso tem a ver com a seguinte declaração do personagem registrada por Edgar: “O mundo atual tem o direito de julgar se nossa fé cristã é autêntica. Pode julgar com base em nosso amor mútuo” (p. 161). Cornelius Van Til vai discordar veementemente de Francis Schaeffer acerca dessa declaração.⁶ O segundo ponto controvertido é sobre pedir perdão. Schaeffer diz que “não precisamos esperar a outra pessoa dar o primeiro passo. Devemos ter um espírito de perdão de qualquer maneira” (p. 162). William Edgar aceita tal posição, embora reconheça que essa abordagem não é aceita por todos os teólogos reformados.⁷ No fim do capítulo são apresentadas oito “normas estruturais que governam a igreja visível (p. 173, 174). Por fim, embora William Edgar já tenha falado sobre a igreja fundada por Schaeffer (p. 59, 60), agora vai aprofundar o surgimento e como se dá a vivência na International Presbyterian Church (p. 175).

Finalmente, chegamos ao último capítulo. O capítulo dez tem por título “Engajando o mundo”. Nele encontramos uma espécie de panorama dos temas que Schaeffer trabalhou em diversas obras. Contudo, novamente queremos destacar algo que William Edgar diz sobre Schaeffer. Segundo ele, Schaeffer “concorda que os filósofos não cristãos desde os gregos até pouco antes da modernidade tinham três coisas em comum: o racionalismo, o respeito pela racionalidade e o otimismo” (p. 191)⁸. Aqui Schaeffer parece ser um tanto ingênuo em acreditar que os filósofos do passado foram bem-sucedidos na apresentação de um campo de conhecimento unificado. Por isso que “Van Til

⁵ Esse livro foi lançado em 2019 pela Editora Monergismo: SCHAEFFER, Edith. *Aflição: um olhar compassivo sobre a realidade da dor e do sofrimento*. Brasília: Monergismo, 2019, 344 p.

⁶ VAN TIL, Cornelius. *The apologetic methodology of Francis Schaeffer*. Westminster Theological Seminary, 1974, p. 48s.

⁷ Jay Adams discorda desse ponto de vista de Schaeffer e de William Edgar. Ver: ADAMS, Jay. *De perdoado a perdoador: aprendendo a perdoar uns aos outros da forma de Deus*. Brasília: Monergismo, 2015, 220 p.

⁸ Para mais informações sobre como Schaeffer aborda o assunto, ver: SCHAEFFER, F. *Como viveremos?* São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 96s.

o acusa de não reconhecer a dialética perpétua do pensamento racionalista/irracionalista em cada época” (p. 191).⁹

Finalizamos afirmando que William Edgar fez um belíssimo trabalho, oferecendo-nos grande riqueza de detalhes, uma vez que foi testemunha ocular de muitas coisas que aqui estão registradas. A tradução de Neuza Batista da Silva foi muito eficiente, não nos deixando em dúvida sobre o sentido das frases. O livro também possui uma diagramação bem-feita, proporcionado uma leitura aprazível.

A Editora Cultura Cristã está de parabéns pelo excelente trabalho. Queremos recomendá-lo para todo estudante interessado em apologética e análise cultural. Certamente farão bem em lê-lo. Essa obra também será de grande ajuda para os iniciantes nos estudos acerca da vida de Francis Schaeffer. Contudo, até mesmo os mais experientes poderão se beneficiar da riqueza de detalhes oferecida pelo autor. A edição é apresentada sob o selo “Série Teólogos e a Vida Cristã”, que já conta com outros volumes em português.

⁹ Para mais informações, ver: VAN TIL, Cornelius. *The apologetic methodology of Francis Schaeffer*. Westminster Theological Seminary, 1974, p. 39ss.



RESENHA

Norval da Silva*

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o império**: o Reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2014. 177 p.

Atualmente há muitas perspectivas quando se tenta fazer uma análise de quem foi Jesus e de suas ênfases e propósitos. No livro *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial*, da editora Paulus, Richard Horsley faz uso dos estudos sociológicos como parâmetro de análise da vida e dos ensinamentos de Jesus.

