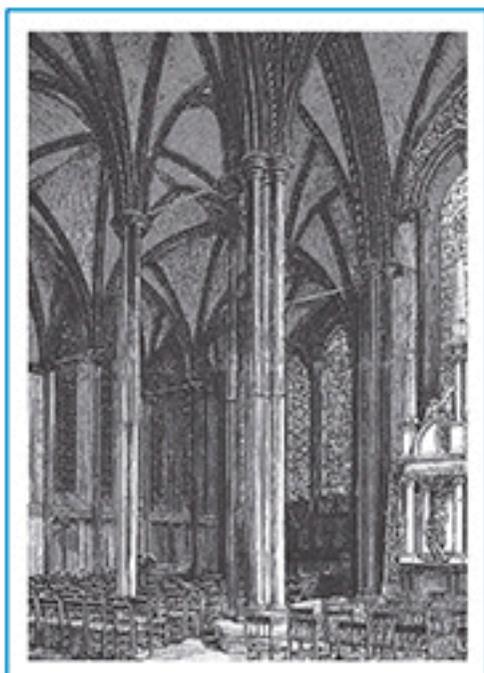


# fides reformata

Volume XVII • Número 1 • 2012



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE  
*Diretor-Presidente* Hesio Cesar de Souza Maciel

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER  
*Diretor* Davi Charles Gomes

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., 16<sup>th</sup> Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com), [www.atla.com](http://www.atla.com).

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

*Editores Acadêmicos*  
Augustus Nicodemus Lopes  
Alderi Souza de Matos

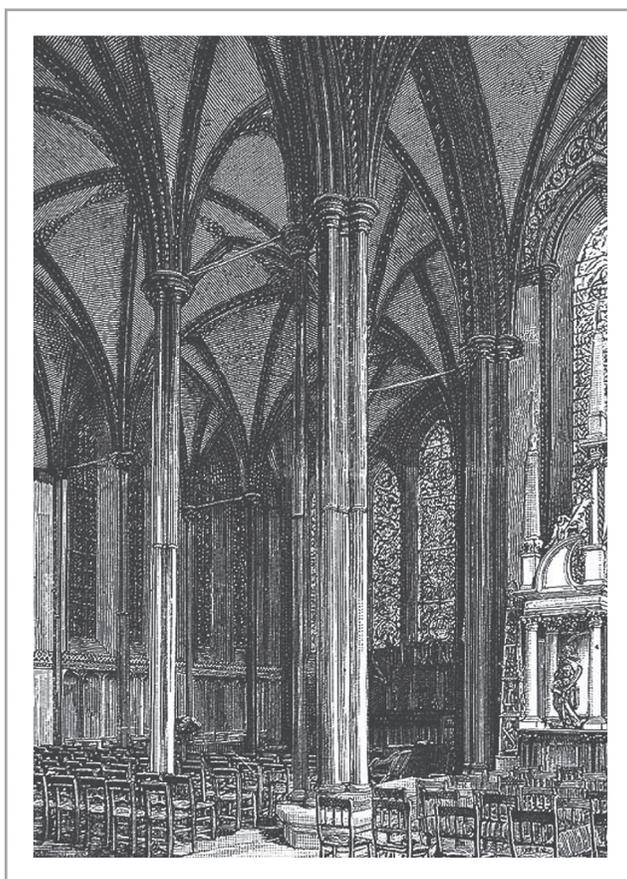
*Revisão*  
Alderi Souza de Matos

*Editoração*  
Libro Comunicação

*Capa*  
Rubens Lima

# fides reformata

Volume XVII • Número 1 • 2012



**Igreja Presbiteriana do Brasil - IPB**  
Junta de Educação Teológica - JET  
Instituto Presbiteriano Mackenzie

## **CONSELHO EDITORIAL**

Alderí Souza de Matos  
Augustus Nicodemus Lopes  
Davi Charles Gomes  
F. Solano Portela Neto  
Hermisten Maia Pereira da Costa  
João Alves dos Santos  
Ludgero Bonilha Morais  
Mauro Fernando Meister  
Tarcízio José de Freitas Carvalho  
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, 44 – Vila Buarque  
São Paulo – SP – 01221-040  
Tel.: (11) 2114-8759  
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

## **ENDEREÇO PARA PERMUTA**

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

## EDITORIAL

A presente edição da *Fides Reformata* traz artigos somente de professores residentes e visitantes do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Desta feita, a ênfase temática recaiu sobre a área de estudos bíblicos.

Tenho o privilégio de abrir este número com um artigo sobre os evangelhos intitulado *Por Que Não Aceitamos os Evangelhos Apócrifos*. Nele, procuro mostrar as razões pelas quais a igreja cristã historicamente tem rejeitado esses evangelhos. O artigo define o termo “evangelho” e apresenta uma classificação dos evangelhos em canônicos e apócrifos, após fornecer uma descrição de cada grupo. O foco do artigo é a atitude da igreja apostólica para com os evangelhos apócrifos e as razões para a sua crescente aceitação em círculos liberais na busca do Jesus histórico. Dois evangelhos apócrifos recebem maior atenção, os evangelhos de Judas e de Tomé. Após uma análise dos mesmos, o artigo resume os motivos pelos quais eles e os demais apócrifos sempre foram rejeitados pela igreja.

Héber Campos oferece uma análise penetrante do arminianismo no artigo *A Graça Preveniente na Tradição Arminiana/Wesleyana*. Esse artigo é apenas a primeira parte da abordagem que Dr. Heber faz ao tema. Ele começa argumentando sobre a importância da doutrina da graça preveniente para o arminianismo, analisa a fundamentação filosófica e teológica desse conceito e aponta para a saída que o sistema arminiano usou para se ver livre das acusações de sinergismo provenientes do calvinismo: a graça preveniente é uma espécie de via média para fugir tanto do pelagianismo como do calvinismo. O artigo é extremamente esclarecedor.

O artigo *The Meaning of “Mystery” in Romans 11:25*, escrito por Daniel Santos, cumpre nosso alvo de ter um artigo em inglês a cada número. Dr. Daniel investiga o significado da palavra “mistério” no argumento de Paulo em Romanos 11.25. O principal objetivo do autor é demonstrar a importância de se avaliar a estrutura retórica do contexto argumentativo antes de se decidir quanto ao significado de palavras-chave como “mistério”. Após analisar o fluxo do argumento em Romanos 9 a 11, o Dr. Daniel apresenta uma proposta de estrutura retórica de Romanos 11.25-26 que se conecta com a estrutura maior e, finalmente, apresenta uma proposta para o significado do termo “mistério”.

Wilson Santana Silva contribui neste número com um artigo sobre *As Matrizes Acadêmicas do Pensamento Brasileiro: Comte e Marx*. Nesse trabalho, o Dr. Wilson apresenta o estabelecimento do positivismo e do marxismo no Brasil como “ações políticas” que por sua vez produziram duas abordagens teóricas, o positivismo e o materialismo histórico, que vieram a ser amplamente utilizadas nos centros acadêmicos do nosso país para a compreensão dos processos históricos de diversas sociedades. O artigo nos permite entender a

*raison d'être* da predominância de uma leitura marxista da realidade na academia brasileira.

A passagem bastante conhecida de Gênesis 50.20, “vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem”, é revisitada por Mauro Fernando Meister no artigo *Deus Tornou o Mal em Bem? Uma Avaliação da Tradução de Gênesis 50.20*. O autor procura mostrar, usando Gênesis 50.20 como estudo de caso, como as tendências teológicas afetam a tradução das Escrituras. De acordo com o Dr. Mauro, muitas traduções têm uma forte orientação teológica que prepondera sobre o sentido natural do texto, seguindo tendências teológicas, e assim não podem ser consideradas teologicamente neutras. E isto quer a tradução do texto bíblico seja feita por um indivíduo ou por uma equipe de tradutores.

Valdeci Santos encerra este número com o texto *O Que é e Como Fazer “Revisão da Literatura” na Pesquisa Teológica*. Aqui, ele mapeia as etapas do processo de pesquisa acadêmica, tais como a determinação da problemática do estudo, o levantamento da bibliografia relacionada ao tema do estudo, a leitura e documentação da bibliografia selecionada, o processamento dos dados encontrados, a formulação lógica dos argumentos e, finalmente, a redação do texto. Esse excelente artigo deve ser lido por todos aqueles envolvidos em pesquisa e na produção de textos teológicos acadêmicos.

Na seção de resenhas, a conhecida e consagrada *Apologética Cristã* de Cornelius Van Til, recém-publicada pela Editora Cultura Cristã, é avaliada por José Carlos Piacente Júnior. João Paulo Thomaz de Aquino analisa o livro de Gilbert Meilaender, *Bioética: Uma Perspectiva Cristã*, obra da editora Vida Nova lançada em 2009 e que tem se tornado uma referência no assunto. Vlademir Hernandes nos oferece suas avaliações da obra *O Ministério Pastoral Segundo a Bíblia*, organizada por John Armstrong. Finalmente, Gladston Cunha analisa *O Discípulo Radical*, último livro de John Stott.

Portanto, este número é bastante rico e amplo, tratando de assuntos relevantes e esclarecedores. É mais uma edição da *Fides Reformata* que promove a fé cristã reformada em seu viés acadêmico-teológico.

Boa leitura!

Dr. Augustus Nicodemus Lopes  
Editor

# SUMÁRIO

## ARTIGOS

### **POR QUE NÃO ACEITAMOS OS EVANGELHOS APÓCRIFOS**

*Augustus Nicodemus Lopes*..... 9

### **A GRAÇA PREVENIENTE NA TRADIÇÃO ARMINIANA/WESLEYANA (PARTE 1)**

*Heber Carlos de Campos*..... 25

### **THE MEANING OF MYSTERY IN ROMANS 11:25**

*Daniel Santos*..... 45

### **AS MATRIZES ACADÊMICAS DO PENSAMENTO BRASILEIRO: COMTE E MARX**

*Wilson Santana Silva*..... 61

### **DEUS TORNOU O MAL EM BEM? UMA AVALIAÇÃO DA TRADIÇÃO DE GÊNESIS 50.20**

*Mauro Fernando Meister*..... 79

### **O QUE É E COMO FAZER “REVISÃO DA LITERATURA” NA PESQUISA TEOLÓGICA**

*Valdeci Santos*..... 89

## RESENHAS

### **APOLOGÉTICA CRISTÁ (CORNELIUS VAN TIL)**

*José Carlos Piacente Júnior*..... 105

### **BIOÉTICA: UMA PERSPECTIVA CRISTÁ (GILBERT MEILAENDER)**

*João Paulo Thomaz de Aquino*..... 111

### **O MINISTÉRIO PASTORAL SEGUNDO A BÍBLIA (JOHN ARMSTRONG)**

*Vladimir Hernandez*..... 117

### **O DISCÍPULO RADICAL (JOHN STOTT)**

*Gladston Cunha*..... 121



## POR QUE NÃO ACEITAMOS OS EVANGELHOS APÓCRIFOS

*Augustus Nicodemus Lopes\**

### RESUMO

Este artigo procura mostrar as razões pelas quais a igreja cristã historicamente tem rejeitado os evangelhos apócrifos. Após a definição do termo “evangelho”, documenta-se sua aplicação a determinado gênero literário surgido no século I e os requisitos para que fossem aceitos como inspirados pela igreja. Segue-se uma classificação dos evangelhos em canônicos e apócrifos e uma descrição de cada grupo, com destaque para os apócrifos. Documenta-se em seguida a atitude da igreja apostólica para com os evangelhos apócrifos e as razões para a sua crescente aceitação em círculos liberais na busca do Jesus histórico. Após um olhar mais atento para os evangelhos de Judas e de Tomé vem a conclusão, na qual se resumem os motivos pelos quais esses evangelhos e os demais apócrifos sempre foram rejeitados pela igreja.

### PALAVRAS-CHAVE

Evangelhos; Evangelhos apócrifos; Evangelhos canônicos; Gnósticos; Evangelho de Judas; Evangelho de Tomé; Liberalismo.

### INTRODUÇÃO

“Evangelho” é a tradução para o português da palavra grega εὐαγγέλιον, “boas novas”,<sup>1</sup> usada a princípio no Novo Testamento para se referir ao conteúdo

---

\* O autor é mestre em Novo Testamento e doutor em Hermenêutica e Estudos Bíblicos. É professor de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

<sup>1</sup> Cf. FRIBERG, Barbara e Timothy. *Analytical lexicon to the Greek New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker, 2004. Versão eletrônica. THAYER, Joseph Henry (trad.). *A Greek-English lexicon of the New Testament*. International Bible Translators, 2000. Versão eletrônica.

da mensagem de Jesus Cristo e dos seus apóstolos.<sup>2</sup> Posteriormente, a palavra veio a se referir a um gênero literário específico que nasceu com o cristianismo no século I.<sup>3</sup> “Evangelho”, no singular, foi usado pelos Pais Apostólicos mais antigos para se referir tanto a um evangelho individual quanto a uma coleção deles.<sup>4</sup> O termo “evangelhos” (plural) só passou a ser usado em meados do século II. Justino Mártir faz referência às “memórias compostas pelos apóstolos que são chamadas de ‘evangelhos’”.<sup>5</sup> Lembremos que o cristianismo, em termos culturais, ocasionou o surgimento de gêneros literários como epístolas e evangelhos.<sup>6</sup>

Esse novo gênero literário que veio a ser chamado de “evangelho” tinha algumas características distintas. Incluía obras escritas por autores cristãos entre o século I e o século IV que giravam em torno da pessoa de Cristo, sua obra e seus ensinamentos. Essas obras reivindicavam autoria apostólica ou de algum outro personagem conhecido da tradição cristã. Reivindicavam também que seu conteúdo remontava ao próprio Jesus.<sup>7</sup>

Existem centenas de “evangelhos” conhecidos. Alguns são apenas mencionados na literatura dos Pais da Igreja e deles não temos qualquer amostra do conteúdo. Outros sobreviveram em fragmentos ou reproduzidos parcialmente em outras obras, como, por exemplo, o Evangelho dos Hebreus, o Evangelho dos Ebionitas (ou dos Doze Apóstolos), o Evangelho dos Egípcios, o Evangelho Desconhecido e o Evangelho de Pedro, para mencionar alguns. Já outros sobreviveram em cópias completas ou quase completas, como os Evangelhos de Mateus, de Marcos, de Lucas e de João; o Evangelho de Tomé; o Evangelho de Judas; o Evangelho de Nicodemos; o Proto-Evangelho de Tiago; o Evangelho de Tomé, o Israelita; o Livro da Infância do Salvador; a História de José, o Carpinteiro; o Evangelho Árabe da Infância; a História de José e

<sup>2</sup> Cf. Mt 4.23; 9.35; 11.5; Mc 1.14; 16.15; Lc 3.18; At 11.20 *et alii*.

<sup>3</sup> Provavelmente é neste sentido que o termo é usado por Marcos no início de sua obra a fim de descrevê-la. Cf. Mc 1.1: “Princípio do *evangelho* de Jesus Cristo”. Para alguns, Marcos é o originador deste uso do termo. Ver uma defesa deste ponto em: CHARPENTIER, Etienne. *How to read the New Testament*. New York: Crossroad, 1982, p. 18.

<sup>4</sup> Cf. *Didaquê* 8.2; *Carta de Inácio à Igreja de Filadélfia*, 8.2.

<sup>5</sup> Cf. *Primeira Apologia*, 66. Ver ainda: WOOD, D. R. W. & MARSHALL, I. H. *New Bible dictionary*. 3rd ed. Leicester, England; Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1996, p. 427.

<sup>6</sup> Cf. ALAND, Barbara et al. *The earliest gospels: the origins and transmission of the earliest Christian gospels – the contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P*. Londres; Nova York: T. & T. Clark International, c2004, p. 4.

<sup>7</sup> Para evangelho como gênero literário, ver: GUTHRIE, Donald. *New Testament introduction*. Downers Grove: Intervarsity Press, 1970, p. 13-14; GUNDRY, Robert. *Mark: A commentary on his apology for the cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992, p. 1049-1051; MOFFAT, James. *An introduction to the literature of the New Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1933, p. 44-46; BITTENCOURT, B. P. *A forma dos evangelhos e a problemática dos sinóticos*. São Paulo: Metodista, 1969.

Azenate; o Evangelho Pseudo-Mateus da Infância; a Descida de Cristo ao Inferno; o Evangelho de Bartolomeu e o Evangelho de Valentino, entre outros.<sup>8</sup> Esses evangelhos são tradicionalmente classificados em canônicos e apócrifos.

## 1. EVANGELHOS CANÔNICOS

Nessa primeira categoria se enquadram somente quatro evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João. Conforme a tradição patrística e da igreja em geral, eles foram escritos no século I pelos apóstolos de Jesus Cristo ou alguém do círculo apostólico. Marcos teria sido o primeiro a ser escrito, no início da década de 60, por João Marcos, que, segundo a tradição, registrou o testemunho ocular de Simão Pedro. Ele escreveu aos cristãos de Roma para ajudá-los e fortalecê-los diante das perseguições.<sup>9</sup>

Mateus teria sido escrito em meados da década de 60 por Mateus, o publicano apóstolo, para evangelizar os judeus, a partir do seu testemunho ocular e talvez usando o Evangelho de Marcos como base para a estrutura da narrativa.<sup>10</sup> Lucas foi escrito pelo médico gentio Lucas, convertido ao cristianismo, que foi companheiro de viagem de Paulo e que frequentava o círculo apostólico. Ele teria produzido esse evangelho pelo final da década de 60, a partir de pesquisa que fez da tradição oral e escrita que remontava aos próprios apóstolos. Seu objetivo, conforme declaração no início da obra Lucas-Atos, era firmar na fé um nobre romano chamado Teófilo.<sup>11</sup> Já o Evangelho de João teria sido

<sup>8</sup> Para uma introdução aos evangelhos apócrifos, ver: FOSTER, Paul. *The apocryphal gospels: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2009; KOESTER, Helmut. Apocryphal and canonical gospels. *Harvard Theological Review* 73, no 1-2, Jan-Apr 1980, p. 105-130; CERFAUX, Lucien. *The Four Gospels, an historical introduction: the oral tradition; Matthew, Mark, Luke and John; the apocryphal gospels*. Westminster, MD: Newman Press, 1960; EVANS, Craig A. *Images of Christ in the canonical and apocryphal gospels*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. Em português temos várias obras que adotam diferentes abordagens ao assunto. Cf. FARIA, Jacir de Freitas. *Apócrifos aberrantes, complementares e cristianismos alternativos – poder e heresias!:* introdução crítica e histórica à bíblia apócrifa do segundo testamento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009; MORALDI, Luigi. *Evangelhos apócrifos*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1999; MAIA, Márcia. *Evangelhos gnósticos*. São Paulo: Mercuryo, 1992; PIÑERO, Antonio. *O outro Jesus segundo os evangelhos apócrifos*. São Paulo: Paulus, 2002. Para o texto em português de vários desses evangelhos, ver: *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 429-706; *Fragmentos dos evangelhos apócrifos*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

<sup>9</sup> Sobre Marcos, ver: GRASSMICK, John D. “Mark”. In: WALVOORD, J. F., ZUCK, R. B., & Dallas Theological Seminary. *The Bible knowledge commentary: An exposition of the Scriptures*. Wheaton: Victor Books, 1983-c1985; BURDICK, Donald W. “Mark”. In: PFEIFFER, Charles F.: *The Wycliffe Bible Commentary: Old Testament*. Chicago: Moody Press, 1962.

<sup>10</sup> Sobre Mateus, ver: HENDRIKSEN, William. *Mateus*. Vols. 1 e 2. *Comentários do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

<sup>11</sup> Sobre Lucas, ver: HENDRIKSEN, William. *Exposition of the Gospel according to Luke*. *New Testament Commentary*. Grand Rapids: Baker, 1978.

escrito pelo apóstolo amado por volta da década de 70 ou 80, aparentemente com vários objetivos, entre eles combater o crescimento do gnosticismo incipiente da época. João escreve a partir de seu testemunho ocular, a partir do seu entendimento acerca da pessoa e da obra de Cristo.<sup>12</sup>

Esses quatro evangelhos cedo foram reconhecidos pela igreja cristã nascente como inspirados por Deus e autoritativos, como Escritura Sagrada, visto que seus autores foram os apóstolos, a quem Jesus havia prometido o Espírito Santo para os guiar em toda a verdade (Jo 16.13; 14.26). Assim, eles apareceram em listas importantes dos livros recebidos como canônicos pela igreja, como o Cânon Muratoriano (170 d.C.), a lista de Eusébio de Cesareia (260-340) e a lista de Atanásio (367).<sup>13</sup>

Os demais evangelhos, chamados de apócrifos, implicitamente reconhecem a validade do critério canônico da apostolicidade, ao também reivindicarem para si a autoria apostólica ou de alguém relacionado com os apóstolos.<sup>14</sup> Além disto, especialmente os evangelhos oriundos de comunidades gnósticas reivindicam o conhecimento de segredos que não foram revelados aos apóstolos e que vieram como uma revelação posterior, como veremos em seguida.

## 2. EVANGELHOS APÓCRIFOS

O nome vem do grego ἀπόκρυφος, “oculto”, “secreto”.<sup>15</sup> Eles foram escritos por várias razões. De acordo com Farkasfalvy,

As motivações para a produção destas novas obras foram muitas e em número crescente: devoção, satisfação da curiosidade, apoio para necessidades doutrinárias, inovações, novas tendências, a influência de vários grupos eclesiais, alguns dos quais dentro da corrente principal do cristianismo, outros se apartando e se isolando. Disputas doutrinárias, comunidades que se dividiam e práticas aberrantes demandavam a produção adicional de mais “escrituras sagradas”.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Sobre João, ver: HENDRIKSEN, William. *Exposition of the Gospel according to John. New Testament Commentary*. Grand Rapids: Baker, 1981.

<sup>13</sup> Sobre a canonicidade dos evangelhos e a história de seu reconhecimento pela igreja, consultar: HARRIS, Laird. *Inspiração e canonicidade da Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004; COMFORT, Philip W. *A origem da Bíblia*. São Paulo: CPAD, 1998; CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

<sup>14</sup> Segundo Zilles, os apócrifos se apresentam “como textos canônicos reivindicando uma autoridade igual aos do cânon... apresentam-se como se pertencendo ao cânon das Sagradas Escrituras, trazendo, para isto, o nome de algum autor que poderia ser considerado como inspirado.” Cf. ZILLES, Urbano. *Evangelhos apócrifos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 9-10.

<sup>15</sup> Cf. FRIBERG, ἀπόκρυφος.

<sup>16</sup> FARKASFALVY, Denis. *Inspiration & interpretation: a theological introduction to Sacred Scripture*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010, p. 50.

Esses evangelhos são geralmente classificados em narrativas da infância de Jesus, narrativas da vida e da paixão de Jesus, coleção de ditos de Jesus e diálogos de Jesus.<sup>17</sup>

As narrativas da infância mais conhecidas são o Proto-Evangelho de Tiago; o Evangelho de Tomé, o Israelita; o Livro da Infância do Salvador; a História de José, o Carpinteiro; o Evangelho Árabe da Infância; a História de José e Azenate e o Evangelho Pseudo-Mateus da Infância.<sup>18</sup> Entre as narrativas da vida ou paixão de Cristo mais importantes se destacam o Evangelho de Pedro, o Evangelho de Nicodemos, o Evangelho dos Nazarenos, o Evangelho dos Hebreus, o Evangelho dos Ebionitas e o Evangelho de Gamaliel.<sup>19</sup>

Existem apenas dois que se enquadram na categoria de coleção de ditos de Jesus, o Evangelho de Tomé – que será analisado mais adiante neste artigo – e o suposto documento Q (*Quelle*, “fonte” em alemão), de cuja existência não se tem prova concreta.<sup>20</sup> Na categoria de diálogos de Jesus com outras pessoas e revelações que ele fez em secreto mencionamos o Diálogo com o Salvador e o Evangelho de Bartolomeu.

Essas obras são chamadas de evangelhos apócrifos porque não são consideradas genuínas, produzidas pelos apóstolos ou pelos autores cujos nomes

<sup>17</sup> Traduções para o inglês dos textos dos evangelhos apócrifos podem ser encontradas nestas obras clássicas: JONES, Jeremiah. *A new and full method of settling the canonical authority of the New Testament*. 2 vols. Londres: J. Clark and R. Hett, 1726; HONE, William (ed.). *The Apocryphal New Testament, being all the Gospels, Epistles, and other Pieces now extant, attributed in the first four Centuries to Jesus Christ, his Apostles, and their Companions, and not included in the New Testament by its Compilers. Translated from the original Tongues, and now first collected into one Volume*. Londres: William Hone, Ludgate Hill, 1820; JAMES, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragments Newly Translated*. Oxford: Clarendon, 1924, 1953 e 1975; SCHNEEMELCHER, Wilhelm; HENNECKE, Edgar et al. (eds.). *New Testament apocrypha*. 2 vols. Londres: Lutterworth, 1963, 1965; ELLIOT, James K. (ed.). *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian literature in an English translation*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993; ELLIOT, James K. (ed.). *The Apocryphal Jesus: Legends of the early church*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

<sup>18</sup> Ver os textos em português de alguns desses evangelhos da infância de Jesus em *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos*, p. 429-516.

<sup>19</sup> O texto de alguns destes estão traduzidos para o português em *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos*, p. 517-706.

<sup>20</sup> O “documento Q” é uma hipótese levantada por alguns estudiosos para explicar a origem de alguns dos ditos de Jesus que aparecem em Marcos e Lucas, mas não em Mateus. Sua existência continua sendo motivo de especulação. Para uma posição favorável, ver, por exemplo, MACK, Burton L. *O evangelho perdido: O livro de Q e suas origens cristãs*. Rio de Janeiro: Imago, 1994; THOMAS, Robert L.; FARNELL, F. David. *The Jesus crisis: the inroads of historical criticism into evangelical scholarship*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1998, p. 136-140. Para uma posição contrária, ver o capítulo “Adieu to Q” [“Adeus a Q”] em EDWARDS, James R. *The Hebrew Gospel and the development of the synoptic tradition*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

as encabeçam. Além disso, a grande maioria delas pretende transmitir um conhecimento esotérico, oculto, além daquele conhecimento dos apóstolos. Em grande parte, esses evangelhos foram escritos por autores gnósticos com o propósito de difundirem as suas idéias no meio da igreja, usando para isso a autoridade dos evangelhos canônicos e dos apóstolos. Alguns deles foram encontrados no século passado em Nag Hammadi, no norte do Egito.<sup>21</sup>

O Proto-Evangelho de Tiago, por exemplo, escrito no século II, que descreve o nascimento e a infância de Jesus e a juventude da Virgem Maria, é tipicamente uma tentativa de satisfazer a curiosidade popular em torno de coisas não mencionadas nos evangelhos canônicos. A teologia desse “evangelho” é a de um docetismo popular: Jesus tem um corpo não sujeito às leis do espaço e do tempo. O escrito não tem valor como fonte histórica sobre Jesus.<sup>22</sup> De acordo com Bernheim, “é a primeira obra cristã para a glória da virgem Maria... defende a virgindade perpétua de Maria”.<sup>23</sup>

Outro exemplo é o Evangelho da Verdade. Esse não é um evangelho no sentido costumeiro da palavra; é antes uma meditação, uma espécie de sermão sobre a redenção pelo conhecimento (gnosis) de Deus. É atribuído ao gnóstico Valentino, que viveu em meados do século II e, por conseguinte, não ajuda em nada a pesquisa sobre o Jesus histórico.<sup>24</sup> Na mesma linha vai o Evangelho de Filipe, escrito antes de 350 a.D. É, evidentemente, uma compilação de materiais mais antigos. O texto causou certo sensacionalismo quando da sua publicação, porque sugere uma relação amorosa entre Jesus e Maria Madalena.<sup>25</sup> O Evangelho de Pedro – preservado num fragmento que se conservou – descreve o processo contra Jesus, sua execução e sua ressurreição. Sua cristologia é a do docetismo: aquele que sofre e morre é apenas uma aparição do verdadeiro Jesus, que é divino e por isso não pode sofrer e morrer. Conforme esse evangelho, o corpo de Jesus se volatiliza na cruz antes de subir ao céu.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Ver o tratamento dado aos evangelhos apócrifos como “evangelhos gnósticos” em MAIA, *Evangelhos gnósticos*; PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2006. Para uma visão crítica do ponto de vista conservador, ver BOCK, Darrell. *Os evangelhos perdidos: A verdade por trás dos textos que não entraram na Bíblia*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2007.

<sup>22</sup> Cf. ZILLES, *Evangelhos apócrifos*, p. 23-24.

<sup>23</sup> BERNHEIM, Pierre-Antoine. *Tiago, irmão de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 29-30.

<sup>24</sup> Cf. LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 295-313.

<sup>25</sup> Ver o texto em português deste evangelho em *Apócrifos e pseudo-epígrafos*, p. 607-624. Para uma análise crítica, ver: LELOUP, Jean-Yves (tradutor). *The Gospel of Philip: Jesus, Mary Magdalene, and the gnosis of sacred union*. Rochester, VT: Bear & Co, 2004; FOSTER, Paul. *The Gospel of Philip*. In: *The Non-Canonical Gospels*. Londres; New York: T & T Clark, 2008, p. 68-83.

<sup>26</sup> Ver o texto do Evangelho de Pedro em *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos*, p.581-586. Para mais informações sobre este apócrifo, ver: CROSSAN, John Dominic. *The Gospel of Peter and the canonical gospels*. In: *Evangelium nach Petrus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007, p. 117-134.

É preciso dizer que existem vários destes evangelhos apócrifos que foram compostos por autores cristãos desconhecidos, não gnósticos, e que aparentam refletir um tipo de cristianismo popular marginal. A maior parte deles pretende suprir a falta de informação histórica nos evangelhos canônicos, fornecendo detalhes sobre a infância de Jesus, diálogos dele com os apóstolos, informações sobre Maria e demais personagens que aparecem nos evangelhos tradicionais. Em alguns casos, parece que foram escritos para defender doutrinas não apostólicas e que estavam começando a ganhar corpo dentro do cristianismo, como, por exemplo, o conceito de que Maria é mãe de Deus e medianeira. Conforme já vimos, o Proto-Evangelho de Tiago, já no século III, explica porque Maria foi a escolhida: por sua virgindade e santidade, e a defende como mãe de Deus e medianeira. O tema real deste apócrifo é a natividade de Maria. Ele reconta e altera as narrativas da natividade de Jesus encontradas nos canônicos e acrescenta informações como a viuvez de José e os filhos que tinha antes de casar com Maria. Inclui lendas e fábulas e muitas histórias extracanônicas.<sup>27</sup>

Alguns dos evangelhos apócrifos contêm exemplos morais não recomendáveis. Por exemplo, o Evangelho de Tomé, o Israelita, narra diversos episódios em que o menino Jesus amaldiçoa e mata quem fica em seu caminho: “De outra feita, ele andava em meio ao povo e um rapaz que vinha correndo esbarrou em suas costas. Irritado, Jesus lhe disse, ‘Não prosseguirás teu caminho’. E imediatamente o rapaz caiu morto” (IV.1). Mais adiante se narra o que aconteceu com pessoas que criticavam o menino Jesus: “e no mesmo instante, aqueles que haviam falado mal dele ficaram cegos” (V.1).

Quase todos os apócrifos são recheados de histórias lendárias e ingênuas, como o Evangelho de Nicodemos, que narra como José de Arimateia, Nicodemos e os guardas do sepulcro se tornaram testemunhas da ressurreição de Jesus. Esse evangelho evidentemente foi escrito por cristãos para provar que Jesus morreu de forma injusta e que ressuscitou dos mortos conforme o testemunho de pessoas como José de Arimateia, os guardas do sepulcro, etc. É um livro cheio de lendas, fantasias e histórias fantásticas.<sup>28</sup>

Os evangelhos apócrifos usaram diversas fontes em sua composição: o Antigo Testamento, os próprios evangelhos canônicos e as cartas de Paulo. Usaram também tradições cristãs extracanônicas, de origem desconhecida, e suas próprias idéias e conceitos. Um bom exemplo é o Evangelho de Nicodemos já mencionado no parágrafo anterior. A obra baseia-se nos sinóticos e em João. O autor conhece o livro de Atos e os escritos de Paulo, além do Antigo Testamento. Quando se vale dos relatos dos evangelhos canônicos, quase sempre reconta a história alterando-a e entremeando-a com lendas, fábulas e

<sup>27</sup> Cf. *Apócrifos e Pseudo-Epígrafos*, p. 519-530.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 531-549.

informações extracanônicas de origem desconhecida. Essa característica de contar novamente a história bíblica de maneira adulterada é comum em todos os tipos de apócrifos do Antigo e do Novo Testamento.<sup>29</sup>

### 3. A ATITUDE DA IGREJA PARA COM OS EVANGELHOS APÓCRIFOS

No período pós-apostólico, alguns desses evangelhos chegaram a ser recebidos por um tempo, como leitura proveitosa, como o Evangelho de Pedro.<sup>30</sup> Serapião, bispo de Antioquia, a princípio recomendou este evangelho em 191 d.C. Mais tarde, o próprio Serapião reconheceu que a obra tem elementos estranhos e a desautorizou:

Pois nós, irmãos, recebemos Pedro e os demais apóstolos como o próprio Cristo. Mas aqueles escritos que são falsamente inscritos com seu nome, nós, como pessoas experientes, rejeitamos, sabendo que tais escritos não nos foram entregues por ele. Quando, na verdade, eu vim ver vocês, eu supunha que todos estes escritos estavam de acordo com a fé ortodoxa, e, embora eu não tivesse lido o Evangelho escrito sob o nome de Pedro, que foi trazido a mim por eles [os gnósticos], eu disse: Se essa é a única coisa que ameaça produzir mal-estar entre vocês, que seja lida, então. Mas, agora que eu percebi, pelo que me foi dito, que a mente deles estava secretamente acariciando alguma heresia, envidarei toda a pressa para chegar até vocês de novo.<sup>31</sup>

Talvez Serapião tenha se escandalizado com passagens deste apócrifo que revelam a heresia gnóstica, como a parte em que diz que na cruz, após clamar “por que me desamparaste?”, Jesus “volatilizou-se e subiu ao céu” (V.19), uma clara referência ao ensinamento gnóstico de que Jesus não tinha um corpo físico real.

Aqui cabe-nos mencionar o testemunho de Eusébio em sua *História Eclesiástica*, ao falar dos Evangelhos de Pedro, Tomé e Matias:

Nenhum desses livros tem sido considerado digno de menção em qualquer obra de membros de gerações sucessivas de homens da Igreja. A fraseologia deles difere daquela dos apóstolos; e opinião e a tendência de seu conteúdo são muito dissonantes da verdadeira ortodoxia e claramente mostram que são falsificações de heréticos. Por essa razão, esse grupo de escritos não deve ser considerado entre os livros classificados como não autênticos, mas deveriam ser totalmente rejeitados como obras ímpias.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid., p. 581-585.

<sup>31</sup> “Fragmentos de Serapião, bispo de Antioquia”. Disponível em: <http://www.earlychristianwritings.com/text/serapion.html>. Acesso em: 18/11/2011.

<sup>32</sup> EUSÉBIO DE CESAREIA, *História eclesiástica*, 3.25.6,7.

Os evangelhos apócrifos continuaram a ser lidos mesmo após o século II, quando nenhum outro evangelho era reconhecido como normativo a não ser estes que agora constam no cânon. À medida que o poder da igreja crescia, os evangelhos apócrifos foram desaparecendo, embora a leitura deles nunca tenha cessado inteiramente durante a Idade Média.<sup>33</sup> Sua popularidade e influência podem ser vistas nos relevos de sarcófagos da Europa ocidental durante a Idade Média, nos vitrais de igrejas e catedrais daquele período, na arte que aparece em manuscritos e nos temas das dramatizações dos mistérios realizadas nas igrejas da época.<sup>34</sup>

Essa postura de rejeição dos evangelhos apócrifos prevaleceu até a Reforma Protestante e o período posterior chamado de ortodoxia protestante.<sup>35</sup> Com a chegada do método histórico-crítico, filho do Iluminismo e do racionalismo, passou-se a negar a autoria apostólica e a inspiração divina dos evangelhos canônicos.<sup>36</sup> Os mesmos passaram a ser vistos como produção da fé da igreja, sem valor real para a reconstrução do Jesus histórico.<sup>37</sup> Dessa perspectiva, os evangelhos apócrifos chegaram então a ser considerados como literatura tão válida como os canônicos para nos dar informações sobre o cristianismo nascente, embora não sobre o Jesus histórico.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Ver os detalhes sobre a influência e desaparecimento pós-canônico de vários destes evangelhos em HASTINGS, James. *Dictionary of Christ and the Gospels*. Vol. 2, “Gospels, Apocryphal”. Honolulu, Havai: University Press of the Pacific, 2004, p. 674ss. Na igreja ocidental, a autoridade dos evangelhos apócrifos foi repudiada nos termos mais fortes por Agostinho e Jerônimo, cf. *Ibid*.

<sup>34</sup> Cf. VOS, H. F. *Apocrypha, New Testament*. In: ELWELL, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker, 1984, p. 65.

<sup>35</sup> Lutero e Calvino repudiaram os apócrifos veementemente. Esta atitude se encontra refletida nas confissões de fé elaboradas pelos reformados, como a Confissão de Fé de Westminster. Lutero chegou ao ponto de zombar dos evangelhos apócrifos dos judeus (Ebionitas, Hebreus) ao compará-los com os evangelhos canônicos. Ver POLIAKOV, Léon. *The history of anti-Semitism: from the time of Christ to the court Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003, p. 219.

<sup>36</sup> A ex-bultmaniana e erudita liberal Eta Linnemann documenta com detalhes a postura crítica e liberal da academia na Alemanha para com os evangelhos canônicos em LINNEMANN, Eta. *Is there a synoptic problem?: rethinking the literary dependence of the first three gospels*. Grand Rapids: Baker Book House, c1992.

<sup>37</sup> Schmidt, por exemplo, considera o relato dos evangelhos canônicos confuso e insuficiente para a reprodução do Jesus histórico, e conclui: “... é impossível escrever uma ‘vida de Jesus’ moderna... tal empreendimento não é apenas irrealizável; é também irrelevante para a fé, em confronto com aquilo que os evangelistas apresentam: a importância soteriológica da vida de Jesus.” SCHMIDT, J. *Evangelhos*. In: BAUER, J. B. *Dicionário bíblico-teológico*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 146. Para ele, os apócrifos foram escritos para suprir estas lacunas existentes nos canônicos.

<sup>38</sup> Esta é a postura, por exemplo, de JUNOD, Éric. *Apócrifos*. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 169.

#### 4. O RENASCIMENTO DO INTERESSE PELOS EVANGELHOS APÓCRIFOS, EM PARTICULAR OS GNÓSTICOS

A partir da visão crítica defendida pelo liberalismo teológico e pelo método histórico-crítico, em anos recentes os evangelhos escritos pelos gnósticos passaram a receber grande atenção e importância nos estudos neotestamentários das origens do cristianismo e na chamada busca do Jesus histórico.

Vários fatores têm contribuído para isso. Primeiro, o surgimento do *Jesus Seminar* nos Estados Unidos.<sup>39</sup> A criação do *Seminar* é considerada o início da terceira etapa da busca do Jesus histórico, iniciada pelos liberais do século XVIII.<sup>40</sup> Um de seus membros mais conhecidos, cujas obras têm sido traduzidas e publicadas no Brasil, é John Dominic Crossan. Em sua obra *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*, de 1991 (publicado em português em 1994), ele emprega os apócrifos Evangelho de Pedro e especialmente o Evangelho de Tomé para a reconstrução do Jesus histórico.<sup>41</sup> Segundo Crossan, essas duas obras são mais antigas que os evangelhos canônicos e contêm informações importantes que não foram incluídas em Mateus, Marcos, Lucas e João. Essa atitude de Crossan é característica dos demais membros do *Jesus Seminar* e de muitos outros eruditos neotestamentários críticos, que aceitam a autoridade dos evangelhos apócrifos, especialmente os gnósticos, acima daquela dos canônicos. Aqui podemos mencionar Elaine Pagels, cuja obra *Os Evangelhos Gnósticos*, recentemente traduzida e publicada em português, vai nessa mesma direção.<sup>42</sup>

Em segundo lugar, a publicidade e o sensacionalismo da grande mídia em torno da descoberta e publicação dos textos dos evangelhos gnósticos, como os Evangelhos de Judas e de Tomé. A grande mídia tem difundido a teoria de que a igreja cristã teria ocultado e guarda até hoje outros evangelhos que remontam à época de Jesus e que contradiriam e refutariam totalmente o

<sup>39</sup> Sobre o *Jesus Seminar*, ver: WITHERINGTON III, B. *The Jesus Quest: The third search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: InterVarsity, 1995; STRIMPLE, R. B. *The modern search for the real Jesus*. Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1995. Ver ainda SCHIAVO, Luigi. A busca pelas palavras e atos de Jesus: O Jesus Seminar, em *Caminhos*, vol. 7, n.º. 1 2009. Este último estudo apresenta o método, as principais conclusões e algumas questões críticas relacionadas ao Jesus Seminar.

<sup>40</sup> Sobre a busca do Jesus histórico, ver SCHWEITZER, A. *The quest of the historical Jesus: A critical study of its progress from Reimarus to Wrede*. New York: Mcmillan, 1968; GROOTHUIS, D. *Searching for the real Jesus in an age of controversy*. Eugene: Harvest House, 1996; KLOOSTER, F. H. *Quests for the historical Jesus*. Grand Rapids: Baker Book House, 1977; FABRIS, R. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988; LATOURELLE, R. *Jesus Existiu? – História e hermenêutica*. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 1989; LOPES, Augustus Nicodemus. Em busca do Jesus histórico... mais uma vez. *Fides Reformata* 2/2, 1997, p. 161-66.

<sup>41</sup> Cf. CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico: A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

<sup>42</sup> Cf. PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2006.

cristianismo tradicional e ortodoxo.<sup>43</sup> A veiculação pela mídia vai na mesma linha de propaganda e especulações anticristãs voltadas mais diretamente contra a Igreja Católica Romana e que acaba respingando nos protestantes, especialmente as igrejas históricas. Em 2004 foi o Evangelho de Tomé. Em 2006 foi a vez do Evangelho de Judas ganhar a capa de revistas populares pretensamente científicas.<sup>44</sup> A ignorância dos articulistas, o preconceito anticristão, a busca do sensacionalismo, tudo isso contribuiu para que a publicação do manuscrito copta do Evangelho de Judas recebesse uma atenção muito maior do que a devida. Em 2007 foi a suposta sepultura de Jesus. Uma inscrição antiga contendo o nome de Tiago, irmão de Jesus, e outras “descobertas” arqueológicas fizeram a festa da mídia em anos mais recentes.<sup>45</sup>

Não se deve pensar que essa atitude é um fenômeno atual. Desde os primórdios do cristianismo escritores pagãos como Celso e Amiano Marcelino publicam material atacando as Escrituras e o cristianismo.<sup>46</sup> Quando da descoberta dos Manuscritos do Mar Morto e das polêmicas e questões inclusive jurídicas que envolveram a tradução e a publicação dos primeiros rolos, a imprensa da época especulava que os manuscritos representariam o fim do cristianismo, pois traria informações que contradiriam completamente o evangelho. Os anos se passaram e verificou-se a precipitação da imprensa. Os rolos na verdade tiveram o efeito contrário, confirmando a integridade e autenticidade do texto massorético do Antigo Testamento.<sup>47</sup>

Em terceiro lugar, produções de Hollywood como “O Código da Vinci”, “O Corpo”, “Estigmata” e “A Última Ceia de Cristo”, que se baseiam nesses evangelhos gnósticos, têm servido para difundir-los popularmente.

<sup>43</sup> Um exemplo é a revista *Superinteressante*, que publica sistematicamente matérias deste teor. Ver <http://migre.me/6e4Qj>; <http://migre.me/6e4SO>; <http://migre.me/6e4Tw> e outros.

<sup>44</sup> Ver nota anterior.

<sup>45</sup> O Discovery Chanel anunciou documentário “imparcial” a ser veiculado em 18 de março de 2007 com o título “O Sepulcro Esquecido de Jesus”. Segundo o site do Discovery, é “o provável achado mais importante da história”. O documentário, dirigido por James Cameron, o diretor de “Titanic”, é sobre uma caverna encontrada em 1980 ou 1990 num bairro ao norte de Jerusalém contendo dez caixões que guardariam os restos mortais de Jesus de Nazaré, de sua mãe Maria e de Maria Madalena. Afirma o documentário que a caverna é o local do enterro de Jesus. “Se for comprovado que é verdadeiro, este será o mais importante achado arqueológico da história do mundo cristão”, afirmou o site. Ver <http://migre.me/6e55A>.

<sup>46</sup> Cf. CELSO. *Contra os cristãos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991. Sobre Amiano, ver LAISTNER, M. L. W. *The greater Roman historians*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1971, p. 141-164.

<sup>47</sup> Sobre os manuscritos, ver: GARCÍA MARTÍNEZ, F. *Textos de Qumran: Edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1995; VANDERKAM, J. C. *Os manuscritos do Mar Morto hoje*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995. Sobre a relação dos textos de Qumran com o texto massorético, ver *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. Oxford, 2011, p. 134.

## 5. O EVANGELHO DE JUDAS

Examinemos mais de perto os dois evangelhos gnósticos que mais têm atraído recentemente a atenção da academia e do público em geral, que são os Evangelhos de Judas e de Tomé.

O Evangelho de Judas preservou-se em um manuscrito copta do século IV, que supostamente conteria uma tradução do evangelho apócrifo grego de Judas, cuja origem é estimada em meados do século II. A restauração e a tradução do manuscrito copta foram anunciados em 6 de abril de 2006 pela National Geographic Society, em Washington.<sup>48</sup>

Não se trata da descoberta do Evangelho de Judas. O mesmo já é um velho conhecido da igreja cristã. Elaborado em meados do século II, provavelmente na língua grega, era conhecido de Irineu, um dos pais apostólicos. Na sua obra *Contra as Heresias*, Irineu o menciona explicitamente como sendo uma obra espúria produzida pelos gnósticos da seita dos cainitas:

... eles (cainitas) dizem que Judas, o traidor, conheceu estas coisas e que somente por haver conhecido antes dos outros a verdade, consumou o mistério da traição [...] Esse estilo de ficção chamam de evangelho de Judas (*Contra as Heresias*, I, XXXI, 1).

No século IV (por volta de 370 d.C.) o bispo Epifânio, em sua obra *Panarion*, escrita para combater as heresias de sua época, menciona o Evangelho de Judas como uma obra de origem gnóstica que torna o traidor em um feitor de boas obras:

... afirmam [a seita dos cainitas] que, por esta razão, conheceu Judas exatamente o conteúdo destas coisas. Defendem também que são descendentes dele (Judas), o qual assume o grau maior da gnosis, até o ponto de prepararem um opúsculo com o seu nome, intitulado evangelho de Judas (*Panarion*, 38, 1.5).