Horsley é conhecido por sua abordagem social das Escrituras. Ele foi professor de artes liberais e religião na Universidade de Massachusetts, em Boston, até sua aposentadoria em 2007. Além do livro ora resenhado, é também autor de *Jesus e a Espiral da Violência*, da mesma editora.

O livro *Jesus e o Império* está dividido em cinco capítulos. Porém, o leitor não deve saltar a introdução. Lá já podemos perceber a linha adotada pelo autor e sua intenção, qual seja, desconstruir a ideia tradicional que se tem do Jesus histórico. Do início ao fim, sua hermenêutica é conduzida pelo pensamento ideológico de que Jesus foi um libertador à moda dos libertadores camponeses, cansados de pagar impostos aos tiranos, que arrebanhou um grupo de camponeses e produziu uma revolução para reverter a ordem social.

De certa forma, Horsley atribui aos americanos a leitura tradicional de um Jesus completamente religioso e que não se envolve nas questões políticas e sociais. A identidade ambígua dos Estados Unidos, porém, foi sacudida após o evento de 11 de setembro e, segundo o autor, já não se pode mais “ficar com essas representações domesticadas de Jesus” (p. 9). Para ele, a nação judaica como um todo reagiu à ocupação romana e seria muito difícil

* Mestre em exegese bíblica e linguística pelo Dallas Theological Seminary. Tradutor do Novo Testamento para uma língua indígena pela Agência Presbiteriana de Missões Transculturais (APMT). Aluno do STM-NT no CPAJ.

imaginar um Jesus alheio às ações do seu próprio povo. Segundo o autor, há quatro pressupostos que contribuem para uma análise do Jesus despolitizado: (1) O pressuposto ocidental de que a religião está separada da política e da economia. (2) A religião é uma esfera separada e pertence ao indivíduo. (3) A orientação científica dos acadêmicos. (4) Intérpretes eliminaram falas de Jesus, considerando inautêntico tudo o que parecesse embaraçoso. Ele então conclui que esses pressupostos são equivocados e revelam uma cosmovisão ocidental e moderna, longe da realidade cultural e histórica do Oriente Médio. Esses pressupostos são, porém, indefensáveis quando se trata da pesquisa e reconstrução históricas (p. 10). O autor defende a necessidade de que se olhe para Jesus a partir do contexto social, político e econômico da época. Ele afirma que “se queremos compreender o Jesus histórico num contexto histórico mais completo e adequado, precisamos, sem dúvida, conceber uma abordagem mais abrangente e relacional” (p. 15-16).

Ao afirmar: “Baseados num levantamento dos vários movimentos de resistência entre os galileus e os judeus, podemos começar a suspeitar que Jesus não era uma figura absolutamente rara” (p. 16), o autor prepara o terreno para o que será de fato a sua visão e metodologia. Para saber quem Jesus era, não devemos olhar para Jesus propriamente, mas para o contexto em que ele viveu. E aqui se encontra o primeiro perigo, pois Horsley comete o mesmo equívoco em que acusa os outros de terem caído, ou seja, deixar que o contexto em si determine o sentido das coisas. A lógica é mais ou menos a seguinte: se Jesus viveu em uma palestina ocupada onde a rebelião e insurgência contra o império eram as marcas do povo judeu, especialmente dos galileus, ele deve ter agido da mesma forma. Ele deve ter sido um guerrilheiro e revolucionário. Com esse pressuposto à mão, tudo o que Jesus disser terá que passar pelo filtro desse pensamento. Assim, o contexto é absoluto e o texto apenas um pretexto para o que se quer entender.