Teodoreto, bispo de Ciro, também conhecia este evangelho. Em sua obra *Compêndio de Fábulas Heréticas* (466 d.C.), ele comentou: “... dizem [os cainitas] conhecer também um evangelho (de Judas), composto por eles, pois dizem que ele recebeu o laço como paga de sua traição” (*Compêndio*, I.15).

Não se trata também da descoberta de um manuscrito antes desconhecido contendo essa obra. Acredita-se que o único manuscrito conhecido, escrito em copta, foi descoberto em meados da década de 1950 e depois de uma longa peregrinação nas mãos de colecionadores, bibliotecas, comerciantes de antiguidades e peritos, chegou às mãos das autoridades. Sua existência foi anunciada

---

<sup>48</sup> Cf. COCKBURN, Andrew. The Judas Gospel. *National Geographic Magazine*, maio de 2006, p. 78-95.

ao mundo em 2004. Trata-se de um códice com 25 páginas de papiro, envoltas em couro, das 62 páginas do códice original. Somente essas 25 páginas foram resgatadas pelos especialistas. A tradução que veio a lume em 2006 é dessas páginas. O que é de fato novo é a tradução do texto desse apócrifo, texto até então desconhecido. Contudo, o ponto central que a mídia tem destacado com sensacionalismo já era conhecido mediante as citações de Irineu, Epifânio e Teodoreto, ou seja, que esse evangelho procura reabilitar Judas da pecha de traidor, transformando-o em vítima e herói.<sup>49</sup>

Várias matérias publicadas na mídia diziam que Judas Iscariotes é o autor desse evangelho. Contudo, não existe prova alguma disso. Segundo o relato dos quatro evangelhos canônicos, Judas suicidou-se após a traição (Mt 27.5; At 1.18-19). Como poderia ser o autor dessa obra? Já Irineu, no século II, atribuía a autoria do Evangelho de Judas aos cainitas, uma seita gnóstica, conforme vimos acima. No códice descoberto e publicado em 2006, não consta somente o evangelho atribuído a Judas, mas duas obras mais: a “Carta a Filipe” atribuída ao apóstolo Pedro e “Revelação de Jacó”, relacionada com o patriarca hebreu. A presença do Evangelho de Judas em meio a essas duas obras apócrifas é mais uma prova da autoria espúria desse evangelho. É curioso o preconceito da mídia, que sempre veicula matérias que negam a autoria tradicional dos evangelhos canônicos, mas que rapidamente atribui a Judas Iscariotes a autoria desse apócrifo.

É importante também notar que o manuscrito do Evangelho de Judas que foi traduzido não data do século II, mas do século IV. Especula-se que é uma tradução para o copta de uma obra mais antiga escrita em grego, que por sua vez dataria de meados do século II. Daí a inferir a autoria de Judas Iscariotes, que morreu na primeira parte do século I, vai uma grande distância. A seita dos cainitas, segundo Irineu em *Contra as Heresias*, era especialista em reabilitar personagens bíblicos malignos, como Caim, os sodomitas e Judas. A produção de um evangelho reabilitando o traidor se encaixa perfeitamente no perfil da seita.<sup>50</sup> Ao final, pesando todos os fatos e filtrando o sensacionalismo e o

---

<sup>49</sup> Muitos eruditos renomados, como James Robinson, criticaram severamente a maneira sensacionalista com que a publicação do Evangelho de Judas foi feita. Cf. ROBINSON, James. *The secrets of Judas: The story of the misunderstood disciple and his lost gospel*. San Francisco: Harper, 2006. Nessa mesma linha, ver: WRIGHT, N. T. *Judas and the gospel of Jesus: Have we missed the truth about Christianity?* Grand Rapids: Baker Books, 2006.

<sup>50</sup> O polêmico estudioso Bart D. Ehrman, que participou do projeto para analisar o Evangelho de Judas pela National Geographic Society, publicou um livro sobre este evangelho descrevendo seu conteúdo, seu relacionamento com os evangelhos canônicos e sugerindo que Judas apresenta uma perspectiva única de Jesus, dos Doze e do próprio Judas, que teria sido o único a permanecer fiel a Jesus. Cf. EHRMAN, Bart D. *The lost Gospel of Judas Iscariot: A new look at betrayer and betrayed*. Oxford: Oxford University Press, 2006. Para uma análise mais sóbria e que revela a origem gnóstica desse evangelho, ver: PERRIN, Nicholas. *The Judas Gospel*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2006.

preconceito anticristão, a publicação do Evangelho de Judas em nada contribuirá para nosso conhecimento do Judas Iscariotes histórico e muito menos do Jesus histórico – servirá apenas para nosso maior conhecimento das crenças gnósticas do século II. Não representa qualquer questionamento sério do relato dos evangelhos canônicos, cuja autoria e autenticidade são muito mais bem atestadas, datam do século I e receberam reconhecimento e aceitação universal pelos cristãos dos primeiros séculos.

## 6. O EVANGELHO DE TOMÉ

Esse evangelho consiste numa coleção de 114 ditos que Jesus supostamente teria ditado a seu irmão gêmeo, Tomé. Ele faz parte da livraria gnóstica descoberta em Nag Hammadi em meados do século passado. O que temos é um manuscrito copta, tradução de uma versão em grego desse evangelho, datada do século III. Calcula-se que o evangelho original deve ter sido escrito no século II. Não se trata de um evangelho no sentido usual do termo, visto que não contém qualquer narrativa sobre o nascimento, ministério ou paixão de Cristo. Trata-se de uma coleção de ditos de Jesus sem qualquer moldura geográfica, temporal ou histórica que nos permita localizar quando, onde e em que contexto Jesus os teria pronunciado. Calcula-se que foi escrito na região da Síria, onde existem tradições sobre o apóstolo Tomé e onde se sediava a seita dos encratitas, ascéticos que defendiam uma forma heterodoxa de cristianismo.<sup>51</sup>

Apesar de trazer muitas citações dos evangelhos canônicos, a teologia do Evangelho de Tomé é abertamente gnóstica. Defende a salvação através do conhecimento secreto e esotérico que Jesus revelou a seu discípulo Tomé. Está eivado das dicotomias e dualismos característicos do pensamento gnóstico mais evoluído do século II. Trata-se claramente de uma produção dos mestres gnósticos, que se valeram dos evangelhos canônicos e do nome do apóstolo Tomé para divulgar e espalhar suas crenças.<sup>52</sup>

## CONCLUSÃO

Apesar de todos os esforços da mídia e dos liberais, não se conseguiu provar que os evangelhos gnósticos foram escritos no primeiro século. Eles são produções posteriores aos evangelhos canônicos e se valeram destes como fontes. O maior argumento dos liberais para provar que o Evangelho de Tomé,

<sup>51</sup> Ver o texto em português em *Apócrifos e pseudo-epígrafos*, p. 581-586. Sobre o evangelho, ver: MEYER, Marvin. *O Evangelho de Tomé: As sentenças de Jesus*. Rio: Imago, 1993; LELOUP, Jean-Yves. *O Evangelho de Tomé*. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>52</sup> Para uma posição contrária às origens gnósticas do Evangelho de Tomé, ver: CONICK, April D. *Seek to see him: Ascent and vision mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden, Nova York, Köln: Brill, 1966. *Supplements to Vigiliae Christianae*, 33.

contendo ditos de Jesus, foi escrito no século I antes dos canônicos depende da existência do suposto proto-evangelho “Q”, que nunca foi provada.<sup>53</sup>

O testemunho dos pais apostólicos é unânime em rejeitar esses evangelhos e considerar a maior parte deles como falsificações feitas pelos gnósticos com o propósito de espalhar suas ideias e ensinamentos. O conteúdo deles é distintamente diferente dos evangelhos canônicos e da religião ensinada no Antigo Testamento. Assim, nenhum deles jamais foi reconhecido como autêntico e apostólico. Desde cedo a igreja cristã rejeitou essas obras, pois não preenchiam os critérios de canonicidade: não foram escritas pelos apóstolos ou por alguém ligado a eles, contradiziam a doutrina cristã, tinham exemplos e recomendações morais e éticas pouco recomendáveis, e seus autores falsamente atribuíram a autoria aos apóstolos, como, por exemplo, o Evangelho de Tomé, de Pedro, de Bartolomeu, de Filipe. Além do mais, suas histórias fantásticas acerca de Cristo claramente revelavam seu caráter especulativo e supersticioso, ao contrário da sobriedade e da seriedade dos evangelhos bíblicos. Não é de admirar, portanto, que eles não constem em nenhuma das primeiras listas de livros reconhecidos nas quais aparecem os quatro evangelhos canônicos.<sup>54</sup>

As reconstruções do Jesus histórico feitas pelos que dão prioridade aos apócrifos, especialmente os evangelhos gnósticos, deixam sem explicação o surgimento das tradições escatológicas a respeito dele que hoje encontramos nos evangelhos canônicos. Nem mesmo a tese da “imaginação criativa da comunidade” defendida pela crítica da forma pode explicar satisfatoriamente como um camponês judeu, com idéias e estilo de vida de um filósofo cínico, praticando o curandeirismo entre o povo simples, cheio de idéias gnósticas, acabou por ser transformado no Cristo que temos nos evangelhos em tão curto espaço de tempo, com as testemunhas oculares dos eventos ainda vivas.

## ABSTRACT

This article attempts to show why the Christian church has historically rejected the apocryphal gospels. After defining the term “gospel” the article shows its application to that specific literary genre emerged in the first century and the requirements for one to be accepted as inspired by the church. Next the author presents a classification of canonical and apocryphal gospels and a description of each group, especially the Apocrypha. The attitude of the apostolic church to the apocryphal gospels is then documented as well as the reasons for the growing acceptance of the Apocrypha in liberal circles in the search for the

<sup>53</sup> Ver uma crítica pertinente feita por Craig Evans às tentativas dos teólogos liberais de distorcer o Jesus dos evangelhos canônicos usando os apócrifos em: EVANS, Craig A. *Fabricating Jesus: How modern scholars distort the gospels*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2006.

<sup>54</sup> Estas listas são as de Marcião (135 d.C.), Irineu (180 d.C.), Orígenes (250 d.C.) e Atanásio (367 d.C.).

historical Jesus. After a closer look at the Gospels of Judas and Thomas comes the conclusion, which summarizes the reasons why these and other apocryphal gospels have always been rejected by the church.

**KEYWORDS**

Gospels; Apocriphal gospels; Canonical gospels; Gnostics; Gospel of Judas; Gospel of Thomas; Liberalism.

# A GRAÇA PREVENIENTE NA TRADIÇÃO ARMINIANA/WESLEYANA (PARTE 1)

*Heber Carlos de Campos\**

## RESUMO

O autor define e argumenta sobre a importância da doutrina da graça preveniente para o esquema doutrinário da tradição arminiana/wesleyana. Então, ele trata da fundamentação filosófica e teológica da graça preveniente, apontando para a sua universalidade assim como para a resistibilidade que qualquer pessoa pode ter para com ela devido ao uso do livre arbítrio que é um dom que essa graça traz. O ponto final deste primeiro artigo sobre a graça preveniente diz respeito ao recurso que o sistema arminiano usou para se ver livre das acusações de sinergismo provindas do calvinismo: a graça preveniente é uma espécie de via média para fugir tanto do pelagianismo como do calvinismo. Ela é uma arma poderosa que os arminianos/wesleyanos usam para explicar as fraquezas de seu sistema soteriológico.

## PALAVRAS-CHAVE

Graça preveniente; Graça universal; Depravação total; Graça resistível; Graça cooperativa; Arminianismo/wesleyanismo; Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra; Concílio de Trento; Calvinismo.

## INTRODUÇÃO

Semelhantemente a alguns outros termos da teologia cristã, como Trindade, por exemplo, a expressão “graça preveniente” também não aparece na

---

\* O autor obteve o grau de doutorado (Th.D.) em Teologia Sistemática no Concordia Theological Seminary, em Saint Louis, Missouri, EUA. É professor do CPAJ, coordenador do Centro Jonathan Edwards para a América do Sul e um dos pastores da Igreja Presbiteriana Paulistana.

Escritura, mas foi introduzida e adquiriu certa proeminência na história da teologia. Essa expressão é usada em círculos sinergistas tanto do catolicismo como do protestantismo evangélico. Armínio fez uso desse termo, tomando-o emprestado de Agostinho<sup>1</sup> e das declarações da Igreja de Roma em Trento.<sup>2</sup> O objetivo deste artigo, no entanto, é enfocar a graça preveniente somente no círculo arminiano/wesleyano.

## 1. SIGNIFICADO DE GRAÇA PREVENIENTE

Em virtude do uso indevido da palavra graça, ela se tornou uma das coisas mais difíceis de serem definidas.<sup>3</sup> Vários autores veem a graça preveniente nos mesmos termos em que o termo “graça comum” é visto no calvinismo.<sup>4</sup> Essa graça preveniente é, em alguns círculos arminianos, vista como sendo uma graça universal, ou graça comum. Porém, é melhor não usar neste artigo o termo “graça comum” para descrevê-la, porque este termo tem conotações bem diferentes, especialmente quando estudado à luz da fé reformada.

Todavia, mesmo a despeito das dificuldades que a palavra graça apresenta hoje, o termo latino *gratia praevenians* significa a “graça que vem antes”, uma graça que necessariamente precede a conversão.<sup>5</sup> Outros poderiam falar de uma “iniciativa divina”, de uma “graça precedente” ou de uma “graça preparatória”. Em que sentido essa graça é uma “graça que vem antes”? Antes do quê? É aqui que reside a diferença entre algumas tradições cristãs.

William Burt Pope dá-nos talvez a melhor e mais completa ideia da obra do Espírito através da graça preveniente:

<sup>1</sup> Agostinho (354-430) usou o termo em sua luta contra Pelágio (354-418), em sua obra *A Natureza e a Graça*, 35. Ver também: BETTENSON, Henry. *The later Christian fathers*. London: Oxford University Press, 1970, p. 204-205.

<sup>2</sup> A expressão “graça preveniente” aparece na Sexta Sessão do Concílio de Trento: “O Sinodo, ademais, declara que, nos adultos, o começo da dita Justificação deve ser derivado da graça preveniente de Deus, através de Jesus Cristo, o que significa dizer que, desde sua Vocação pela qual, sem quaisquer méritos, existindo por parte deles, eles são chamados; que eles, que por pecados foram alienados de Deus, podem ser dispostos através de Seu despertamento e graça de assistência, converter-se a si mesmos a sua própria justificação, por livremente assentir e cooperar com esta dita graça.” Concílio de Trento, Capítulo 5: Sobre a necessidade, nos adultos, de preparação para justificação, e de onde ela procede. Disponível em: <http://socrates58.blogspot.com.br/2006/08/did-council-of-trent-teach-that-man-is.html>. Acesso em: abril 2012.

<sup>3</sup> A palavra graça tem sido usada como desculpa para muita atitude de licenciosidade soteriológica. Paton diz que “a dificuldade em nossos dias é que a graça está sendo usada como um meio que a torna uma espécie de comodidade. Muitos têm usado o termo para justificar o pecado no homem vangloriando-se na graça!”. PATON, Jeff. *Prevenient grace*. Disponível em: [http://biblicaltheology.webhostme.com/prevenient\\_grace.htm](http://biblicaltheology.webhostme.com/prevenient_grace.htm). Acesso em 8 abr. 2012.

<sup>4</sup> DUNNING, H. Ray. *Grace, faith, and holiness: A Wesleyan systematic theology*. Beacon Hill Press of Kansas City, 1988, p. 296; COX, Leo G. *Prevenient grace: A Wesleyan view*. *Journal of the Evangelical Theological Society* 12, 1969, p. 143-44.

<sup>5</sup> MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek theological terms*. Grand Rapids: Baker Book House, 1986, p. 132.

A obra do Espírito Santo deve ser agora vista como preparando a alma para a admissão às bênçãos consumadas do pacto da graça: uma obra que Ele realiza, não absolutamente quando Ele comunica aquelas bênçãos em si mesmas, mas despertando, ajudando e dirigindo as energias da vontade livre do homem para procurá-las. A preparação, quando vista em relação à Sua agência, é a Graça Preliminar; com respeito ao homem, ela tende a assegurar condescendência com as condições do pacto. Em toda sã doutrina sobre este assunto deve haver uma certa combinação do elemento divino e o humano. O resultado é visto na conversão, arrependimento e fé, em sua unidade/distintividade e relações mútuas, tudo que pertence à esfera da influência preveniente do Espírito.<sup>6</sup>

Com essa ideia em mente, Pope define a graça preveniente como

*a única e eficiente causa de todo bem espiritual no homem: do começo, da continuação e da consumação da religião na alma humana. A manifestação da influência divina que precede a plena vida regenerada não recebe nenhum nome especial na Escritura, mas ela é descrita de tal maneira que garante a designação usualmente dada a ela de Graça Preveniente.*<sup>7</sup>

Portanto, na visão arminiana a graça preveniente é uma graça preparatória para outras graças; a graça preveniente é uma graça que ajuda e dirige as energias da vontade livre do homem; a graça preveniente é a única e eficiente causa de todo bem espiritual no homem; a graça preveniente habilita as pessoas a crerem e a se arrependerem.

A graça preveniente é muitíssimo importante para o esquema soteriológico defendido pelos arminianos. Ela atenua as lacunas teológicas do arminianismo no que concerne à salvação do pecador porque ajuda a explicar o que aconteceu com a pecaminosidade de todos os homens advinda de Adão.

No entanto, a noção sinergista do arminianismo não desaparece com o ensino da graça preveniente. Ela não é uma ação eficaz de Deus que leva o pecador a crer, mas a fé do pecador depende de como ele usa os benefícios da graça preveniente. O pecador crê com base na ação da graça preveniente, mas essa graça preveniente não o leva necessariamente a crer. O uso dessa capacidade dada pela graça preveniente depende do homem, não de Deus. O homem recebe de Deus somente a capacidade para crer, mas a decisão de crer (assim como o ato de crer) é do homem. No entanto, a graça ou o poder para crer é algo diferente do ato de crer no pensamento dos arminianos/wesleyanos. O ato de crer, e a própria fé, são uma ação exclusiva da livre vontade humana. “Sem a graça ou poder para crer nenhum homem jamais creu ou pode crer.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> POPE, William B. *A compendium of Christian theology*. London: Wesleyan Conference Office, 1877, p. 358, citado por PATON, *Prevenient grace*. Ênfase minha.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> PATON, *Prevenient grace*.

Contudo, a livre vontade humana decide crer ou não. Não lhe falta a capacidade de crer, pois esta é dada pela graça preveniente, e todos os pecadores recebem essa graça preveniente, mas nem todos são salvos porque não fazem o uso devido dessa graça preveniente.

Hendryx afirma que na obra *Wesley's Order of Salvation*,

os seres humanos são totalmente incapazes de responder a Deus sem Deus primeiro capacitá-los a ter fé. Esta capacitação é conhecida como “Graça Preveniente”. A graça preveniente não nos salva; antes, ela vem antes de qualquer coisa que temos de fazer, atraindo-nos a Deus, fazendo-nos QUERER vir a Deus, e capacitando-nos a ter fé em Deus.<sup>9</sup>

Há uma pergunta que não pode deixar de ser feita: Se todos recebem a graça preveniente que os predispõe para crer e a se arrepender, por que somente alguns creem? A resposta final está sempre no uso devido ou indevido da liberdade da vontade, que é a tônica da antropologia libertária.

## 2. A IMPORTÂNCIA DA GRAÇA PREVENIENTE NO ARMINIANISMO/WESLEYANISMO

Quando examinamos o pensamento de Wesley e de Calvino sobre a depravação humana, podemos ver algumas semelhanças entre eles. Ambos caminham juntos até certa altura, mas uma pequena/grande doutrina os separa – a *doutrina da graça preveniente*. À medida que caminhamos no exame da teologia de ambos, por causa do conceito da graça preveniente o abismo entre eles se torna evidente. Cannon está correto em dizer que “embora o wesleyanismo e calvinismo cheguem tão perto, eles são, na realidade, mundos separados”.<sup>10</sup>

O papel da doutrina da graça preveniente no arminianismo wesleyano é muito maior do que imaginamos. O ensino sobre a graça preveniente é uma espécie de doutrina que dá suporte a todas as outras doutrinas do esquema teológico sinergista arminiano. O que a doutrina da “justificação pela fé somente” é para o luteranismo, a doutrina da graça preveniente é para o wesleyanismo. Ou seja, ela é a doutrina sobre a qual a igreja fica firme ou cai. Sem ela, todo o sistema wesleyano de doutrina não se sustenta. O metodista Chiles diz que “sem ela, a lógica calvinista é irrefutável.”<sup>11</sup> No entanto, a questão da depravação total, que é vital para o entendimento do ensino da soberania de Deus no

<sup>9</sup> HENDRYX, John. A short response to the Arminian doctrine of prevenient grace. Disponível em: <http://www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/prevenient.html>. Acesso em: 12 mar. 2012.

<sup>10</sup> CANNON, William Ragsdale. *The theology of John Wesley: with special reference to the doctrine of justification*. New York: University Press of America, 1974, p. 102, citado por SCHREINER, Thomas. *The grace of God: the bondage of the will*. Grand Rapids: Baker, 1995, p. 370.

<sup>11</sup> CHILES, Robert E. *Theological transition in American Methodism: 1790-1935*. Nashville: Abingdon, 1965, p. 50.

calvinismo, perde a sua força no wesleyanismo, tendo todas as suas dificuldades suplantadas pela ação da graça preveniente. No calvinismo a depravação total exige uma obra soberana eficaz de Deus para salvar o pecador. No entanto, a teologia da graça preveniente de Wesley “rompe a corrente da necessidade lógica pela qual a doutrina calvinista da predestinação parece fluir da doutrina do pecado original.”<sup>12</sup>

A grande solução para enfrentar os pontos fortes da antropologia e soteriologia calvinistas foi a inserção da doutrina da graça preveniente no esquema arminiano/wesleyano. Por essa razão, podemos dizer com Elton Hendricks que a doutrina da graça preveniente “exerceu um papel mais importante no pensamento teológico de Wesley do que em qualquer outro teólogo protestante”.<sup>13</sup>

### 3. FUNDAMENTOS DA GRAÇA PREVENIENTE

Há três fundamentos usados pela tradição arminiana/wesleyana para a sua doutrina da graça preveniente: teológico, filosófico e bíblico.

#### 3.1 *Fundamento teológico*

Kenneth J. Collins sintetiza os pensamentos de Wesley sobre a graça preveniente em seu livro *Wesley on Salvation*:

Dois pontos devem ser observados. Primeiro, esta graça como capacitação divina está enraizada na encarnação e expiação de Jesus Cristo. A graça é um dos benefícios de sua vida, obra e sacrifício; e ela é, portanto, totalmente fundamentada em Cristo. Segundo, esta graça é livre em todos, significando que ela não depende de qualquer mérito ou poder humano, e ela é também livre para todos, indicando que ninguém é excluído de seus benefícios. Seu alcance é universal, não limitado e exclusivo, mas inclusivo.<sup>14</sup>

Como dentro do arminianismo tudo tem uma conotação universalista, a graça preveniente segue o mesmo esquema. Ela é para todos os homens sem exceção porque nasce na obra de Jesus Cristo que foi feita em favor de cada ser humano sem exceção. Daí Neal dizer:

A graça preveniente flui da expiação universal. Quando Cristo morreu pelos pecados do mundo inteiro, o dom universal requereu esta concessão inicial de graça, que capacita o pecador a se voltar para Deus.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> WILLIAMS, Wesley's theology, p. 44, citado por SCHREINER, Thomas. *The grace of God: the bondage of the will*. Grand Rapids: Baker, 1995, vol. 2, p. 370.

<sup>13</sup> Apud SCHREINER, Thomas. Does Scripture teach prevenient grace in the Wesleyan sense? In: *The grace of God: the bondage of the will*, vol. 2, p. 369-370.

<sup>14</sup> Citado por PATON, Prevenient grace. Acesso em: 02 fev. 2012.

<sup>15</sup> NEAL, Gregory S. Prevenient grace. Disponível em: <http://www.revneal.org/Writings/on.htm>. Acesso em: 11 mar. 2012.

Portanto, no pensamento arminiano/wesleyano o fundamento teológico da graça preveniente é a obra redentora de Cristo.

### **3.2 Fundamento filosófico**

O wesleyanismo é nascido do seio do anglicanismo inglês no século 18. A doutrina da graça preveniente dentro do wesleyanismo começou com uma interpretação de um dos 39 Artigos de Fé da Igreja da Inglaterra, que diferia da linha calvinista dentro do anglicanismo. O artigo que foi visto como sendo de interpretação dúbia foi especificamente o Artigo 10, que trata do pecado e da salvação:

#### Artigo X – Do Livre Arbítrio

A condição do homem após a queda de Adão é tal que ele não pode voltar-se por sua própria força natural e boas obras, à fé, e invocar Deus. Pelo que não temos nenhum poder para fazer boas obras agradáveis e aceitáveis a Deus, sem a graça de Deus através de Cristo que vem antes a nós, *para que possamos ter uma boa vontade, e que trabalhe conosco, quando temos essa boa vontade.*<sup>16</sup>

Havia duas interpretações desse artigo sobre o livre-arbítrio dentro da Igreja da Inglaterra: uma calvinista e a outra católica.

#### 3.2.1 Interpretação calvinista

Os calvinistas não ficavam muito satisfeitos com as sentenças finais do Artigo X dos 39 Artigos da Igreja da Inglaterra (“sem a graça de Deus através de Cristo que vem antes a nós, *para que possamos ter uma boa vontade, e que trabalhe conosco, quando temos essa boa vontade*”). Embora esse conteúdo tenha sido quase que uma citação direta de Agostinho, o artigo nunca satisfaz totalmente os calvinistas.<sup>17</sup>

De 1643 a 1648, a Assembleia de Westminster se reuniu e elaborou a Confissão de Fé de Westminster. O assunto ficou mais explícito para os calvinistas, sendo uma espécie de interpolação do Artigo X, fazendo com que a graça preveniente (a graça que vem antes) “renove as suas vontades e determine-as pela sua onipotência para aquilo que é bom e os atraia eficazmente para Jesus Cristo” (Vocação Eficaz, X.1).

Parece que, no entendimento dos calvinistas, há dois tipos de ação do Espírito: as pessoas são determinadas pela onipotência divina a fazer as coisas boas (que é a graça preveniente) e são atraídas eficazmente a Cristo Jesus (que tem a ver mais com a graça regeneradora e salvadora). No entanto, a expressão “graça preveniente” desapareceu do linguajar dos calvinistas. Eles viram que a salvação só era possível pelo poder irresistível e eficaz da graça regeneradora

<sup>16</sup> Ver SCHAFF, Philip. *The creeds of Christendom*. Grand Rapids: Baker, 1990, vol. III, p. 493-94.

<sup>17</sup> LEE, Umphrey. *John Wesley and modern religion*. Nashville: Cokesbury Press, 1936, p. 126.

divina aos pecadores perdidos. No entanto, a visão wesleyana do Artigo X foi bem diferente da dos calvinistas.

### 3.2.2 Interpretação católica

O ramo wesleyano do anglicanismo tomou partido da interpretação católica desse artigo. Isso explica o contraste que existe entre a teologia calvinista e a wesleyana em relação aos que estão mortos em delitos e pecados.

O Artigo X foi interpretado livremente pelos wesleyanos de acordo com o conceito católico de graça. Em harmonia com o pensamento da teologia católica, Wesley ensinou sobre a graça preveniente que capacita o homem a aceitar a graça salvadora e continuar a subir, com a ajuda de Deus, aos estágios mais elevados da vida cristã. Foi nesse sentido que o pai de João Wesley entendeu o Artigo X. Samuel Wesley cria que nenhum homem pode fazer

uma ação própria e perfeitamente aceitável a Deus por suas próprias capacidades naturais, separado da assistência do Espírito de Deus, mas por Sua comum assistência ele pode orar, abster-se do pecado, e praticar o dever; e, se ele continuar nessas boas ações, ele terá ainda mais ajuda, e caminhar para a perfeição.<sup>18</sup>

Alguns autores veem a ênfase de Wesley na doutrina da graça preveniente como sendo uma influência do seu ambiente de família, que possuía a atmosfera do anglicanismo de Laud.<sup>19</sup>

### 3.3 Fundamento bíblico

Geralmente, a base bíblica usada pela tradição arminiana/wesleyana para dar evidências da graça preveniente tem a ver com os mesmos textos usados para mostrar que a morte de Cristo é em favor de todos os homens sem exceção, ou seja, a crença na expiação ilimitada.

Apresento apenas alguns poucos exemplos desses textos, sem comentários críticos. Eles usam João 1.9 para ensinar sobre a graça preveniente, porque nesse texto Jesus é a verdadeira luz que, vinda ao mundo, ilumina a todo homem. Eles usam João 12.32 para ensinar a graça preveniente universal, onde todos os homens são atraídos a Cristo Jesus. No entanto, “essa atração graciosa é resistível, mas proporciona a todas as pessoas a oportunidade de crer”.<sup>20</sup> Eles usam Tito

<sup>18</sup> TYERMAN, Luke. *The life and times of Samuel Wesley*, p. 145. Cf. BEVERIDGE, Ecclesia Anglicana Ecclesia Catholica, ou *The doctrine of the Church of England consonant to Scripture, reason, and the fathers*. Oxford University Press, 1866, p. 279. Citado por LEE, *John Wesley and modern religion*, p. 126-27.

<sup>19</sup> Citação de LEE, *John Wesley and modern religion*, nota 27 do cap. VI, p. 332. Obs.: William Laud era um anglicano que queria catolicizar a Inglaterra e suas tendências eram sinérgicas.

<sup>20</sup> WITZKI, Steve. A preliminary defense of prevenient grace. Disponível em: <http://www.fwponline.cc/v18n2/v18n2witzki.html>. Acesso em: abril 2012.

2.11 que diz que “a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens” para se referir à graça preveniente atingindo, sem exceção, todas as pessoas.

Como eles usam os mesmos textos usados para provar a expiação universal, eles não possuem textos específicos para tratar da graça preveniente. Por isso, não podem apelar para textos da Escritura que apontam de modo convincente para a doutrina da graça universal. Não é sem razão que se diga desta questão: “Não há, entretanto, nenhuma indicação clara desta espécie de graça preveniente na Escritura”.<sup>21</sup> Millard Erickson também tem a mesma opinião:

O problema é que não há nenhuma base clara e adequada na Escritura para este conceito de uma capacitação universal. A teoria, não importa quão atraente seja de muitas maneiras, simplesmente não é ensinada explicitamente na Bíblia.<sup>22</sup>

Combs diz que

... até mesmo Clark Pinnock, que desejou aceitar a graça preveniente a fim de evitar o calvinismo como o resultado lógico de uma soteriologia que começa com a depravação total, admite que foi forçado a desistir da ideia porque “a Bíblia não desenvolveu a doutrina da graça preveniente universal”.<sup>23</sup>

#### 4. A UNIVERSALIDADE DA GRAÇA PREVENIENTE

Dentro dos círculos de Roma, os efeitos do pecado são diminuídos naqueles que recebem os sacramentos. Portanto, somente os fiéis de Roma têm os efeitos dos seus pecados controlados pelo fluxo de graça vindo dos sacramentos.

Em contraste com a posição de Roma, os arminianos/wesleyanos fazem com que todas as pessoas do mundo sejam objeto da graça preveniente. Há aqueles que, através da definição que dão de graça preveniente, deixam claro quem são os beneficiários dela. Segundo a definição do Livro de Disciplina da Igreja Metodista Unida dos Estados Unidos, a graça preveniente é

*o amor divino que circunda toda a humanidade e precede quaisquer e todos os nossos impulsos conscientes. Esta graça prepara o nosso primeiro desejo de agradar a Deus, o nosso primeiro vislumbre de entendimento a respeito da vontade de Deus, e a nossa “primeira convicção transitória” de ter pecado contra Deus.*<sup>24</sup>

<sup>21</sup> ENNS, Paul. *Moody handbook of theology*. Chicago: Moody Publishers, 1989, p. 499.

<sup>22</sup> ERICKSON, Millard J. *Christian theology*. 3 vols. Grand Rapids, MI: Baker, 1983-85, 3:925.

<sup>23</sup> COMBS, William W. Does the Bible teach prevenient grace? *Detroit Baptist Seminary Journal* 10 (2005):11. Disponível em: <http://www.dbts.edu/journals/2005/Combs.pdf>. Acesso em: abril 2012. Para a citação de Arminio, ver: From Augustine to Arminius: A pilgrimage in theology. In: PINNOCK, Clark (Org.). *The grace of God, the will of man*. Grand Rapids: Zondervan, 1989, p. 22.

<sup>24</sup> *The Book of Discipline of the United Methodist Church – 2004*. Section 1: Our Doctrinal Heritage: Distinctive Wesleyan Emphases. Nashville: United Methodist Publishing House, 2004.

Essa definição diz que a graça preveniente é universal, vindo sobre a totalidade das pessoas da raça humana.

Segundo Paton,

... em seu sermão pregado em 1740 sobre a “Livre Graça”, Wesley declara que, de acordo com Paulo, Deus, por causa de Cristo, livremente dá “todas as coisas” a todos os homens (Rm 8.32), e que isto inclui o dom de uma graça preveniente universal.<sup>25</sup>

A base disto está no reconhecimento do fato de que “a graça preveniente de Deus opera em toda parte, visto que o Espírito Santo está presente a todos, embora muito poderosamente entre uma comunidade vital de crentes”.<sup>26</sup>

Na opinião de Wesley,<sup>27</sup> a graça preveniente

*é peculiar a todos os homens numa maior ou menor medida, porque não há homem que esteja num estado de mera natureza; não há homem, a menos que ele tenha apagado o Espírito, que seja totalmente esvaziado da graça de Deus.*<sup>28</sup>

John Hendryx, analisando o pensamento do arminianismo, diz que

a graça preveniente é universal, de modo que todos os seres humanos a recebem a despeito de não terem ouvido de Jesus. Ela é manifesta no desejo profundo da maioria dos seres humanos de conhecer Deus.<sup>29</sup>

Portanto, essa graça preveniente não está limitada aos participantes da igreja (como acontece com a teologia de Roma), mas é universal. Todas as pessoas, sem exceção (dentro e fora da igreja), são recipientes dessa graça. Isso significa que os efeitos do pecado que impossibilitam a fé já não mais estão presentes nos seres humanos. É importante lembrar que essa graça não salva, mas freia os efeitos da incapacidade total, ensinados no calvinismo.

Todos os homens são atingidos pela graça preveniente de modo que nenhum deles é totalmente destituído de graça que opera através da consciência iluminada. Segundo o pensamento de Wesley, diz Paton,

<sup>25</sup> PATON, Prevenient grace.

<sup>26</sup> ODEN, Thomas C. *John Wesley's scriptural Christianity: a plain exposition of his teaching on Christian doctrine*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994, p. 244.

<sup>27</sup> Embora o próprio Wesley não tenha escrito muita coisa a respeito da graça preveniente, essa doutrina “é encontrada exatamente nas homilias ‘Sobre desenvolver a nossa própria salvação’ e ‘Sobre a consciência’. A homilia mais importante que toca na graça preveniente é sobre Filipenses 2.12-13. ODEN, *John Wesley's scriptural Christianity*, p. 244-45.

<sup>28</sup> WESLEY, John. *The works of John Wesley*. Grand Rapids: Baker, 1996, vol. 6, p. 511-512. Ênfase minha.

<sup>29</sup> HENDRYX, A short response to the Arminian doctrine of prevenient grace. Minha ênfase.

todos têm alguma medida dessa luz, um raio fraco que, mais cedo ou mais tarde, mais ou menos, ilumina todo homem que vem ao mundo. E cada um, a menos que seja um dos poucos cuja consciência esteja cauterizada com ferro quente, se sente mais ou menos desconfortável quando age de modo contrário à luz de sua própria consciência. Assim, nenhum homem peca porque não tenha graça, mas porque não usa a graça que ele tem.<sup>30</sup>

Essa graça preveniente é universal porque ela “opera suficientemente em cada domínio em que o pecado original está operando”.<sup>31</sup>

Portanto, na teologia arminiana/wesleyana, o pecado de Adão, por causa da graça preveniente, nunca mais traz qualquer condenação para o pecador. Os seus efeitos foram suprimidos e qualquer ser humano tem a capacidade de ir a Cristo em virtude da ação da graça preveniente.

## 5. A RESISTIBILIDADE DA GRAÇA PREVENIENTE

O homem pode ou não pode resistir à influência da graça preveniente de Deus? Essa é uma pergunta que pode ter respostas diferentes dependendo do conceito de graça que se tem em mente e do momento em que a graça opera.

No esquema teológico arminiano-wesleyano, o Espírito Santo sempre é o aplicador da graça divina antes da aceitação de Cristo por parte do pecador. Deus sempre atua no pecador suavizando a sua condição pecaminosa, a fim de que a graça salvadora seja recebida pelo pecador. A ênfase arminiana é o fato de o Espírito sempre estar atraindo pessoas para Cristo, mas a sua atração não é eficaz. Porém, a pergunta permanece: a ação do Espírito na graça preveniente pode ser resistida?

Há certa dificuldade para se entender o pensamento de Wesley porque às vezes ele se aproxima tanto do calvinismo que pode até ser confundido com ele, mas há outras vezes em que ele insiste na resistibilidade da graça, afastando-se muito do calvinismo. Na prática, os wesleyanos mostram ser muito parecidos com os semipelagianos do catolicismo e com os arminianos dentro do protestantismo.

Vejamos a maneira quase contraditória pela qual Wesley trata a matéria da graça preveniente. Primeiramente, ele faz uma diferença entre Graça Irresistível e Graça Resistível.

### 5.1 Sobre a graça irresistível

Wesley diz o seguinte:

Eu creio que a graça que traz fé, e, portanto, salvação para a alma, *é irresistível naquele momento...* Eu creio... que a maioria dos crentes pode se lembrar de

<sup>30</sup> PATON, Prevenient grace.

<sup>31</sup> ODEN, *John Wesley's scriptural Christianity*, p. 244.

alguma vez quando Deus *irresistivelmente* os convenceu de pecado.... Eu creio... que a maioria dos crentes, em outras ocasiões, viu Deus *agindo irresistivelmente* em suas almas.<sup>32</sup>

A graça é irresistível apenas num determinado momento. Ele não explica, entretanto, se a irresistibilidade da graça tem a ver com uma ação eficaz de Deus ou com uma ação de aceitação livre da parte do pecador. A irresistibilidade “naquele momento” seria uma ação determinante de Deus ou do pecador assistido pela graça preveniente. É importante que façamos a seguinte pergunta que não tem respostas no seu texto: Está Wesley falando da graça que traz fé (que é a graça salvadora) e arrependimento (para a salvação) ou estaria ele apenas dizendo da graça que possibilita a fé e o arrependimento (que é a graça preveniente)?

Se ele está falando da irresistibilidade da graça salvadora por causa da ação eficaz do Espírito, ele cairia num calvinismo que lhe seria inconveniente; se, todavia, ele está falando da irresistibilidade da graça preveniente, ele estaria dando a essa graça apenas alguns momentos especiais de poder; se ainda ele está falando da determinância da ação do pecador mediante a ação da graça preveniente, então ele está introduzindo a sua própria *via media* para aliviar o problema do pecado, sem dizer claramente qual é a razão última da fé de alguns num momento específico.

Logo a seguir, entretanto, Wesley muda o discurso quando a operação da graça acontece antes ou depois “daquele momento” da ação irresistível.

## 5.2 Sobre a graça resistível

Wesley diz o seguinte:

Todavia, eu creio que a graça de Deus, tanto antes como após esses momentos, *pode ser, e tem sido, resistida; e que, em geral, ela não age irresistivelmente; mas nós podemos concordar também ou não.*<sup>33</sup>

A resistibilidade da graça é novamente afirmada por Wesley. Aqui também não está claro de qual graça ele está falando. Provavelmente se refira ao que ficou conhecido como graça preveniente, mas não é estranho que a graça salvadora seja resistível nas outras vezes em que não seja “naquele momento”?

Então Wesley volta novamente para o ponto da graça irresistível, usando a mesma expressão usada em vezes anteriores:

E eu não nego que, em algumas almas, a graça de Deus é tão irresistível que eles não podem senão crer e ser finalmente salvos. Mas eu não posso crer que todos aqueles em quem ela não opera assim irresistivelmente devem ser

<sup>32</sup> WESLEY, *The works of John Wesley*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991, vol. I, p. 427. Ênfase minha.

<sup>33</sup> Ibid. Ênfase minha.

condenados, ou que haja uma alma na terra que não tenha ou nunca teve qualquer outra graça, que de fato aumente sua condenação, e tenha sido designada por Deus para isso.<sup>34</sup>

Em última instância, a guerra de Wesley é contra o calvinismo vigente em alguns círculos de seu relacionamento, especialmente com George Whitefield, que era calvinista. A sua luta era contra a doutrina da predestinação que, em última instância, tornava eficaz a graça divina. Embora fale em algum sentido da irresistibilidade da graça, ele não tem firmeza para afirmar a fonte dessa irresistibilidade na ação divina. Ele prefere deixar mais clara a ideia de que, na maior parte das vezes, o homem pode resistir à ação divina da graça.

Portanto, há um sentido em que pode ser dito, segundo Paton, que Wesley defendia uma espécie de graça irresistível.

Se Wesley sustentava uma noção da depravação total – e os Sermões Padrão não oferecem nenhuma razão para se duvidar disso – segue-se logicamente que a “graça irresistível” tinha de encontrar algum lugar na ordem de salvação de Wesley, visto que os seres humanos no estado natural nem mesmo tinham a liberdade ou capacidade de aceitar ou rejeitar qualquer graça oferecida. Portanto, é a graça preveniente que deve ser irresistivelmente dada a fim de restaurar a real capacidade de a humanidade responder à futura graça de Deus. Em outras palavras, negar que a graça preveniente é irresistível é negar que Wesley sustentava uma doutrina de depravação total.<sup>35</sup>

Ao mesmo tempo, portanto, pode ser dito que, para Wesley, a graça preveniente é irresistível e resistível. Talvez possa ser dito que ela seja irresistível no sentido em que todos a recebem. Não há ninguém depois da queda que não tenha sido objeto da graça preveniente como resultado da obra de Cristo. Essa graça é, todavia, resistível, porque qualquer pessoa pode, mesmo recebendo-a, não fazer uso dela devido à liberdade de escolha que ela própria trouxe. Segundo Gregory S. Neal,

a graça, em nosso entendimento, não é um dom irresistível; se fosse irresistível, ela não seria um dom, antes, uma exigência. Em outras palavras, “a graça irresistível não é realmente graciosa”.<sup>36</sup>

Os wesleyanos afirmam que há algumas passagens bíblicas que afirmam a luta de Deus no homem e a possibilidade de o homem sair vencedor nessa luta. O primeiro texto citado é Gênesis 6.3, onde uma versão americana diz

---

<sup>34</sup> Todas essas citações estão em WESLEY, *The works of John Wesley*, vol. I, p. 427, e procedem do seu *Diário* com data de 23 de agosto de 1743.

<sup>35</sup> PATON, *Prevenient grace*.

<sup>36</sup> NEAL, *Prevenient grace*.

que o “meu Espírito não contenderá para sempre com o homem”. Na verdade, o verbo hebraico não enfatiza a luta de Deus no homem, mas o fato dele não permanecer ou agir no homem. Outra passagem citada é João 6.39, 44. A ênfase dada pelos wesleyanos nesse texto de João é sobre a obra de Deus de “trazer” as pessoas a Cristo, pois Paton diz: “A ênfase clara desta graça de atração dentro da Escritura nega qualquer conceito de mérito em favor do próprio crente”.<sup>37</sup> Enquanto que os calvinistas veem esses versos de João como relacionados à obra eletiva e regeneradora do Espírito de Deus, os wesleyanos os veem como uma demonstração da graça preveniente concedida a todos os homens sem exceção.

É verdade que os wesleyanos não creem na ideia de mérito, pois eles entendem a fé e o arrependimento dos homens como consequência da graça preveniente do Espírito. Eles não aceitam a acusação dos calvinistas de serem sinergistas, pois a fé e o arrependimento são o resultado da graça preveniente de Deus.

Todavia, a graça preveniente dada por Deus não é irresistível. A atração exercida pelo Espírito pode ser resistida pelo homem, porque a graça não é coercitiva. O texto de Gênesis 6.3 é sempre invocado como expressando a *luta* (contenda) de Deus no homem. Então, os wesleyanos elaboram o seguinte raciocínio:

Se o Espírito luta, então como suas influências podem ser irresistíveis?... Se um homem é incapaz de resistir à graça e à operação do Espírito, então por que teríamos essas passagens? Está claro a partir da Escritura e da experiência que podemos lutar contra a consciência, que é despertada pela graça preveniente de Deus. “Contudo, não quereis vir a mim para terdes vida” (Jo 5.40). Qual seria o propósito desta afirmação se a oferta de vir não existisse para os ouvintes?<sup>38</sup>

### ***5.3 A graça preveniente é oferecida, mas não comunicada eficazmente***

A graça preveniente, embora seja a responsável pela capacidade de crer, não determina a fé do ouvinte. Os arminianos, via Wesley, creem que a graça preveniente “capacita, mas não assegura uma aceitação pessoal do dom da salvação.”<sup>39</sup> O pecador pode resistir à ação do Espírito dentro dele.

A operação da graça preveniente é suficiente para o seu propósito, ou seja, eliminar as resistências impostas pelo pecado. Todavia, “as deficiências da

<sup>37</sup> PATON, *Prevenient grace*.

<sup>38</sup> Mais dois textos são usados para mostrar que o Espírito de Deus luta no homem, mas este resiste à sua ação: Gálatas 2.21 e Hebreus 10.29. Cf. PATON, *Prevenient grace*.

<sup>39</sup> Ver no site [http://en.wikipedia.org/wiki/Prevenient\\_grace](http://en.wikipedia.org/wiki/Prevenient_grace).

inclinação humana não negam a suficiência da graça oferecida”.<sup>40</sup> Se o homem peca “recusando a graça que lhe é oferecida há que se admitir que ninguém peca porque não tenha a graça, mas [peca] porque não usa a graça que tem.”<sup>41</sup>

Essa graça preveniente é sempre oferecida, mas pode ser recusada quando alguém resolve não usá-la. Essa recusa deve ser uma espécie de supressão que o pecador faz daquilo que já está dentro dele. Se isso é verdade, podemos dizer que essa graça não somente é oferecida, mas comunicada. E se ela é comunicada, quando o homem a rejeita, ele a está suprimindo de sua alma. A eficácia dessa graça, portanto, depende da pessoa querer usá-la sem suprimi-la, mas certamente essa graça pode ser resistida.