O capítulo 1 trata do surgimento e expansão do Império Romano. É uma análise de como a pequena vila fundada por Rômulo e Remo se tornou um grande império, derrotando impérios anteriores. Na visão do autor, o que motivou o império não foi apenas o domínio militar e político em si, mas a questão econômica, ou seja, dominar os outros para se beneficiar economicamente. Assim surgiu o populismo democrático (p. 23), uma nova forma de imperialismo. Essa nova ordem mundial que favorecia os romanos trazia desordem e miséria para os povos dominados (p. 24). A conquista sempre implicava em devastação do interior, queima de aldeias, pilhagem de cidades, morticínio e escravidão da população. Para manter os povos dominados cativos, os imperialistas usavam o terrorismo e a barbárie, com execuções públicas de qualquer um que se levantasse contra o império.

O capítulo 2 é uma análise das constantes revoltas perpetradas pelos galileus e judeus contra o imperialismo romano. Segundo o autor, esses dois povos

se destacavam entre os subjugados por sua rebeldia. Houve quatro revoltas principais. A primeira quando Herodes foi designado rei pelo império em 40 a.C. Muitos não o aceitaram e lançavam ataques de guerrilha que duraram três anos. A segunda foi em 4. d.C., no final do governo de Herodes. Durante a Páscoa ecoaram protestos em Jerusalém que produziram revoltas na zona rural e demais regiões da Palestina. A terceira foi a revolta generalizada de 66 d. C. Na ocasião a população atacou sumos sacerdotes e suas mansões. Essas ações culminaram com a destruição de Jerusalém e do templo em 70 d.C. Por fim, mesmo após a destruição de Jerusalém, revoltas e insurreições continuaram pelas mãos de Simão bar Kokhba, sessenta anos mais tarde (132-135 d.C.).

No capítulo 3 o autor chega de fato à sua tese principal: se considerarmos o contexto em que o Jesus histórico viveu, traçaremos um quadro bem diferente de quem ele é e do que ensinou. O autor inicia o capítulo fazendo uma crítica aos estudos tradicionais do Jesus histórico por buscarem analisar Jesus com base apenas em seus ditos, uma vez que os ditos são fragmentos artificiais que não podem se constituir em unidades de comunicação (p. 64). Ele tem razão ao afirmar que precisamos do contexto em que os ditos foram proferidos para entendermos a real significação do que foi dito. O restante do capítulo é uma apresentação de aspectos desse contexto histórico que são relevantes ao processo interpretativo do Jesus histórico nos evangelhos. Por exemplo, havia divisões de classes. De um lado, a elite composta por governantes, romanos e sacerdotes; do outro, o povo. Outro exemplo seriam as formas sociais de vida, moradia em aldeias e cidades, vida comunitária e agrária etc. O autor conclui que, considerando a natureza da comunicação e analisando os evangelhos com base nessa natureza, devemos imaginar o texto como enriquecido de sentido contextual, pleno e objetivo para comunidades específicas de fala hebraica. Para ele, por exemplo, o Evangelho de Marcos foi escrito para demonstrar aos cristãos como Jesus estabeleceu o Reino de Deus e se insurgiu contra o Império Romano ao propor a renovação de Israel (p. 85).

O capítulo 4 é o desenvolvimento da tese mencionada. Segundo o autor, ao anunciar a renovação de Israel, Jesus pronuncia a sentença sobre o império e sobre a liderança religiosa de Israel. Aqui, algumas de suas afirmações são exageradas e sua hermenêutica duvidosa. Ao analisar, por exemplo a expressão “filhos do Reino”, ele considera como uma referência aos líderes judaicos, o que me parece ser uma interpretação conveniente, uma vez que uma melhor opção contextual seria considerar como referência à nação de Israel de forma geral, ou pelo menos àqueles que rejeitavam Jesus como Messias, independentemente de serem parte da liderança religiosa ou não. Segundo ele, Mateus e Lucas, de fato, usam a expressão para se referir à nação como um todo, mas isso se deu somente após a destruição de Jerusalém. A fonte original usada por Mateus e Lucas, o hipotético documento Q, não trazia essa perspectiva. Não creio que haja dúvida da parte de qualquer estudioso de que

Jesus se contrapôs aos líderes de Israel. Os textos demonstram isso. Mas daí a afirmar que denunciar essa liderança e promover uma revolução social dos pobres era o propósito final de Jesus há uma longa distância!