## 6. GRAÇA PREVENIENTE – A VIA MÉDIA DO WESLEYANISMO

Em seu artigo “Prevenient Grace”, Paton tenta uma via média entre o calvinismo, de um lado, e o libertarismo presente em nossos dias, de outro. Quanto a este último, ele afirma:

É comum na religião de hoje ouvir muita coisa a respeito de nossa responsabilidade de “decidir” por Cristo ou outros apelos à nossa “vontade-livre” para a salvação. Mas a Escritura é clara sobre este assunto de que em nosso “estado natural” não somos livres para responder de modo algum por nós mesmos. Jesus parece colocar um prego final no caixão do nosso livre-arbítrio ao dizer que “ninguém pode vir a mim, se pelo Pai não for concedido” (Jo 6.44). O homem caído não tem nenhum desejo de buscar a salvação, e não pode a menos que Deus o chame!<sup>42</sup>

Para um leitor incauto, isto parece soar como se fosse um calvinismo sólido. Todavia, Paton considera a posição calvinista como um fatalismo

que deixa a maioria numa depravação sem esperança enquanto abençoa uns poucos seletos com a vocação divina, o que conflita com as verdades da Escritura de que Jesus morreu por todos os homens e que o convite do evangelho é para todos os homens sem exceção.<sup>43</sup>

Contudo, essa afirmação feita por Paton sobre a pecaminosidade do homem diz respeito ao “estado natural” do ser humano, isto é, ao estado do homem se Deus não houvesse feito nenhuma provisão da graça preveniente.

---

<sup>40</sup> Essa idéia de John Wesley está em seu sermão “Sobre desenvolver a nossa própria salvação”. *The works of John Wesley*, Sermão 85, vol. VI, p. 506-513. Citação de ODEN, *John Wesley's scriptural Christianity*, p. 244.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> PATON, Prevenient grace.

<sup>43</sup> Ibid.

Wesley nega tanto o “decisionismo” moderno como o pensamento calvinista. Ele escolheu uma via média entre ambos. Essa é a opinião do metodista Paton:

Wesley, entretanto, escolheu a *via média* entre os dois. Apegado às Escrituras em todas as suas narrativas, ele sustentou a depravação total do homem e o chamado universal da salvação. Conquanto Wesley rejeitasse a doutrina da expiação limitada, ele não foi a extremos na questão do livre-arbítrio. Parece que ele enfatizou a livre graça para evitar um evangelho onde uma pessoa possa levantar-se puxando o cadarço do próprio sapato [isto é, levantar-se por esforço próprio]. As questões da depravação e do livre-arbítrio parecem cancelar-se mutuamente, mas Wesley seguiu outros que viram que isto não tem de ser uma contradição. Ele cria que isso poderia ser realizado através da doutrina da graça preveniente.<sup>44</sup>

Com essa visão em mente, Wesley apresentou a doutrina da graça preveniente como uma solução para esse problema do pecado que era central ao ensino cristão. Ele cria que somente Deus poderia salvar e que a salvação era somente pela graça. Portanto, Wesley cria na depravação humana e na doutrina da graça. Para ele, as duas doutrinas se encaixavam e não poderiam estar separadas. Negar uma seria negar a outra.

Como Wesley cria na graça divina, ele fez um arranjo muito bem feito a fim de safar-se das críticas calvinistas de libertarismo contra a sua doutrina e safar-se dos postulados da graça irresistível. A saída dele foi a doutrina da graça preveniente.

Wesley sempre reagiu às doutrinas calvinistas da graça irresistível e da predestinação como manifestações da soberania divina. Wesley não estava persuadido de que a soberania era o atributo mais importante de Deus. A posição calvinista trazia problema para Wesley porque ela levantava sérias questões a respeito do caráter de Deus. Ela também contradizia o ensino claro da Escritura de que Deus procura salvar cada pessoa e de que Cristo morreu por todos.<sup>45</sup>

A doutrina da graça preveniente era a solução para as questões teológicas de Wesley. Trabalhando em cada vida humana, a graça preveniente tornava o pecador livre das suas impossibilidades de fé e abria a porta para a salvação. Em seu pensamento, a graça preveniente restaurava em cada pessoa a medida de liberdade suficiente para se aceitar a salvação de Cristo, que é iniciativa divina. Ensinando a graça preveniente, Wesley estava pronto para rebater a crítica de que a sua doutrina era de salvação pelas obras. Com essa doutrina,

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ver o artigo Consider Wesley, encontrado no periódico *Catalyst Online*, escrito por Henry H. Knight III, E. Stanley Jones Professor of Evangelism at Saint Paul School of Theology, Kansas City, no Missouri. Disponível em: <http://catalystresources.org/issues/301knight.html>. Acesso em: 8 mar. 2012.

Wesley fez com que as duas coisas ficassem intactas: a agência divina, sem menosprezar a importância da liberdade humana. Com a graça preveniente (que é restauradora e capacitadora) o homem é habilitado a aceitar a graça salvadora.

A graça preveniente ensinada por Wesley torna o homem capacitado com liberdade moral, responsabilizando-o. Sem a graça preveniente o homem não pode ser moralmente responsável porque não pode responder à chamada de Deus. Todavia, quando o Espírito de Deus age no homem (e o faz em todos indistintamente), o homem se torna indesculpável porque não tem mais os impedimentos do pecado original. Se ele não aceita Cristo é porque não usa a graça que possui.<sup>46</sup>

Portanto, para não entrar no mesmo esquema calvinista, todos os discípulos fiéis de Wesley abordaram a condição humana de uma maneira bem diferente. Embora reconhecessem os efeitos do pecado original, eles creram que a morte de Cristo foi capaz de anular todos os seus efeitos. Para explicar esse esquema, eles enfatizaram a doutrina da Graça Preveniente. Essa doutrina aborda a questão do pecado como um problema parcialmente vencido. A impossibilidade de o homem chegar a Cristo é retirada pela ação da graça preveniente.

Sem essa doutrina da graça preveniente, o pecado teria incapacitado totalmente o homem para vir a Cristo. Então, ao mesmo tempo em que enfatizavam os efeitos deletérios do pecado, eles afirmavam a solução divina com a graça preveniente que anulava esses efeitos. “A graça preveniente do Espírito convincente de Deus simplesmente eleva o pecador ao ponto em que a escolha é possível.”<sup>47</sup> Wynkoop, uma teóloga wesleyana, vai ainda mais longe ao dizer que “nenhum homem é encontrado no estado de natureza”.<sup>48</sup> Se ela está certa, isso significa dizer que todos os homens estão numa esfera de redenção, porque a graça preveniente torna todos os homens capazes de crer. Não existe agora na raça humana nenhuma impossibilidade para a fé. Os efeitos do pecado, tão enfatizados pela teologia calvinista, não mais estão em operação no homem, por causa da graça preveniente.

Veja o que John Miley, um famoso arminiano, diz da graça preveniente, embora sem usar o termo “graça preveniente”:

O homem é caído e corrupto em sua natureza, e nesse sentido, moralmente impotente; mas o homem é também redimido e o recipiente de uma graça ajudadora em Cristo pela qual ele é investido com capacidades para uma experiência moral. Ele tem o poder de satisfazer os termos de uma real salvação. Todos os

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> JONES, Kenneth. *Theology of holiness and love*. Lanham: University Press of America, 1995, p. 215.

<sup>48</sup> WYNKOOP, M. *Foundations of Wesleyan-Arminian theology*. Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967, p. 99.

homens têm esse poder. Ele não é menos real ou suficiente por causa de sua fonte graciosa. A salvação é, assim, o privilégio de todo homem, qualquer que seja a sua dispensação religiosa.<sup>49</sup>

Observe algumas das expressões de Miley: ele diz que todos os homens são “redimidos”. Talvez fosse melhor para a própria doutrina dele se dissesse que, por causa da graça comum, eles são “redimíveis”, porque nem todos experimentam a real redenção. Eles não são universalistas. Miley também diz que todos os homens são “investidos com capacidades para uma experiência moral”. O que isso significa? Significa que todos os homens estão na mesma situação de experiência de Adão antes da queda? Essas capacidades recebidas advêm da obra de Cristo no lugar de todos os homens, segundo o pensamento arminiano.

Orton Wiley, da Igreja do Nazareno, afirma claramente que essas capacitações vieram da expiação de Cristo, dando a todos os homens alguns benefícios gerais:

1. O primeiro benefício do livre dom foi o de preservar a raça de afundar abaixo da possibilidade de redenção.
2. O segundo efeito do livre dom foi a reversão da condenação e a concessão de um direito à vida eterna.
3. O livre dom foi a restauração do Espírito para a raça.<sup>50</sup>

Essas citações de Wiley apontam para algumas coisas para as quais ele não possui fundamento bíblico. Seria essa a condição do homem após a morte de Cristo, levando-o à mesma posição de Adão antes da queda? Seria esse o estado de prova a que o homem é novamente submetido? Nesse caso, o Espírito Santo opera em todos e prepara todos para que recebam a salvação, mas, no final das contas, a responsabilidade e a capacidade de escolher a Cristo é do próprio homem. Grider chegou a ponto de dizer, ao citar outro arminiano: “Deus votou a meu favor; o diabo votou contra mim, e eu lanço a cédula decisiva por mim mesmo.”<sup>51</sup> O homem tem o poder de fazer o que bem lhe apraz com a graça que lhe está disponível. “O pagão tem uma medida de graça. O poder de resistir à graça é da graça.”<sup>52</sup> Esta é uma afirmação ousada que faz da graça uma adversária de si própria. Ela propicia a capacitação para que o homem a rejeite. Os arminianos são capazes de pensar dessa maneira porque, no esquema teológico deles, o

<sup>49</sup> MILEY, John. *Systematic theology*. Edição reimpressa. New York: Hunt & Eaton, 1893, II:246.

<sup>50</sup> WILEY, Orton. *Christian theology*. Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 1940, II:134-36.

<sup>51</sup> GRIDER, J. K. *A Wesleyan-Holiness theology*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1994, p. 353.

<sup>52</sup> WYNKOOP, *Foundations of Wesleyan-Arminian theology*, p. 99.

Espírito Santo é atmosférico, e ele se torna pessoal quando qualquer pessoa se apropria dele... O Espírito divino é igual ao coração de mãe. Ele é universal e infinito. Ele é a *alma-mater* do universo, com poder infinito, e doçura, e beleza, e glória... Em qualquer tempo que qualquer homem aceita a influência do Espírito divino, e coopera com ele, nesse momento a obra é feita pelo estímulo de Deus agindo com a energia prática e com a vontade da alma humana.<sup>53</sup>

A ação do Espírito está em todos os homens indistintamente da pregação da palavra. A finalidade dessa obra é retirar os impedimentos que o pecado causa. Todavia, é o indivíduo que decide usar devidamente essa obra para o bem. Na verdade, segundo Jones, essa obra do Espírito começa em cada criança “tão logo ela possa entender alguma coisa”.<sup>54</sup>

Quando levada a extremos, a doutrina da graça preveniente pode conduzir a erros ainda maiores. Alguns metodistas liberais exploraram o pensamento de Wesley sobre a graça preveniente e o pensamento deles pode nos levar a conclusões de que mesmo aqueles que nunca ouviram a palavra da pregação podem responder, pela graça preveniente, até por contemplar as obras da criação. Como não há nenhum impedimento para se crer em Deus, vendo as obras da criação eles respondem positivamente ao Criador, sem “deter a verdade pela injustiça” (Rm 1.18), e adoram perfeitamente o Criador ao invés da criatura.

Se a ideia da graça preveniente for levada a extremos podemos ainda raciocinar que

nossa tarefa evangelística está estabelecida, não num mundo que está perdido e destituído de Deus, mas num mundo em que Deus está muito ativo, e onde, movidas pela graça de Deus, as pessoas já experimentam o amor de Deus em boa medida através de Cristo e do Espírito Santo [não se deve esquecer que o autor está falando dos irregenerados que nunca ouviram o evangelho]. A tarefa evangelística não é negar esta graça universal, mas ajudar as pessoas a se moverem da “graça para a graça” [da graça preveniente para a graça salvadora].<sup>55</sup>

Segundo essa citação, a tarefa evangelística não é trazer boas novas aos que estão perdidos e sob a ira divina, mas anunciar que eles têm o potencial para receber a graça salvadora, pois a obra de Cristo já os libertou do império das trevas e da incapacidade de crer. Dessa forma, a “evangelização” é anunciar aos que estão capacitados com a graça suficiente para que eles subam para um

---

<sup>53</sup> HUDSON, H. T. *The Methodist armor*. Nashville, TN: Publishing House of the M. E. Church, s. d., p. 208.

<sup>54</sup> Sua citação mais extensa é a seguinte: “Estamos certos de que o Espírito começa essa obra [da graça preveniente] tão logo uma criança possa entender qualquer coisa, para levar a criança a um conhecimento de Deus e sua vontade”. JONES, *Theology of holiness and love*, p. 216.

<sup>55</sup> ARIARAJAH, S. Wesley. Evangelism and Wesley’s catholicity of grace. In: MEEKS, M. Douglas (Org.). *The future of the Methodist theological traditions*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1985, p. 144.

estado mais elevado aceitando a graça eficiente. A obra da “evangelização” não tem nada mais a ver com o que Deus faz (porque ele já fez em Cristo assegurando a graça preveniente), mas com o que o homem pode fazer com a sua vontade libertada da incapacidade de crer por si mesma. Portanto, com a graça preveniente uma pessoa pode passar para a graça salvadora, mas essa é uma decisão dela, não uma consequência determinante da graça preveniente.

A doutrina wesleyana da graça preveniente, em última instância, depende do conceito irredutível dos arminianos no qual o homem é absolutamente livre para, com igual capacidade, aceitar ou rejeitar o que Deus oferece. A graça preveniente é apenas um arranjo para suavizar os efeitos do pecado sobre eles. Embora os calvinistas acusem os arminianos de dizerem que eles são escravos do livre arbítrio, eles afirmam que o livre arbítrio é o resultado da graça preveniente. Logo, se a graça preveniente antecede a liberdade de escolha, a teologia deles é uma teologia da graça. Todavia, como calvinistas, podemos dizer que ainda que a graça preveniente anteceda a escolha do homem, ela não afeta ninguém de modo eficaz. Ela não conduz à salvação. No “frigir dos ovos”, a escolha humana é determinante para a salvação.

Finalmente, podemos dizer que a graça preveniente que Deus dá aos homens lhes confere a potencialidade de exercer não somente a fé, mas também a rejeição de Cristo. É incrível como essa graça possa ser dada para a própria desgraça do que a recebe!

### ABSTRACT

The author defines the doctrine of prevenient grace and argues about its importance for the doctrinal framework of the Arminian/Wesleyan tradition. Then he deals with the philosophical and theological foundation of prevenient grace, pointing to its universality as well as to the fact that any person can resist it by the use of free will, which is a gift brought by that grace. The final point of this first article on prevenient grace has to do with the tool that the Arminian system used in order to get rid of Calvinist accusations of synergism, namely, that prevenient grace is a kind of *via media* to avoid both Pelagianism and Calvinism. It is a powerful weapon Arminians/Wesleyans use to explain the weaknesses of their soteriological system.

### KEYWORDS

Prevenient grace; Universal grace; Total depravity; Irresistible grace; Cooperative grace; Arminianism/Wesleyanism; Thirty Nine Articles of the Anglican Church; Council of Trent; Calvinism.



## THE MEANING OF MYSTERY IN ROMANS 11:25

*Daniel Santos\**

### ABSTRACT

The purpose of this article is to investigate the meaning of the word *μυστήριον* in the argument of Paul in Romans 11:25. The main idea is to demonstrate the importance of assessing the rhetorical structure of the argument before one decides on the meaning of keywords such as *μυστήριον*. The author follows three steps towards his goal: 1) an analysis of the argument flow in Romans 9 to 11; 2) a proposal for a rhetorical structure of Romans 11:25-26 that connects with the larger structure, and finally, 3) a proposal for the meaning of *μυστήριον*.

### KEYWORDS

Romans 11:25-26; Salvation of the Jews; *Mysterion*.

### INTRODUCTION

Why should we bother whether or not Jews will be saved? Be it partially or completely, now or in the end of the times, how does that concern us? They had their chance to enjoy God's salvation and they have decided not to believe Christ was the son of God.<sup>1</sup> What else can be done but leave them alone and go

---

\* Daniel Santos is assistant professor of Old Testament at Andrew Jumper Graduate Center since 2007. He earned his Ph.D. in Theological Studies in the Old Testament at Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield, 2006). He is currently in his second year of post-doctoral research at Oxford University, working on Wisdom Literature in the Old Testament under the supervision of Kevin J. Vanhoozer.

<sup>1</sup> JOHNSON, John J. "A new understanding of the Jewish rejection of Jesus: Four theologians on the salvation of Israel", *Journal of the Evangelical Theological Society* 43 (2000), describing the view of Sidney G. Hall, says that the traditional interpretation of Rom 11:25, which holds that Jews will eventually be saved because they will accept Christ is simply unacceptable for Hall. "The Christ-centered thesis that in the end God will make Jews into Christians is inadequate and unacceptable. It

about our lives? These might have been some of the questions that the Gentile Christians in Rome were raising here and there, while contemplating the inexplicable unbelief of the Jews. The function of the expression *μυστήριον* in Rom 11:25 plays an important role in Paul's answer to these questions. He believed one could certainly find alternative ways of coping with such dilemma without boasting over the Jews. It is important to understand from the outset that *μυστήριον* is not, in itself, the answer for these questions but it is part of the answer, one that is considered crucial to the argument of Paul. This article investigates the reasons why and how the word *μυστήριον* brings strength to the answer formulated by the apostle in Rom 11:25-56. The main focus is not on exegesis but on the rhetorical structure of Romans 9-11 and the way the expression *μυστήριον* helps the argument of the apostle. Granted, the word has a verifiable semantic range of its own,<sup>2</sup> but its role in the argument found in Rom 9-11 should not be taken for granted. It is a very tempting strategy to rely on the most common meaning of a given expression, but I am inclined to agree with Vanhoozer that meaning is not something that words and texts *have* (meaning as noun) but rather something people *do* (meaning as verb). "A word or text only has meaning (noun) if some person means (verb) by it".<sup>3</sup> In the same way, the meaning of *μυστήριον* in this passage is not *only* based on the semantic range peculiar to the expression, but it is *also* based on the role that it plays in the argument of Rom 9-11. In fact, it is precisely because the term has a semi-stable meaning that the author can

---

retains an eschatological rejection and replacement theology of the Jews", 235. From the perspective of Clark M. Williamson, another theologian dealt with in this article, "any type of Christian theological statement is unacceptable if it in any way suggests that Judaism is inferior to Christianity, or that Jews must convert to the Christian faith. Such statements, he believes, helped pave the way to the Holocaust", 232.

<sup>2</sup> See BROWN, Raymond. *The Semitic background of the term mystery in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968); PENNA, Romano. *Il mysterion paolino: traiettoria e costituzione*. Supplementi alla Rivista Biblica 10 (Brescia: Paideia, 1978); and BOCKMUEHL, Markus N. A. *Revelation and mystery in ancient Judaism and Pauline Christianity*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe (Tübingen: Mohr, 1990).

<sup>3</sup> VANHOOZER, Kevin J. *Is there a meaning in this text? The text, the reader, and the morality of literary knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 202. In the context of this quotation, Vanhoozer is trying to answer the questions raised by John Searle as to how we get from physics to semantics. How do physical sounds and visible marks become a verbal message, for example, a promise? In this particular context, his answer is focusing on the important role of the author as a communicative agent. Does it follow that meaning is only a matter of authorial activity? No. Later on, in the same chapter, he will deal with the other side of the question: "Where does meaning come from – personal action or impersonal sign systems? ... In fact, I try to combine both models insofar as I view communication as the action that puts a language system into motion at a particular point in time by realizing certain possibilities offered by the codes", 222. It is precisely those "possibilities offered by the codes", the expression *μυστήριον* being such code in this case, that this paper is trying to address.

use<sup>4</sup> it to build his own argumentation. There is always a reason why an author picks out a word in order to substantiate the point he wishes to make.

This brings us back to the question of this paper, namely, what is the function of the term *μυστήριον* in Rom 11:25? Why and how does it bring strength to the point Paul is making? Since the expected result of his argument is stated in Rom 11:18, the question at hand is not without reason; it tackles the reason why Paul believes this mystery will bring about a different attitude among Gentile Christians. I plan to answer the proposed question by following three steps: a) an investigation into the rhetorical structure of Rom 9-11, b) an analysis of the structure of Rom 11:25-32, and c) a definition of the function of *μυστήριον* in this passage.

## 1. THE RHETORICAL STRUCTURE OF ROM 9-11

The purpose of this section is to understand the way in which Romans 9-11 was supposed to work as a rhetorical structure. It is not difficult to see that this pericope has a point and that the author has designed a rhetorical structure to ensure the comprehension of that point. A good rhetorical structure always explores a few aspects that are peculiar to the intended audience such as: a) a question that no one wants to ask, b) an answer that no one wants to give, c) prejudices and biases towards a given topic, and so on. The problem begins when a different audience attempts to read the text and the rhetorical structure may not produce the same results. The first indication that the rhetorical structure is not working as designed is the feeling of inconsistency in the text. In some cases, reviewing the development of the argument helps us to understand the way in which the rhetorical structure was designed to work.

### 1.1 *The development of the argument*

What is it that the apostle wants to accomplish with his argumentation in Rom 9-11? Moo has suggested that “Paul’s complex theologizing in chaps. 9-11 has a very practical purpose: to unite the squabbling Roman Christians behind his vision of the gospel and its implications for the relationship of Jew and Gentile”.<sup>5</sup> If that is the case, the next question is: how can this section serve the purpose of uniting “squabbling Christians”? A formal analysis of the transition from 8:31-39 to 9:1–11:32 will quickly show that there is an important tension being addressed here, namely, the problem of Israel’s unbelief.<sup>6</sup> Part of this

<sup>4</sup> HIRSCH, E. D. *Validity in interpretation* (New Haven: Yale University, 1967) rightly remarks that “although verbal meaning requires the determining will of an author or interpreter, it is nevertheless true that the norms of language exert a powerful influence and impose an unavoidable limitation on the wills of both the author and interpreter”, 27.

<sup>5</sup> MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 552-3.

<sup>6</sup> Moo frames this tension by saying that “the Jews, recipients of many privileges (9:4-5), are not experiencing the salvation offered in Christ (implied in 9:1-3); they are object of God’s electing love, yet, from the standpoint of the gospel, they are enemies (11:28)”. *Romans*, 548-9.

tension is due to the way Paul conducted his argument in chapters 1 to 8. He has refuted the status of Israel as chosen-saved-people as something based on ethnic reasons only, and he has also insisted that “what once apparently belonged to, or was promised to, Israel now belongs to believers in Jesus Christ, whether Jew or Gentile”.<sup>7</sup> It is as if he is intentionally provoking the question that he will deal with in chapters 9-11, that is, did God reject Israel? The purpose of Rom 9-11, therefore, is to give a negative answer to this question, along with all the necessary considerations.<sup>8</sup>

How about the role of Romans 11 specifically? As part of Rom 9-11, chapter 11 must play a role in the argument leading to a negative answer to the question whether God rejected Israel. Chapter 11 balances out the emphasis put on God’s election with respect to the way he chose Jacob but not Esau. Left without its counterpart, such emphasis brings up inevitably the question of God’s justice, a question that is spelled out in 9.14: “Is God unjust?” That is the place where the argument of chapter 11 comes in with the pivotal question: “Did God reject his people?” (11:1). It is not difficult to understand the attitude of Gentile Christians in Rome on this matter. If God decided not to have mercy on part of his people, and thereby keep them from accepting the Gospel, what is the point in pushing such discussion further? What is the point in justifying the unbelief of the Jews?<sup>9</sup>

However, that is not the attitude the apostle wants to see among the Gentile Christian community. The question raised in 11.1 will address the idea of Israel’s hardening as an *intentional part of God’s plans* and not a result of a contingency plan.<sup>10</sup> Thus, the discussion regarding the *rejection of Israel* stands as the climax of this entire section of 9-11, as Aletti says,

<sup>7</sup> MOO, *Romans*, 549.

<sup>8</sup> LYONNET, S. “Le Rôle d’Israël dans l’histoire du salut selon Rom 9-11.” In: *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, ed. L. de Lorenzi (Rome: Abtei von St. Paul von der Mauern, 1977), 42-47, sees this section as an illustration for what had just been discussed. DODD, C. H. *The epistle of Paul to the Romans* (London: Collins, 1949), sees it as a “foreign body”, that is, “a compact and continuous whole, which can be read quite satisfactorily without reference to the rest of the epistle”, 148.

<sup>9</sup> ELLUL, Jacques. *Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le peuple d’Israël* (Paris: Arléa, 1991) exemplifies what seems to be a common conclusion for this dilemma. “Nous abordons maintenant l’une des questions les plus ardues, et les versets de Paul ne peuvent que nous scandaliser, à moins que l’on n’accepte la théorie de la double prédestination”, 57.

<sup>10</sup> For FITZMYER, Joseph. *Romans: A new translation with introduction and commentary, The Anchor Bible 43* (New York: Doubleday, 1995), “the picture painted thus far by Paul in chaps 9-10 is not pleasant: Israel’s misstep suits the plan of God based on his gratuitous election (chap. 9), but actually its cause rests not with God but with Israel itself (chap. 10). Yet as early as 9:27 Paul hinted at a ray of hope, when he said that ‘a remnant shall be saved’. Now he returns to this aspect of the problem and further explains that God has not rejected his people...”, 602. Moo, *Romans*, also identifies a theme structuring this entire chapter: “A single basic theme can be traced throughout 11:1-32, stated at the beginning and the end of the section: ‘God has not rejected his people, whom he foreknew’ (v. 2a); ‘from the standpoint of election they [Israelites] are beloved because of the patriarchs’”, 671.

avec Rm 11, l'argumentation de la section (Rm 9-11) arrive à son climax rhétorique et sémantique, puisque le salut final de tout Israël y est annoncé. Ces claires et simples, ne doivent pourtant pas faire oublier la difficulté des détails. Qu'entendre en effet par "tout Israël" (11,26)? Et Jésus Christ sera-t-il le médiateur du salut accordé par Dieu à son peuple?<sup>11</sup>

There are two elements in Aletti's approach that help us to see why Israel's unbelief should be seen as an original part of God's plan: *tout Israël* and *le médiateur*. These elements point to the discussion found in chapter 11. Pita, discussing the literary function of 9-11, acknowledges that the link between 1:18–8:39 and 9:1–11:36 determines in many aspects the meaning and function of both sections.<sup>12</sup> In other words, unless one decides the function of each of these two sections, it is impossible to understand the relationship between them. Consequently, if the function of the second section is not defined, it is hard to know the exact meaning of the expression mystery in Rom 11:25. Either one chooses to take 9-11 as an appendix to 1:18–8:39, in which case the argument would move from a discussion on salvation in a broad sense (for Jews and gentiles) to a narrow focus on the situation of Israel, or one chooses to take 9-11 as the climax of the entire letter. But, as Pita rightly points out, neither alternative will put the meaning of mystery as the center of the discussion.

A ben vedere, pur riconoscendo la presenza di motivazioni valide per l'una e l'altra posizione, Rm 9-11 sembra affrontare questioni che riguardano non soltanto Israele ma anche i gentili e che, soprattutto, chiamano in causa Dio stesso. La disposizione retorica e i generi argomentativi utilizzati dimostrano che il problema di questa sezione è non soltanto né principalmente il mistero e la situazione d'Israele ma la fedeltà o la credibilità della Parola di Dio.<sup>13</sup>

## **1.2 The questions driving the argument flow**

A great deal of the rhetorical structure of Romans 9-11 depends on key questions driving the flow of the argument. As we can see in Figure 1, both chapters 9 and 10 raise question that are dealt with later in chapter 11.

<sup>11</sup> ALETTI, Jean-Noël. *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris: Éditions du Seuil, 1989), 179.

<sup>12</sup> PITA, Antonio. *Lettera ai Romani: nuova versione, introduzione e commento* (Milano: Paoline Editoriale Libri, 2001), 329.

<sup>13</sup> Ibid.

**Figure 1:** The relationship between chapters 9-10 and 11.

Issue raised	Issue dealt with
<b>Chapter 9</b>	<b>Chapter 11:1-10</b>
Gentiles pursued righteousness by faith, while Jews were hardened.	Did God reject his people? By no means!
Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως, (9:30).	Λέγω οὖν, μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο· (11:1).
<b>Chapter 10</b>	<b>Chapter 11:11-32</b>
Jews stumbled over the stumble rock, becoming a disobedient and obstinate people.	Did they stumble so as to fall beyond recovery? Not at all!
16 Ἄλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν ... 18 ἀλλὰ λέγω, μὴ οὐκ ἤκουσαν; 19 ἀλλὰ λέγω, μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;	Λέγω οὖν, μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσιν; μὴ γένοιτο· (11:11).

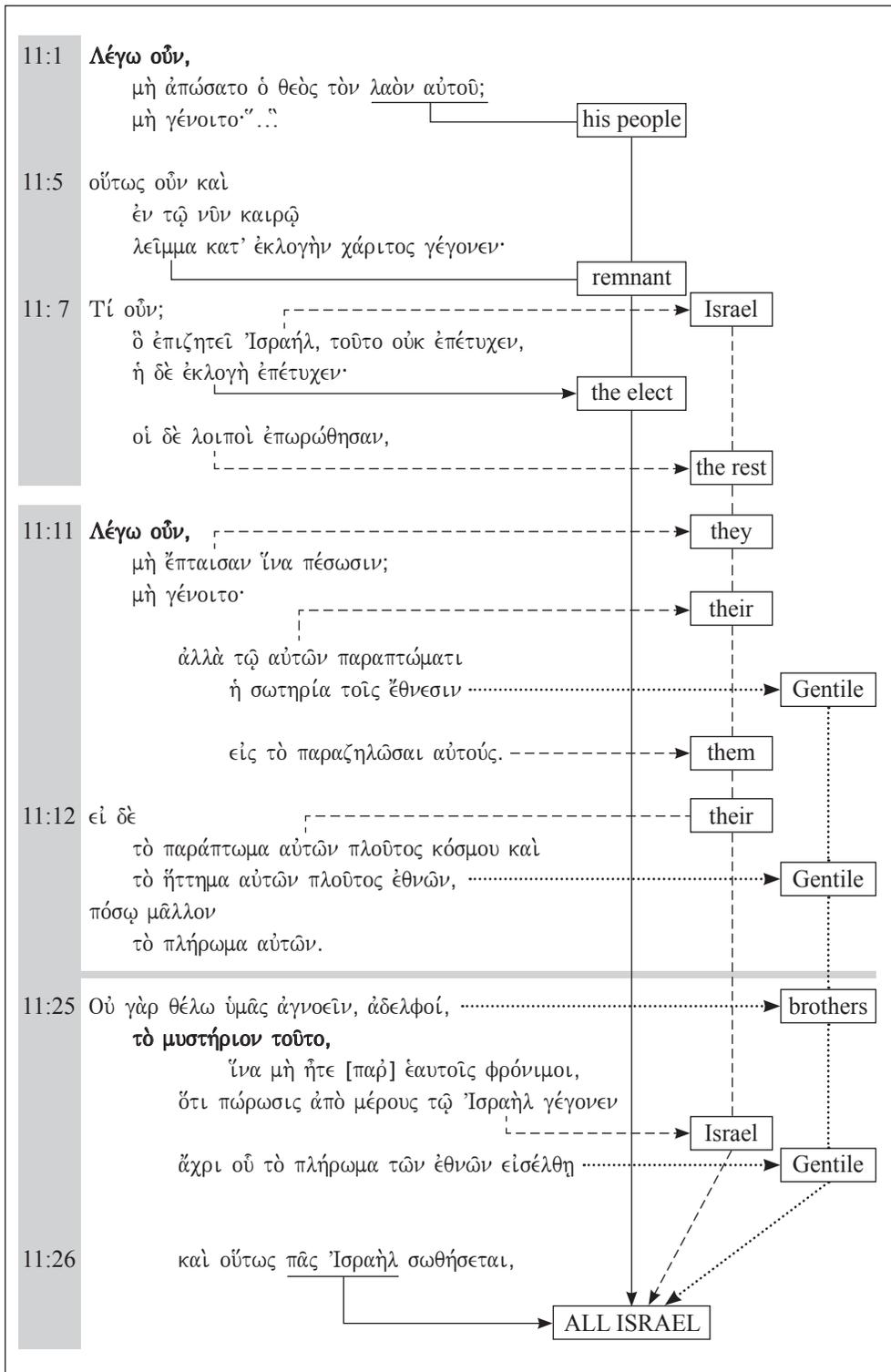
Let us focus for a moment on the question why Israel's unbelief is not beyond recovery. Why is it that her disobedience does not equal her total rejection? This apparent contradiction needs to be addressed in order for Paul to conclude his argument. As Volf puts it,

... the fact that God's *elect people* Israel stood, by and large, outside the community of the saved was in tension with the claim that God will faithfully carry out God's intention in the election of Christians. How can election guarantee salvation if even God's elect people Israel fails to participate in the Messianic community of salvation?<sup>14</sup>

That is precisely the focus of this next section (11:1-32), namely, to offer an answer to this question. Since our main passage is part of this section, the concept of *mystery* will also play a role in the answer.

<sup>14</sup> VOLFF, Judith M. G. *Paul and perseverance: Staying in and falling away*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 37 (Tübingen: Mohr, 1990), 161-2.

**Figure 2:** The structure of Romans 11



How do these two questions structure the argument of Paul? The first part of the chapter (11:1-10) starts by making a distinction between the *remnant* and the *rest of Israel*, a distinction that will be crucial to the concluding concept of “all Israel”. Later, in 11:7, another set of distinctions is proposed between ἐκλογή and λοιποί; the distinction between the two is found precisely on the fact that the ἐκλογή obtained what they sought so earnestly (cf. Rom 9:30), while the latter did not. Οἱ λοιποί, did not obtain it because they were hardened, that is, “God gave them a spirit of stupor, eyes so that they could not see and ears so that they could not hear, to this very day” (Rom 11:8 [NIV]).

The second part of this chapter (11:11-32) is to be understood as another pericope with two distinct sections (see Figure 3), the first of them describing a scenario with four situations. Situations 1 and 2 can be attested in salvation history: their transgression meant riches for the world (v. 12), their loss meant riches for the Gentiles (v. 12), their rejection meant reconciliation of the world (v. 15) and their being cut off meant Gentiles being grafted in (v. 17). Situations 3 and 4 cannot be attested in salvation history so far because they deal with events that have not come to pass yet. One can just imagine that *their* (the rest of Israel) fullness will bring greater riches (v. 12), and *their* acceptance will bring life from the dead (v. 15). The argument being made here is this: if situation 1 brought about situation 2, one should expect that situation 3 would bring about situation 4. Again, situations 3 and 4 are deductions based on what happened in situations 1 and 2. Paul can only wish that situations 3 and 4 will take place. Had Paul stopped his argument here, there would be no need for appealing to the *mystery* of God’s will. Had Paul stopped here, the answer that this entire chapter is dealing with would be very simple: whether or not Israel (the rest) fell once and for all, it really doesn’t matter, for we know that Israel (the remnant) guarantees the fulfillment of God’s promises. Or, one could say that *the rest* of Israel fell beyond recovery in order to make room for the Gentiles.

However, Paul does not leave his reader with a scenario based on an *informed hunch* only, he wants to present it as an *informed fact*. In order to do that, he needs to warrant his hunch with information that no one knows, so that situations 3 and 4 (see Figure 3) become a description of what will actually happen. If he succeeds in doing that, his argument will be very powerful to deal with a boastful attitude towards the current situation of the Jews. So, how is he going to change the status of his informed hunch? That is exactly the role of μυστήριον in this passage, for Paul uses it to warrant his informed hunch and change it into a set of informed facts.

**Figure 3:** The structure of the argument in 11:11-32

<b>FIRST SECTION: SCENARIO 11:11-24</b>	
<b>IF</b> situation 1 brought about situation 2	
<b>Situation 1:</b> The Rest of Israel  their transgression [v.12] → their loss [v.12] → their rejection [v.15] → their being cut off [v.17] →	<b>Situation 2:</b> Gentiles & World  [v.12] riches for the world [v.12] riches for the gentiles [v.15] reconciliation of the world [v.17] gentiles being grafted in
<b>HOW MUCH MORE</b> situation 3 will bring about situation 4	
<b>Situation 3:</b> The Rest of Israel  their fullness [v.12] → their acceptance [v.15] → they do not persist in unbelief [v.23] → their being grafted back in [v.24] →	<b>Situation 4:</b> Gentiles & World  [v.12] greater riches [v.15] life from the dead [?] [?]
<b>SECOND SECTION: FACT 11:25-32</b>	
<b>Fact 1:</b> God's plan	[25a] ὅτι πῶρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν
<b>Fact 2:</b> God's plan	[25b] ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη
<b>Fact 3:</b> God's plan	[26a] καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται,

## 2. THE RHETORICAL STRUCTURE OF ROM 11:25-32

How does the term *μυστήριον* in Rom 11:25 is able to warrant the informed hunch in situations 3 and 4? Let me start by looking into the referent of *μυστήριον* in this verse. François Refoulé, reviewing some of the different proposals, mentions seven lines of interpretation: 1) the salvation of *all Isarel*, 2) the temporal limitation of Israel's hardening, 3) the *way* in which Israel will be saved, 4) the interweaving of Jews and Gentiles, 5) the *enlargement* of salvation to include the Gentiles, 6) the establishment of the Israel of God, and 7) a particular way of salvation.<sup>15</sup> For Refoulé, the range of possibilities is due to the structure of 11.25-27:

Comment peut-on expliquer de telles divergences, au premier abord assez déroutantes? Elles tiennent avant tout à la façon dont les auteurs conçoivent la

<sup>15</sup> REFOULÉ, François. "...et ainsi tout Israël sera sauvé": *Romains 11,25-32*, *Lectio Divina* 117 (Paris: Cerf, 1984), 25-30.

construction des versets 25-27, au sens donné à *houtôs* au verset 26a et à *achri hou* au verset 25b, enfin à la formule “tout Israël”.<sup>16</sup>

The first step towards a better understanding of the structure of Rom 11:25-27 is to discover how many things τὸ μυστήριον τοῦτο is pointing to. There seems to be four possibilities of structuring this passage (see Figure 4). The first possibility, stating that ὅτι is pointing to three statements (excluding the quotation), rightly recognizes that the conjunction subordinates the statements (1), (2), and (3).<sup>17</sup> The second possibility, though acknowledging the subordinate role of the conjunction, includes the quotation as part of what the mystery is pointing to.<sup>18</sup> However, the quotation does not support all that has been said in 11:25-26a, but only the statement that “all Israel will be saved”.<sup>19</sup> In the third possibility, the conjunction ὅτι is also a subordinate conjunction, but only the first clause is directly connected to the conjunction. Kim, one proponent of this possibility, explains the argument.

The καὶ οὕτως of Rom 11:26 is inferential (“and so/therefore”). So the “mystery” proper is the ὅτι-clause of Rom 11:25c, and the next clause of 26a is an inference from it. However, with the conjunction kai, Paul binds the mystery proper and the inference closely together, so that the mystery is: “Partial hardening has come upon Israel until the full number of the gentiles have come in, and so all Israel will be saved”. Καθὼς γέγραπται introduces a scriptural support for the foregoing statement, “all Israel will be saved” (v. 26a).<sup>20</sup>

What is interesting about Kim’s argument is that he binds together both the first and second clauses, leaving no option for choosing one out of the two or three statements in 11: 25-26. In other words, the identification of

<sup>16</sup> REFOULÉ, *Romains 11,25-32*, 31.

<sup>17</sup> Refer to Figure 4: Four possible structures. This structure is found in old commentaries like ZAHN, Th. *Der Brief an die Römer*, KNT (Leipzig, 1910), LEITZMANN, H. *Der Brief an die Römer*, HNT 8 (Tübingen, 1906); later on in JEREMIAS, J. “Einige vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11, 25-36,” in *Die Israelfrage nach Röm 9-11* (Rome: St. Paul’s Abbey, 1977), 193-205; CRANFIELD, C. E. B. *A critical and exegetical commentary on the Epistle of Romans IX-XVI*, ICC (Edinburg: T&T Clark, 1979); more recently in MOO, *Romans*.

<sup>18</sup> Thus MÜLLER, Ulrich B. *Prophetie und Predigt im Neuen Testament* (Gütersloh: Gütersloher, 1975), 225-233; STULHMACHER, Peter. “Zur Interpretation von Römer 11, 25-32,” in *Probleme biblischer Theologie*, Gerard von Rad, ed. (München: C. Kaiser, 1971), 555-570.

<sup>19</sup> Thus WAGNER, J. Ross. *Heralds of the good news: Isaiah and Paul ‘in concert’ in the Letter of Romans* (Leiden: Brill, 2002), 277; and KIM, Seeyon. *Paul and the new perspective: Second thoughts on the origins of Paul’s Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 240.

<sup>20</sup> KIM, *New perspective*, 239-40. See also, SCHLIER, H. *Le temps de l’Église* (Tournai: Casterman, 1961), 238-248.

the referent of *μυστήριον* does not need to be one specific clause or statement, excluding all the others. In this particular aspect, contrary to what Kim does, Moo is using another criterium to identify the referent of *μυστήριον*.

An important clue in answering this question is the sense of something new in Paul's argument that his use of the word "mystery" suggests. This consideration would seem to rule out the fact of Israel hardening since Paul had plainly taught it earlier (11:7b-10). It also suggests that the focal point of the mystery is not the salvation of all Israel since this was an expectation widely held among Jews in Paul's day. What stands out in vv. 25b-26a, what Paul has not yet explicitly taught, and what entails a reversal in current Jewish belief, is the sequence by which all Israel will be saved.<sup>21</sup>

The limitation with the *clue* adopted by Moo is that it is somehow unilateral; the referent of the mystery must be something new, never taught before. But is the "sequence" of Israel's salvation something never taught before? Is the sequence the *only thing* (in 11:25-26) never taught before? Not necessarily. There are three reasons for that. First, these three elements have already been developed throughout Rom 9-11 by using Old Testament quotations. Second, the literary function of the term mystery here does not require that the referent be something never taught before. The role of *μυστήριον* in the argument of Paul is to warrant his conclusion and present it *as informed fact*. Third, if we consider these three statements in the context of a broad concept of mystery for Paul, as *Heilsplan* (as Kim does), the sequence in which Israel will be saved loses its newness. That is a significant contribution Kim brings to this topic, for the meaning of *μυστήριον* in Rm 11.25 needs to be understood in light of other passages where Paul describes the source of his gospel.<sup>22</sup> Seen from that perspective, the content of the mystery receives a strong support from Old Testament passages.

It seems reasonable to suppose that by about A.D. 34/35 Paul had the "mystery" of Rom 11:25-26 as his conviction of divine *Heilsplan* and began to design his apostolic mission in accordance with it. Probably we are to suppose that soon after his Damascus experience of divine revelation and call Paul searched the Scriptures (esp. Isa 6 and 49; but also Isa 45:14-25; 59:19-20; Deut 32:21; etc.) to interpret the most unexpected revelation and call and came to an understanding of divine *Heilsplan* as embodied in the "mystery".<sup>23</sup>

<sup>21</sup> MOO, *Romans*, 716.

<sup>22</sup> See KIM, *New perspectives*, 240; BOCKMUEHL, *Revelation and mystery*, 171.

<sup>23</sup> KIM, *New perspectives*, 257. Segal also acknowledges that Paul "is a trained Pharisee, an early rabbinic Jew, who left that community and joined a group of Gentiles redeemed. God-fearers if you will, based on religious experience of conversion. All of those facts are crucial for understanding what

If one assumes that Paul interpreted his Damascus experience in light of Old Testament passages, then the referent of *μυστήριον* was not completely new or never taught before. The fact that Israel has been hardened is taught in passages like Isa 6.9-10. The fact that the Gentiles will be given the opportunity of hearing the gospel is plainly taught in Isa 49.22. The fact that Israel (those who repent) will be saved is taught in Isa 59.20-21.<sup>24</sup>

### 3. A PROPOSAL FOR THE MEANING OF MYSTERY

We should not be so emphatic pointing out the *newness* when discussing the meaning of *μυστήριον* because its referent depends on many passages in the Old Testament. Thus, if its meaning is derivative of Old Testament passages, would it be right to say that the rhetorical force of *μυστήριον* is not related to *revelation* of new facts but *interpretation* of old ones? Both Refoulé and Kim ask the same question. For Refoulé, it is a matter of an *inspired theological conclusion*.

Le mystère de 11,25 ne serait donc ni une révélation au sens strict du mot, ni une exégèse inspirée à proprement parler, mais plutôt une conclusion théologique inspirée. Quand Paul comprit quelle lumière projetait sur l'endurcissement d'Israël un logion comme celui de Mc 13, 10 il dut avoir le sentiment d'une illumination, d'une révélation.<sup>25</sup>

For Kim, it is a matter of *special revelation*:

Had Paul obtained the mystery only through exegesis of Scriptures he would have referred to those Scriptures to substantiate it. In terms of my thesis, however, the absence of explicit scriptural substantiation for the “mystery” proper is quite understandable. Paul did not explicitly refer to Isa 6 and 49 or any other passage to substantiate the “mystery”, because they were not the primary sources of the “mystery”, but only confirmation of that which he had received through special revelation.<sup>26</sup>

The latter seems to be the case, for the *mystery proper* is more than a theological conclusion, but a special revelation that led to many conclusions throughout Paul's ministry.

---

he means in any place”. SEGAL, Alan F. “Paul's experience and Romans 9-11”. *Princeton Seminary Bulletin* 11 (1990), 56.

<sup>24</sup> The expression “all Israel” is found in several extra-biblical passages like Tobit 14:6-7; Jubiles 1:28; and Apocalypse of Baruch 78:7. See REFOULÉ, *Israël*, 135-43, for further discussion on each of these occurrences.

<sup>25</sup> REFOULÉ, *Israël*, 267.

<sup>26</sup> KIM, *New Perspectives*, 249.

Thus, I propose that the third possibility of structuring Rom 11.25-26 (see Figure 4), sheds more light on the meaning of *μυστήριον* as a rhetorical strategy to validate Paul's informed hunch. The reasons for my conclusions are the following: a) it does not rely on the *clue* suggested by Moo, b) it sees the two phrases in verse 25 in a continuum, instead of three distinct statements, and c) it moves the gravity center of responsibility for the meaning of *μυστήριον* from the narrow context of 11.25-26 to the broad understanding of mystery.