Ainda outro caso curioso é sua análise da resposta de Jesus à pergunta se era lícito pagar imposto a César. Segundo o autor, todo mundo que ouviu a resposta de Jesus entendeu que sua resposta era “não, não se deve pagar imposto a César”. Ora, segundo o próprio autor, os fariseus eram os que defendiam essa tese. Então, se a resposta de Jesus confirmava a tese dos fariseus, por que cargas d’água esse segmento fez oposição tão ferrenha a Jesus? O natural seria interpretar que eles considerariam Jesus um aliado. Mais estranha ainda é a sua interpretação de que os exorcismos praticados por Jesus eram uma forma de derrotar o Império Romano (ver p. 108).

Outra interpretação não menos estranha é a sua análise do episódio dos demônios que entraram nos porcos e conseqüentemente se precipitaram no mar, em Marcos 5. Para ele, como o nome dos demônios era “legião”, isso significava a derrota dos soldados romanos por Jesus. E mais, que as pessoas que presenciaram o fato se lembrariam do episódio do Mar Vermelho, quando os exércitos de Faraó submergiram sob o poder de Deus. Muito estranha essa análise, para dizer o mínimo.

O quinto e último capítulo trata do conceito de aliança e o ideal de vida em comunidade e cooperação. Segundo o autor, a população estava oprimida, sobrecarregada de dívidas e as formas sociais fundamentais da família e da sociedade se desintegravam. Ele insiste que as possessões demoníacas eram representações da opressão romana e que ao expulsar esses demônios Jesus estava expulsando os romanos e suas “legiões” da terra de Israel. Para ele, cada história de cura não era uma cura individual, mas cura social das comunidades subsequentes (p. 120). O povo precisava ser renovado. E para essa renovação, segundo o autor, a cooperação comunitária era a chave. Por fim, essa renovação comunitária passa obrigatoriamente pela resolução de conflitos econômicos e sociais da comunidade. Aqui o leitor perceberá uma linguagem muito semelhante à dos proponentes da Teologia da Libertação. Em momento algum o autor aborda a necessidade do povo de Israel como sendo espiritual. Para ele, o problema do povo não é com Deus e sim com as estruturas opressoras. Pecado, se há, é pecado em esfera totalmente social e foi para isso que Jesus veio, para libertar o povo simples da opressão, para fazer uma revolução social. Isso fica evidente quando ele afirma que a promessa de Jesus “e no futuro, a vida eterna” é uma observação sem importância (ver p. 135).

Uma observação necessária a se fazer é quanto à hermenêutica do autor e seus pressupostos. Como para ele os aspectos sociais e econômicos são os problemas reais da nação de Israel, toda a leitura que ele faz dos evangelhos não apenas é influenciada por esses pressupostos, mas determinada por eles. Ele se tornou prisioneiro de sua cosmovisão. O texto não o desafia, corrige

ou questiona como deveria fazer em um processo hermenêutico normal. É fato que todos nós nos aproximamos do texto com pressupostos. Porém, até que ponto esses pressupostos determinam o sentido intentado pelo autor é algo com que precisamos ter cuidado.





EXCELÊNCIA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS

**CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO
ANDREW JUMPER**

Venha estudar conosco!

Cursos modulares, corpo docente pós-graduado, convênio com instituições internacionais, biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes, acervo bibliográfico atualizado e informatizado.

EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)

Cursos anuais totalmente online que visam à instrução e ao aperfeiçoamento bíblico-teológico de pastores e crentes que possuam graduação em qualquer área. São eles: Estudos em Teologia Sistemática, Estudos em Teologia Bíblica, Estudos em Teologia Aplicada e Estudos em Missões.

REVITALIZAÇÃO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS (RMI)

O RMI objetiva capacitar pastores e líderes na condução do processo de restauração do ministério pastoral, da oração e da expansão da igreja por meio de missões, usando ferramentas bíblico-teológicas e de outras áreas das ciências.

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>



Editoração eletrônica
Libro Comunicação