## CONCLUSION

The meaning of *μυστήριον* in Rom 11:25-26 has to do with God's *Heilsplan*. It is the "apocalyptic description of soteriological mysteries (i.e. components and modalities of the future salvation)",<sup>27</sup> or, to use Brown's words, "the divine economy of salvation".<sup>28</sup> Such mysteries are presented as "already objectively existent in heaven, only to be manifested in the eschaton at God's behest".<sup>29</sup> In this passage, the mystery is that: a) Israel has experienced a hardening in part until the full number of Gentiles has come in, and b) all Israel (i.e. the remnant and the Gentiles) will be saved. It served well the purpose announced in 11:18, by fostering a new attitude among the Gentile-Christian community in Rome not to boast over "those branches".

Later on, Paul will balance out his *gospel* with the proclamation of Christ in relation to this mystery:

Now, to him who is able to establish you by my gospel and the proclamation of Christ, according to the revelation of the mystery hidden for long ages past, but now revealed and made known through the prophetic writings by the command of the eternal God, so that all nations might believe and obey him... (Rom 16:25-26).

The mystery is not a theological conclusion added to the gospel of Christ through the writings of the apostle Paul, but it was a *hidden* message in the prophetic writings that could not be grasped until the days of the apostle.

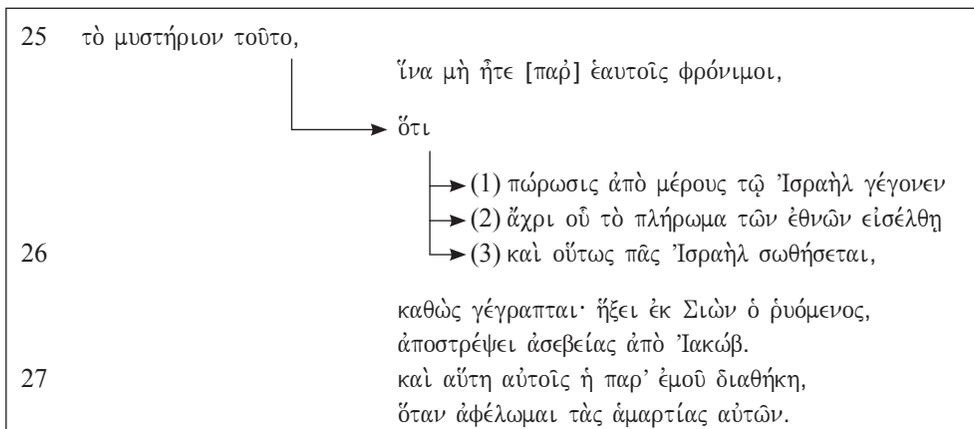
<sup>27</sup> BOCKMUEHL, *Revelation and mystery*, 38-39.

<sup>28</sup> BROWN, *Semitic background*, 50.

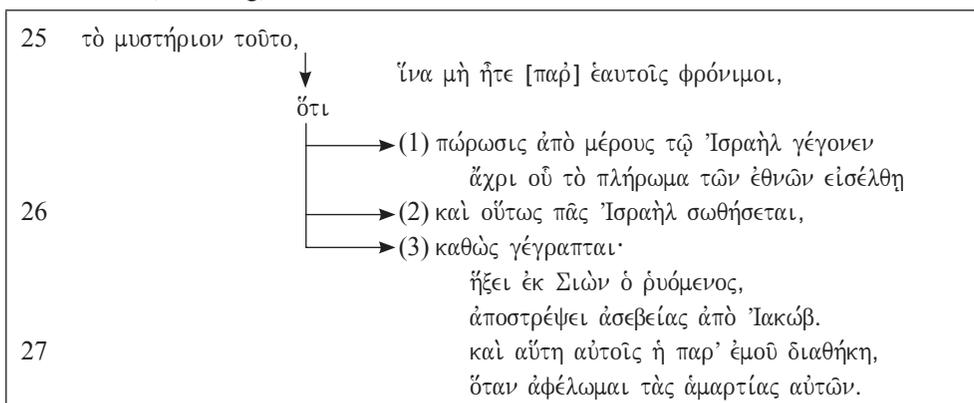
<sup>29</sup> BOCKMUEHL, *Revelation and mystery*, 39.

**Figure 4:** Four Possible Structures

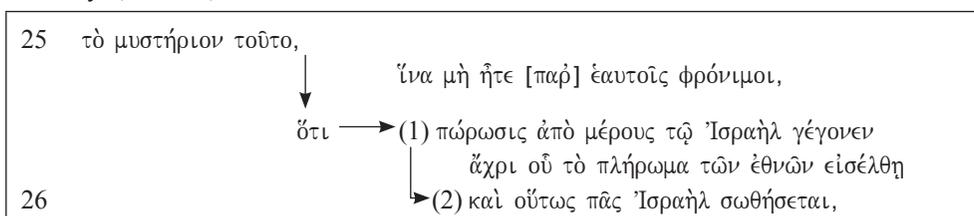
**First possibility** – three statements (excluding quotation). Thus: Zahn, Lietzmann, Jeremias, Michel, Cranfield, Wilckens, Moo, etc.



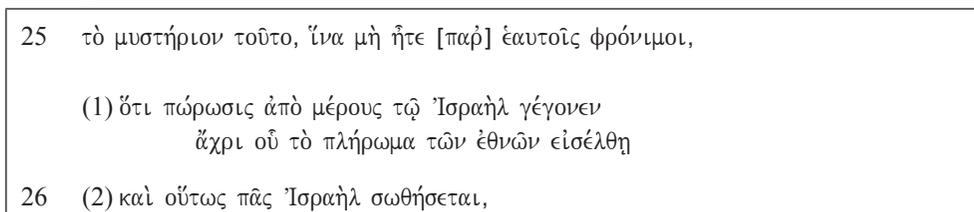
**Second possibility** – three statements (including quotation). Thus: B. Müller, P. Stuhlmacher, Ch. Plag, F. Mussner.



**Third possibility** – two clauses depending on ὅτι. Thus: Luthardt, J. Munck, D. Zeller, B. Mayer, S. Kim, etc.



**Fourth possibility** – two independent clauses. Thus: B. Weiss, Lipsius, Althaus, Maier, Sanday-Haedlam, Käsemann, O. Vicentinni, etc.



## RESUMO

O objetivo deste artigo é investigar o significado da palavra μυστήριον no argumento de Paulo em Romanos 11.25. A ideia principal é demonstrar a importância de avaliar a estrutura retórica do argumento antes de decidir o sentido de palavras-chave como μυστήριον. O autor segue três passos em direção a esse alvo: 1) uma análise do fluxo argumentativo de Romanos 9 a 11; 2) uma proposta da estrutura retórica de Romanos 11.25-26 que se relacione com a estrutura mais ampla, e, finalmente, 3) uma proposta para o sentido de μυστήριον.

## PALAVRAS-CHAVE

Romanos 11.25-26; Salvação dos judeus; *Mysterion*.



## AS MATRIZES ACADÊMICAS DO PENSAMENTO BRASILEIRO: COMTE E MARX

*Wilson Santana Silva\**

### RESUMO

Este artigo procura introdutoriamente apresentar o estabelecimento do Positivismo e do Marxismo no Brasil. Além de representarem “ações políticas”, esses dois modelos produziram abordagens teóricas, o Positivismo e o Materialismo Histórico, utilizadas para a compreensão dos processos históricos de diversas sociedades. O leitor observará sem muita dificuldade como os dois modelos de “ação política” e as duas “teorias da história” encontraram em nossa sociedade solo fértil para se desenvolver.

### PALAVRAS-CHAVE

Cultura brasileira; Teoria da história; Positivismo; Marxismo; Materialismo histórico.

### INTRODUÇÃO

Este texto, enquanto parte de pesquisa maior, procura apresentar ao leitor, introdutoriamente, duas matrizes acadêmicas, o Positivismo e o Materialismo Histórico, necessárias para a consolidação da prática de se produzir conhecimento no Brasil. Não caberia aqui investigar a totalidade dos paradigmas. Isto significa que o Paradigma do Historicismo, o Paradigma da Descontinuidade, a Cosmovisão Cristã e o Paradigma da Complexidade serão temas para outros e futuros debates. Ressalta-se que todos são de mais alta importância para a academia.

---

\* O autor é doutor pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, professor da Universidade Presbiteriana Mackenzie e do Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. É pastor da Igreja Presbiteriana do Jardim Marilene, em Diadema (SP).

Essa empreitada seria muito pretensiosa para qualquer pesquisador, como seria inimaginável investigar, por exemplo, as principais filosofias por trás das diversas esferas de conhecimento. Ao mesmo tempo, deve-se considerar que a escolha dessas matrizes não obedece a uma decisão aleatória. Com isso, ao selecionar com objetividade, é evidente que se traz à tona as dificuldades das preferências. As escolhas que devem ser feitas podem conter perdas e também ganhos. As perdas certamente acontecerão, uma vez que o ato de escolher evidentemente significa deixar de fora outras possibilidades. Ainda assim, os ganhos serão contabilizados, pois o campo de análise ficará mais restrito e, com especificidades a menos, serão possíveis maiores aprofundamentos diretamente ligados ao tema. Os paradigmas analisados estão presentes em muitas obras no Brasil. Uma pequena bibliografia dos temas é oferecida no texto e nas notas.

Uma nota de advertência se faz necessária neste momento. A pretensão deste texto em hipótese alguma é construir a história do Positivismo e do Marxismo. Tal tarefa é impossível de ser realizada neste artigo. O que se oferece, de modo muito simples, é um pequeno desenvolvimento das correntes positivista e marxista que fluem de seus proponentes, com seus ramos alcançando o Brasil. Quase obrigatoriamente são dadas pequenas pinceladas nos métodos e nas teorias decorrentes dessas cosmovisões.

Ao considerar a matriz comteana,<sup>1</sup> leva-se em consideração a vigorosa influência do positivismo na França e posteriormente no Brasil. O subtópico realça de forma sintética a vida de Augusto Comte, para em seguida apresentar parte de sua produção acadêmica. A recepção do positivismo no Brasil, a começar pela Escola Militar e a criação do Apostolado Positivista, foi até certo ponto natural. A sociedade brasileira, que ansiava por novas compreensões, não teve muita dificuldade para introduzir em seu comportamento os princípios da filosofia comteana. A filosofia positivista encontrará eco nos diversos setores da sociedade brasileira. Sua contribuição foi significativa para moldar o pensamento de alguns republicanos, como foi o caso de Benjamin Constant e Deodoro da Fonseca. Especificamente no Brasil, o vigor dessa forma de conceber a sociedade foi dos mais expressivos nos meios acadêmicos. As escolas brasileiras foram influenciadas fortemente. A filosofia por trás do lema “*Ordem e progresso*”<sup>2</sup> seria considerada antes de quaisquer outras categorias.

A matriz marxista que compõe o ambiente mais moderno da sociedade internacional constituiu-se em elemento esclarecedor para o entendimento cultural do Brasil do século XX. Com certo atraso em relação a outras nações vizinhas, o marxismo eclodiu em forma de árvore tímida e mirrada para depois ganhar o

---

<sup>1</sup> BENOIT, Lelita Oliveira. *Sociologia comteana – gênese e devir*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

<sup>2</sup> LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 146.

status de uma “das maiores contribuições para o domínio das Ciências Sociais.”<sup>3</sup> O subtópico procura de igual forma apresentar breve biografia de Karl Marx para em seguida descrever a trajetória do movimento no Brasil. Destacam-se como elementos de importância para a fixação e divulgação desta compreensão os intelectuais Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes<sup>4</sup> e Nelson Werneck Sodré.

### 1. MATRIZ POSITIVISTA NO BRASIL: AUGUSTO COMTE<sup>5</sup>

Augusto Comte era francês, tendo nascido em 19 de janeiro de 1798 na cidade de Montpellier. Alguns problemas envolvendo sua família, principalmente desgastes com o pai e a irmã, transcenderam os limites das relações familiares, afetando substancialmente sua saúde física e mental. Autores afirmaram que o desgaste com a família teria influenciado a orientação que deu às suas obras. Embora as relações conflituosas tenham sido superadas, elas deixaram marcas profundas na personalidade do filósofo. Apontam-se aqui determinadas crises agudas, a partir dos 28 anos de idade, que foram muito difíceis para Comte, a ponto de ocorrerem manifestações cujos resultados foram desequilíbrios mentais que o acompanharam até o fim de sua vida, levando-o à loucura.

Para Comte, a Escola Politécnica de Paris, com seu caráter verdadeiramente científico, deveria se tornar o maior projeto educacional da França. Essa escola deveria reconhecer-se filha legítima e herdeira de tradições e valores resultantes da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Era “*locus*” legítimo da prática da ciência e da técnica.

Segundo Comte, o homem na sua caminhada para o aperfeiçoamento deverá levar em consideração todos os elementos dos novos tempos, pois seu futuro será a organização social e política dos povos fruto do iluminismo. Esse princípio tornar-se-ia um dos pontos fundamentais da filosofia desse personagem.<sup>6</sup> As novas concepções da sociedade apresentadas por Comte não só influenciariam muitos outros pensadores como a própria França e o mundo.

É importante destacar a parte científicista da obra de Comte. Ele propõe a regeneração social a partir de uma estruturação do saber e da mente humana. Essa necessidade foi compreendida pelo filósofo desde cedo (1819). Segundo ele, a humanidade passara por três estados ao tentar conceber a realidade do mundo e da vida. Esses três estados ou atitudes espirituais foram o *Teológico*

<sup>3</sup> Ver o Capítulo VIII de LACEY, Hugh. *Valores e atividade científica*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

<sup>4</sup> FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Globo, 2006; *A sociologia numa era de revolução social*. São Paulo: Editora Nacional, 1963; *A revolução burguesa no Brasil – ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981; *Pensamento e ação – o PT e os rumos do socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

<sup>5</sup> Ver obra completa de LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

<sup>6</sup> PENSADORES. São Paulo: Abril, 1972, p. 646.

(em que dominam as forças sobrenaturais), o *Metafísico* (caracterizado pela crítica vazia e pela desordem espiritual, fruto do liberalismo) e o *Positivo* (que supera as explicações insuficientes do mundo, mediante a substituição das hipóteses religiosas ou metafísicas pelas leis científicas).

Nesta fase, Comte salientava que o poder material pertence aos industriais e o espiritual aos sábios.<sup>7</sup> Essa distribuição de incumbências assinalada por Comte tem uma fundamentação racional: o atento estudo da marcha da civilização mostra que a anarquia espiritual “precedeu e produziu a temporal”. O mal-estar da sociedade europeia nas décadas que se seguiram à Revolução Francesa depende, fundamentalmente, dessa desordem espiritual. A luz que ilumina Comte para empreender a reforma da sociedade e fazer a divisão do trabalho é a mesma luz que cobre Benjamin Constant.<sup>8</sup> Porém, os resultados desse primeiro passo são diferentes. Para Comte, e consequentemente para seus discípulos, tem prioridade a preparação do espírito. O seu primeiro passo será, portanto, pedagógico.<sup>9</sup>

Entre suas obras mais importantes estão: *Discurso sobre o Conjunto do Positivismo* (1848), *Sistema de Política Positivista ou Tratado de Sociologia Instaurando a Religião da Humanidade* (1851/1854), *Catecismo Positivista* (1852), *Apelo aos Conservadores* (1855) e *Síntese Subjetiva* (1856).

Desta forma, o positivismo toma contornos nem sempre perceptíveis. Para Augusto Comte o que deveria prevalecer a despeito de qualquer outra existência seria o “ponto de vista humano” e isto seria intensificado graças à sociologia, que abandonaria o “éter da idealidade pura para se atirar na existência social.” O positivismo visava assegurar a preservação da estabilidade social.

É possível definir o Paradigma Positivista de compreensão do mundo da seguinte forma:

O Positivismo acrescenta ao ideal iluminista de Progresso, o conceito de Ordem. Seu objetivo será a Conciliação de Classes. Seguindo uma perspectiva conservadora ele equipara os métodos das ciências naturais com os das ciências sociais, na afirmação literal da rigorosa neutralidade do cientista social, e na busca de leis gerais e invariáveis que regeriam as sociedades humanas.<sup>10</sup>

Para o positivismo, a Fonte Histórica é o único recurso que permite ao historiador acessar uma época e uma sociedade que não mais estão presen-

<sup>7</sup> Ver “Saint-Simon: o precursor moderno da sociologia”. In: FERREIRA, Delson. *Manual de sociologia – dos clássicos à sociedade da informação*. São Paulo: Atlas, 2006, p. 34.

<sup>8</sup> Neste caso, o Benjamin Constant aqui é o republicano brasileiro.

<sup>9</sup> Eis a forma como o próprio Comte caracteriza esse processo: “Há, neste trabalho, uma parte espiritual que deve ser tratada em primeiro lugar, e uma parte temporal que o será consecutivamente”. Compete aos cientistas, portanto, compreender a primeira série de trabalhos, e aos industriais mais importantes organizarem, de acordo com as bases estabelecidas, o sistema administrativo (...).

<sup>10</sup> BARROS, José D’Assunção. *Teoria da história*. Petrópolis, RJ: Vozes, vol. II, p. 91.

tificados.<sup>11</sup> Para o positivista, a História refere-se a uma realidade humana temporalizada, e essa história poderia tornar-se objeto de conhecimento do mundo humano real a ser compreendido no tempo.<sup>12</sup>

Ao considerar as matrizes do pensamento brasileiro,<sup>13</sup> o positivismo se destaca principalmente pela popularidade das ideias contidas em suas estruturas. Facilmente digeríveis, essas concepções a respeito da sociedade e a nova compreensão da realidade tornavam-se matérias de profundo interesse dos intelectuais nacionais. Para os brasileiros influenciados pelo pensamento positivista, Augusto Comte representava um ideal que não se encontrava em nenhum outro. Daí a profunda e respeitosa admiração, aqui no Brasil, pelo pensador francês.

Em que pese o fato de o positivismo ter-se fixado primordialmente como doutrina científica na Academia Militar, a literatura e a religião comteana, porém, foram divulgadas no Brasil desde meados do século XIX, como documentou fartamente Ivan Lins em sua obra *História do Positivismo no Brasil*.<sup>14</sup> A forte influência exercida sobre a cultura brasileira, às vésperas e após a Proclamação da República, merece especial destaque.

Com muita probabilidade as ideias decorrentes de Comte alcançaram as regiões da Bahia através de Antônio Ferrão Muniz, que, desde 1836, após retornar de uma formação educacional na Europa, inseriu no Brasil lições do positivismo.<sup>15</sup> A partir de 1844 penetrou realmente o positivismo no Brasil através da tese com que Justiniano da Silva Gomes se candidatou à regência da cadeira de Fisiologia na Escola de Medicina da Bahia, sendo que, no ano anterior, o pai de Ruy Barbosa, o “espiritualista católico” João José Barbosa d’Oliveira, já se mostrava preocupado com a iminente introdução das doutrinas positivistas no Brasil e com a influência que pudessem ter sobre a juventude.<sup>16</sup>

Fundamentalmente é necessário considerar que, ao se estruturar no Brasil, o positivismo evidencia preocupações com a “lei dos três estados, na classificação das ciências, no esforço ao cientificismo que vinha do enciclopedismo e na atitude antimetafísica a que correspondia uma ênfase nos problemas do momento”.<sup>17</sup> Através do positivismo um grande portal se abria e novas ideias

<sup>11</sup> Ibid., vol. II, p. 61.

<sup>12</sup> Ibid., vol. II, p. 63.

<sup>13</sup> Leitura obrigatória neste campo é o livro de COSTA, Cruz. *Contribuição à história das ideias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

<sup>14</sup> LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. Coleção Brasileira, vol. 322. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

<sup>15</sup> NOGUEIRA, Oracy. In: *História das ciências no Brasil*. São Paulo: EPU/Editora da Universidade de São Paulo, 1979-1981, p. 186.

<sup>16</sup> Ibid., p. 186.

<sup>17</sup> Ibid., p. 187.

foram aos poucos ganhando a simpatia da “ilustração brasileira”. Foi o caso do “evolucionismo”. Alguns autores nacionais após passarem pelo positivismo assumiram os novos conceitos ligados a Darwin, Haeckel e Spencer.

Seguindo um curso muito natural, o positivismo encontrou no Brasil solo dos mais férteis para a fixação de suas raízes. Muito rapidamente se espalhou pela Bahia, Recife, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo. Acredita-se que positivistas como Miguel Lemos, Teixeira Mendes e Benjamin Constant constituíram-se em figuras explicativas do próprio positivismo entre os brasileiros. Esses personagens, principalmente os dois primeiros, foram diretamente responsáveis pela fundação da Igreja e do Apostolado Positivista no país.

O aspecto religioso do positivismo materializou-se principalmente em Raimundo Teixeira Mendes. Ele revelou-se, como o seu cunhado Miguel Lemos, ardente doutrinador positivista. A mãe o educou no catolicismo. No Rio de Janeiro,<sup>18</sup> estudou no colégio dos jesuítas, tendo demonstrado especial interesse pela matemática e pela filosofia. Com a mesma convicção com que tinha acreditado nos dogmas católicos, assumiu a defesa do comtismo. Nos seus sermões dominicais, depois de fundada a Igreja Positivista, demorava-se até três horas defendendo os dogmas da Religião da Humanidade. “Católico fervoroso em sua adolescência”, frisa Ivan Lins, “transferiu Teixeira Mendes (inconscientemente talvez) à imagem de Clotilde as preces e louvores que outrora dirigira à figura de Maria...”<sup>19</sup>

A consolidação do positivismo no Brasil, em 1870, atingiu a mocidade acadêmica e muitos professores das escolas de Medicina e Direito. Foram esses personagens os principais responsáveis pela propagação do positivismo, do darwinismo e dos pensadores anticlericais. Era, nas palavras de Sílvio Romero, o “surto de ideias novas”.<sup>20</sup>

Benjamin Constant,<sup>21</sup> o republicano e educador brasileiro, se considerava um discípulo de Comte. Suas ações para a constituição da República Brasileira

<sup>18</sup> Ver em LINS, *História do positivismo no Brasil*, p. 37, a repercussão do positivismo no Rio de Janeiro.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>20</sup> Ver sua obra *Literatura, história e crítica*. Rio de Janeiro: Imago; Aracajú, SE: Universidade Federal de Sergipe, 2002.

<sup>21</sup> “Os defensores da preponderância de Benjamin Constant na proclamação representavam uma corrente política e ideológica muito distinta. A diferença aparece já nos adjetivos com que Benjamin era descrito, ou endeusado. Junto da qualificação de fundador, disputa direta com Deodoro, apareciam outras que melhor descreviam o papel a ele atribuído. Era o catequista, o apóstolo, o evangelizador, o doutrinador, a cabeça pensante, o preceptor, o mestre, o ídolo da juventude militar. Benjamin não aparece em primeiro lugar como representante da classe militar, como vingador e salvador do exército. Aparece como o professor, o teórico, o portador de uma visão da história, de um projeto de Brasil. A ele se deveria o fato de o 15 de novembro ter ido além de uma quartelada destinada a derrubar o ministério de Ouro Preto, de se ter transformado em mudança de regime, em revolução, em salvação da pátria”. Cf. CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 40.

foram fundamentais.<sup>22</sup> Foi ele, Benjamin Constant, que preparou e organizou o 15 de Novembro. O general Deodoro assegurou a vitória pela sua presença à frente das tropas, porém foi o Dr. Benjamin Constant quem fundou a República Brasileira.<sup>23</sup>

## 2. MATRIZ MARXISTA NO BRASIL

O Materialismo Histórico constitui-se em matriz de pensamento de grande penetração entre os intelectuais brasileiros<sup>24</sup> e em nossas universidades. Demonstra-se, aqui, a forte influência que este “âmbito teórico” exerceu na mentalidade dos brasileiros ao ponto de inúmeros pensadores aderirem a seus quadros e, ao mesmo tempo, verifica-se uma nova compreensão de sociedade que elimina qualquer tipo de explicação simplista, reducionista e espiritual. O Materialismo Histórico consiste em uma Teoria da História.

A advertência de José D’Assunção Barros foi muito feliz quando descreveu a distinção entre Marxismo e Materialismo Histórico. Para esse autor, Marxismo é aquele modelo de “ação política” que mais tarde ficaria conhecido como Marxismo-Leninismo, enquanto que Materialismo Histórico é paradigma, método e abordagem teórica para a compreensão dos processos históricos.<sup>25</sup>

Outra questão de suma importância para a nossa análise é que se pode conceber o paradigma do Materialismo Histórico como uma forma de analisar e escrever a história que não necessariamente se vincule a qualquer programa de ação política marxista, e que até mesmo não vise o socialismo como sociedade ideal a ser atingida.<sup>26</sup>

Inquestionavelmente o Materialismo Histórico obteve maior sucesso em outros continentes<sup>27</sup> do que propriamente na América do Sul e especialmente no Brasil.<sup>28</sup> Esse paradigma foi essencial para a formação da História como um campo disciplinar com “pretensões de cientificidade”.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Ver outros aspectos da influência positivista na organização da República em LINS, *História do positivismo brasileiro*, p. 372.

<sup>23</sup> Ver “Benjamin Constant, a abolição e a fundação da República”. In: LINS, *História do positivismo no Brasil*, p. 315.

<sup>24</sup> REIS FILHO, Daniel Aarão. *Intelectuais, história e política – séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

<sup>25</sup> BARROS, *Teoria da história*, vol. III, p. 17.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Mesmo nos Estados Unidos houve intenso proselitismo de Joseph Weydemayer, imigrante alemão, grande amigo pessoal e correspondente de Marx. Este último chegou a escrever artigos publicados em vários jornais americanos, como o liberal *New York Tribune* e os simpatizantes do socialismo *Red Republican, Friend of the People, Democratic of the People’s Paper*. Cf. CHACON, Vamireh. *História das ideias socialistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, p. 321.

<sup>28</sup> CHACON, *História das ideias socialistas*, p. 321.

<sup>29</sup> BARROS, *Teoria da história*, vol. III, p. 9.

## 2.1 Karl Marx

Marx é de origem alemã, tendo nascido em Trier ou Tréveris no ano de 1818. Morreu em 1883, em Londres. A cultura das cidades vizinhas recebia influência constante dos acontecimentos de Tréveris. Cumpria culturalmente o papel de misturar o liberalismo revolucionário da França com uma dose significativa da reação do Antigo Regime com domínio da Prússia.

Marx procedia de uma família judaica. Enriqueta Pressburg, sua mãe, vinha diretamente de linhagem rabínica. Hirschel, seu pai, era advogado e conselheiro de justiça. Inexplicavelmente, alterou o itinerário de sua vida quando, em 1824, abandonou o judaísmo, batizando-se como um novo nome: Heinrich.

O jovem matriculou-se na Universidade de Bonn após terminar o curso secundário em Tréveris. Foi um período em que mostrou muito interesse pelo direito. Estes momentos estudantis do jovem Karl Marx mostraram que estava muito mais propenso para uma vida de boemia e romances. Foi quando, em meio à paixão e declaração de amor pela bela Jenny von Westphalen, gastou boas somas de dinheiro imprudentemente. Após estudar nas Universidades de Bonn<sup>30</sup> e Berlim, em 1841 doutorou-se em filosofia na Universidade de Jena.

Esse personagem de origem comum, com os mesmos atropelos de qualquer cidadão alemão ou francês, mudaria por algum tempo, com suas teorias, a face do mundo ocidental, bem como ofereceria um sistema interpretativo da sociedade que perduraria até os dias atuais. As concepções de Marx<sup>31</sup> foram revolucionárias e provocadoras, campo dos mais férteis para grandes debates.<sup>32</sup>

Foi em Paris que Marx construiu sua doutrina,<sup>33</sup> que com muita rapidez iria dominar sobre as demais concepções e se tornaria o maior patrimônio de

<sup>30</sup> Esperava ser nomeado catedrático da Universidade de Bonn. Mas logo compreendeu que nunca poderia seguir a carreira universitária. Verificou que só tinha diante de si a carreira de escritor. Em 1842, Marx entrou para a redação da *Gazeta Renana*, que fora pouco antes fundada em Colônia. Algum tempo depois, foi nomeado seu diretor. Como, porém, os artigos que publicava atraíam para o jornal as iras da censura, pouco depois se demitiu. No outono de 1843, foi a Paris estudar o socialismo e editar, com Arnoldo Ruge, os *Anais Franco-Alemães*. Nessa revista, nos seus dois únicos números publicados, foi que apareceram os primeiros estudos marxistas, particularmente aquele intitulado “Crítica da filosofia do direito de Hegel”. Cf. BEER, Max. *História do socialismo e das lutas sociais*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2006, p. 507.

<sup>31</sup> Antes de Marx, proletariado e socialismo eram coisas distintas, separadas. Marx uniu-as intimamente, como corpo e alma. Realmente Marx deu alma ao proletariado. Nesse ponto, pode-se dizer que o proletariado moderno é, intelectualmente, obra de Marx. Ele não poderia realizar essa obra se não possuísse a faculdade de penetrar no âmago das coisas e dos acontecimentos da história e de desvendar os seus “segredos”. O gênio e a grandeza de Marx foram o resultado de seu olhar penetrante, diante do qual caem todas as máscaras, todas as frases, todas as hipocrisias, todos os detalhes secundários, exteriores. Cf. BEER, *História do socialismo*, p. 506.

<sup>32</sup> Ver “O pensamento marxista”. In: FERREIRA, Delson. *Manual de sociologia – dos clássicos à sociedade da informação*. São Paulo: Atlas, 2006, p. 53.

<sup>33</sup> Ver suas opiniões quanto à religião em KONDER, Leandro. *Os sofrimentos do “homem burguês”*. São Paulo: SENAC/SP, 2000.

todos os socialistas. Naquele momento, o socialismo passou a ser uma doutrina inerente à classe operária. E esta, por sua vez, tornou-se o principal objeto da ciência política. Antes de Marx, o proletariado era um simples motivo de piedade para os sociólogos.<sup>34</sup> Marx elevou-o ao lugar de pretendente ao trono, de futura classe dominante, chamada a derrubar a antiga ordem e edificar a ordem nova.

Para Marx a História é progressiva, pois a sociedade constantemente muda de um modelo de governo para outro. Aceitando esta dinâmica, reinterpretou-a à luz de sua compreensão das relações de classes como baseadas em trocas materiais e comerciais.<sup>35</sup> Na época de Marx,<sup>36</sup> o socialismo era uma simples teoria com uma doutrina rígida, dogmática, com um valor eterno. Marx transformou-o numa força materialista, propulsora do desenvolvimento da sociedade supostamente em evolução para a organização da propriedade coletiva.

Desta forma, Marx insistiu que as sociedades evoluíram naturalmente para um Estado comunista, onde os proprietários dos meios de produção não mais explorariam os trabalhadores, mas onde todos seriam proprietários de tudo em comum.<sup>37</sup> Para a compreensão deste novo mundo visto por Marx estabeleceu-se a criação de uma nova lente, que ofereceria visão objetiva da realidade: o Materialismo Histórico.

Segundo José D'Assunção Barros,

o Materialismo Histórico começou a se organizar em torno da possibilidade de construir uma História que contribuísse para impulsionar o desenvolvimento humano como um todo, contra o pano de fundo dos interesses das elites e dos

<sup>34</sup> BOURDIEU, Pierre. *Ofício de sociólogo – metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005; ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>35</sup> HILL, Jonathan. *História do cristianismo*. São Paulo: Edição Rosari, 2008, p. 412.

<sup>36</sup> O filósofo alemão Hegel (1770-1831) introduziu a ideia da evolução na lógica; retomou a expressão “dialética” e aplicou-a a seu método de pensamento. De acordo com esse método, cada conceito tem o seu contraditório, ou, para falarmos em linguagem comum, toda afirmação pode ser negada. Mas isso não se verifica por um simples exame superficial. Por este, verificamos que o mundo está cheio de coisas contraditórias, como o ser e o não ser, o frio e o calor, a luz e a escuridão, a alegria e a dor, a riqueza e a pobreza, o capital e o trabalho, a vida e a morte, o vício e a virtude, o idealismo e o materialismo, etc... Mas podemos não perceber que temos diante de nós um mundo de antagonismos e contradições. Só a razão crítica percebe, sob a simples diversidade das coisas, o choque do negativo e do positivo, dos antagonismos e das contradições. Só depois desse choque é que aparecem coisas mais elevadas. O que Hegel entendeu por contradição não é o resultado da confusão, não é um pensamento confuso que se contradiz a si mesmo. São contradições exteriores, como, por exemplo, as que aparecem quando, com o correr do tempo, a justiça se transforma em injustiça, o racional em irracional, a utilidade em prejuízo; quando as leis e as instituições não estão em harmonia com os novos interesses e as novas concepções, e para que seja alcançada uma fase superior do desenvolvimento social. Hegel chama essa fase superior de negação da negação, ou síntese.

<sup>37</sup> HILL, *História do cristianismo*, p. 413.

poderes dominantes (...) a História seja posta a serviço dos movimentos sociais, das classes socialmente revolucionárias, dos oprimidos pela própria história, da desalienação do ser humano em múltiplos sentidos, dando-lhe a perceber as forças invisíveis que o estariam aprisionando e determinando, em última instância, seu próprio destino.<sup>38</sup>

## 2.2 *Marxismo no Brasil*

Em 1922, além do aparecimento da “Semana de Arte Moderna”, foi criado o Partido Comunista Brasileiro.<sup>39</sup> Leôncio Basbaum descreve:

Em março de 1922, ano histórico por excelência, nos dias 25, 26 e 27, com a presença de delegados representando os grupos comunistas do Distrito Federal, Estado do Rio de Janeiro, São Paulo, Pernambuco e Rio Grande do Sul, realiza-se no Rio de Janeiro o primeiro Congresso.<sup>40</sup>

Alguns simpatizantes do movimento anarco-sindicalista, como Astrojildo Pereira e Cristiano Cordeiro, participaram desse congresso. Muito provavelmente o que mais se destacou foi Astrojildo Pereira, principalmente porque coube a ele secretariar aquele congresso como seu secretário geral até o ano de 1929. Outra grande participação de Astrojildo Pereira nos primórdios do marxismo no Brasil (modelo de ação política) foi quando estabeleceu contato direto com Luiz Carlos Prestes. Este acontecimento se deu na segunda quinzena de dezembro de 1927, na cidade de Puerto Suarez, na Bolívia. Para Astrojildo, Prestes já representava a verdadeira marca de uma união indispensável entre o Partido Comunista<sup>41</sup> e as outras camadas sociais, principalmente a pequena-burguesia.

O que tornava Prestes em figura de muito destaque naquele momento foi ser retratado como o *Cavaleiro da Esperança*, tendo participado do movimento tenentista. Astrojildo Pereira praticamente iniciou Prestes no movimento marxista. Isto se deu quando ele ofereceu a Prestes certa quantidade de livros para traduzir as teorias e práticas do marxismo. Aqueles livros oferecidos a Prestes eram tudo o que existia em termos de literatura marxista no Rio de Janeiro: Marx, Engels, Lênin, entre outros. Esses livros, na sua maioria em francês, foram publicados pela editora L’Humanité.

<sup>38</sup> BARROS, *Teoria da história*, vol. III, p. 11.

<sup>39</sup> Ver “Uma Igreja do Diabo? Reflexões sobre a legalização do Partido Comunista”. In: DAMATTA, Roberto. *Explorações – ensaios de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

<sup>40</sup> “O principal objetivo do Congresso foi o exame das 21 condições para o ingresso na Internacional Comunista, também conhecida como 3ª Internacional ou Comintern”. Cf. CHACON, *História das ideias socialistas no Brasil*, p. 322.

<sup>41</sup> Ver o importante livro de CARONE, Edgard. *Da esquerda à direita*. Belo Horizonte: Oficina do Livro, 1991.

A trajetória de Prestes e suas opções políticas despertavam todo tipo de comentário. Difundia-se que Prestes foi um positivista muito ardoroso, e isto por herança paterna. No colégio, tornou-se por influência e amizade do professor Cruz católico exaltadíssimo e por fim voltou ao ateísmo. Já no fim da escola militar convertera-se em materialista dogmático. O PCB, ao superar os anarco-sindicalistas nas difíceis relações operárias, colocou Marx, Engels e Lênin na ordem do dia de suas discussões.

Ao se inaugurar a década de 30, Azeredo Amaral destacou-se entre os demais. Neste momento foram surgindo no Brasil, com certa lentidão, os pensadores marxistas propriamente ditos.<sup>42</sup> Uma das maiores contribuições de Azeredo Amaral<sup>43</sup> foram os seus “Ensaio Brasileiro”. Nestes ensaios Azeredo oferecia uma nova interpretação do Brasil.<sup>44</sup>

1930 foi o momento em que historicamente se constatou o fim do antigo regime monárquico, que tinha assombrado o país por longos anos. Apesar de período tão tardio, os anos 30 do século XX, a sociedade brasileira se via dominada pelos conselheiros e generais do império. Estes se encontravam ainda muito fortes na chamada “Velha República”. Ao terminar esse momento histórico, terminava também a geração que se perpetuou por décadas na liderança do país. A nova sociedade que emergia apresentava coloração nova, populista, tensa e sem boas doses de conservadorismo da anterior.

Este seria também o momento histórico de Getúlio Vargas.<sup>45</sup> Após impor uma significativa derrota a São Paulo, esse presidente se destacaria como homem do povo. O seu populismo foi resultado de uma massa social aspirante a uma relação com o poder mais direta e objetiva. Dentro deste contexto é que se percebe a difícil tarefa da burguesia nacional, que estava aprendendo e se mostrava fascinada com o poder.

<sup>42</sup> ALTAMIRA, César. *Os marxismos do novo século*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

<sup>43</sup> Azeredo Amaral scandalizou o seu meio afirmando, alto e bom som, “a identidade dos motivos da ação humana e, portanto, do determinismo das formas sociais e das suas expressões dinâmicas” e “outro fator constante e igualmente decisivo do processo histórico”, “a transformação dos meios materiais com que o homem procura satisfazer aqueles impulsos propulsores da sua própria evolução”.

<sup>44</sup> Azeredo Amaral e os seus “Ensaio Brasileiro” merecem especial atenção, não porque fossem marxistas, e sim, como destacou Werneck Sodré, porque marcaram “o ponto crítico em que a mentalidade brasileira, chocada no seu subconsciente pela crise mundial iniciada em Wall Street em 1929 e repercutida no Brasil na subversão político-militar do ano seguinte, começava a acordar do longo sono, da inércia e da atonia, para as novas direções e para os novos caminhos, uma verdadeira consciência política, um sentido pragmático e objetivo, abandonando as velhas fórmulas e o verbalismo sonoro com que se embalava e iludia. Cf. CHACON, *História das ideias socialistas no Brasil*, p. 329.

<sup>45</sup> Ver “A questão agrária: crise de poder e reformas de bases (1930-1964)”, Capítulo III, Livro I, *Processo Político*. In: FAUSTO, Boris (Dir. Geral). *História geral da civilização brasileira*. Tomo III/ vol. 10. *O Brasil republicano – sociedade e política*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 2007, p. 147.

A participação de Getúlio Vargas à frente da nação brasileira se constituiu em um dos capítulos mais interessantes da história do Brasil.<sup>46</sup> Dentre muitos atos, destaca-se aqui sua vitória sobre as forças paulistas. O que provisoriamente foi para os paulistas motivo de grande consternação logo se transformaria em causa para o fantástico desenvolvimento obtido por esse estado. Nas palavras de Armando Salles de Oliveira: “São Paulo vencerá pelas inteligências”. Foi esse interventor que abriu as portas, juntamente com os Mesquita, para aquela que seria o maior orgulho paulista: a Universidade de São Paulo (USP).

Destaca-se no período seguinte a figura do professor e historiador Caio Prado Júnior. Foi Caio Prado o intelectual que procurou repensar o marxismo com maior profundidade no Brasil, principalmente utilizando-se do paradigma do Materialismo Histórico em suas análises da sociedade brasileira. Dos diversos ensaios produzidos por Caio Prado Júnior, *Evolução Política do Brasil* representou um modelo de interpretação materialista da história brasileira, publicado em 1933. Esse livro mereceu destaque uma vez que se trata do “primeiro ensaio de aplicação do Materialismo Histórico ao caso brasileiro, com as deficiências naturais da iniciativa pioneira”.<sup>47</sup>

O trabalho de Caio Prado Júnior é conhecido pela maioria dos pesquisadores, porém, são relevantes aqui os comentários que o próprio historiador fez em seus ensaios. Nesta linha se introduz parte daquele que foi o prefácio da 1ª edição. Este excerto mostra o grande interesse do historiador pelo novo método de interpretar a história.<sup>48</sup>

Isto que o leitor vai ler não é uma História do Brasil. Como o indica o próprio título, é um simples ensaio. Procurei tão somente dar a síntese da evolução política do Brasil e não traçar a sua história completa.

(...) Isto me levaria por vezes, estou seguro, a desprezar circunstâncias cuja falta talvez se faça sentir para a perfeita clareza da exposição. *Mas, tratando-se de um método relativamente novo – refiro-me à interpretação materialista – de analisar a história brasileira, não me era dado conhecer as exigências dos leitores.*

Nestas condições, seria preciso um tempo considerável para apresentar uma história completa. E isto o momento não comporta. Repetindo um conceito do prefaciador da obra de Max Beer – História Geral do Socialismo – a respeito

<sup>46</sup> Ver LEVINE, Robert M. *O regime de Vargas – os anos críticos, 1934-1938*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

<sup>47</sup> Ver neste particular HADDOCK, B. A. *Uma introdução ao pensamento histórico*. Lisboa: Gradiva, 1989.

<sup>48</sup> “Caio Prado não dispunha de um amplo estoque de categorias marxistas.” Assim afirmou Carlos Nelson Coutinho em “O marxismo no Brasil”. In: JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre (Orgs.). *As utopias de Michel Löwy – reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 132.

da história universal, podemos também afirmar, com relação à nossa, que “há muito se faz sentir a necessidade de uma história que não seja a glorificação das classes dirigentes”. E traçar uma tal história é tudo quanto pensei fazer.

(...) Quis mostrar, num livro ao alcance de todo mundo, que também na nossa história os heróis e os grandes feitos não são heróis e grandes senão na medida em que acordam com o interesse das classes dirigentes, em cujo benefício se faz a história oficial...

Apesar da premeditada intenção de evitar minúcias, alonguei-me um pouco mais sobre o histórico das revoluções da Menoridade (1831-40) e de princípios do Segundo Reinado. Fi-lo porque, de todos os fatos da nossa história, nenhum há tão pouco compreendido – o que naturalmente nada tira à sua primordial importância. A *Cabanada* do Pará (1835-39),<sup>49</sup> a *Balaiada* do Maranhão (1838-41) e a *Revolução Praieira*<sup>50</sup> de 1848 em Pernambuco – que são as principais revoluções populares da época – não passam, para a generalidade dos nossos historiadores, de fatos sem maior significação social, e que exprimem apenas a explosão de “bestiais” sentimentos e paixões das massas. Isto principalmente com relação às duas primeiras.<sup>51</sup>

Constata-se nesses fragmentos do prefácio da primeira edição dessa obra toda a intencionalidade de Caio Prado Júnior. Após tecer duras críticas aos arcaicos modelos de história, ele apresenta a sua nova abordagem: o Materialismo Histórico.

O período de 1935 não traria motivos de esperança para os mantenedores do pensamento marxista. Naquele momento o PCB e as forças de esquerda em geral experimentaram um duro teste, com o fracasso militar do levante armado. É sensivelmente um período que merece análise mais cuidadosa e erudita, pois muito dos acontecimentos estão ainda para ser esclarecidos e pesquisados. O advento do “Estado Novo”<sup>52</sup> é da mesma forma significativo nesta análise, pois com a ditadura as possibilidades de estudo e propagação dos ideais marxistas foram abafadas. Esta realidade só foi alterada por volta de 1945.

O professor e historiador Caio Prado Júnior continuou apresentando importantes obras aos leitores brasileiros ávidos pelas novas interpretações.

<sup>49</sup> Ver REIS, Gustavo Moraes Rego. *A Cabanagem* – um episódio histórico da guerra insurrecional na Amazônia (1835-1839). Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1965.

<sup>50</sup> Ver “O Nordeste, 1825-1850 – Revolução Praieira”, Capítulo I, Livro III, *O Nordeste e a Bahia*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Direção Geral). *História geral da civilização brasileira*, vol. II, *O Brasil monárquico, I – O processo de emancipação*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1976, p. 193.

<sup>51</sup> O exemplar de *Evolução Política do Brasil – Colônia e Império* utilizado nesta pesquisa é a 3ª reimpressão (2006), da 21ª edição, de 1994, pela Editora Brasiliense.

<sup>52</sup> Ver VASCONCELLOS FILHO, J. I. Cabral de. *Da revolução de 30 ao terror do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1982; NASCIMENTO, Benedicto Heloiz. *A ordem nacionalista brasileira*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP; Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 2002.

Dessa maneira, em 1952 lançou sua *Dialética do Conhecimento*, e pouco depois uma segunda edição, em 1955, ampliada e em dois volumes. No encalce desse tema, o público brasileiro também conheceu *História Econômica do Brasil, Formação do Brasil Contemporâneo, Esboço dos Fundamentos da Teoria Econômica e Notas Introdutórias à Lógica Dialética*.

Esses documentos no domínio de ciências humanas são paradigmáticos e reveladores, pois aqui se percebe uma grande ruptura com os textos de caráter idealista, positivista, romancista e narrativas longas. O domínio da história se mostrava renovado nesse ambiente, todos procurando sempre fidelidade à interpretação marxista, aculturada na realidade brasileira.

À medida que as novas interpretações começavam a ganhar corpo na sociedade brasileira, quase que inevitavelmente alastravam-se as influências dessa nova concepção nos demais campos do conhecimento. Essa influência ocorreu, de forma crescente, em domínios como o da sociologia, das artes, da literatura, do cinema e do teatro.

...na Revista Brasiliense, dirigida por Caio Prado Júnior, Michel Löwy publicou um artigo sobre as concepções de partido no pensamento marxista, onde resenhou vários autores marxistas até então desconhecidos (ou quase desconhecidos) no Brasil. Lá se falava de Gramsci, de Lukács, de Rosa Luxemburgo. Esse artigo foi muito importante para os jovens brasileiros que, como eu, buscavam no marxismo uma fonte de inspiração teórica e prática.<sup>53</sup>

Muito provavelmente Otávio Ianni,<sup>54</sup> naquele momento, se mostrava como um receptor e portador intelectual capaz de dar sustentação ao pensamento social brasileiro.

Leônicio Basbaum trouxe outra contribuição para o pensamento marxista no Brasil quando ofereceu ao público a sua *História Sincera da República*. Basbaum, que se apresenta como o primeiro secretário-geral da Juventude Comunista do Brasil, fundada em 1927, tornou-se um heterodoxo, no sentido de repulsa às formulas que o cansaram durante tanto tempo. Escreveu livros

<sup>53</sup> COUTINHO, O marxismo no Brasil, p. 129.

<sup>54</sup> IANNI, Octavio. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968; *Homem e sociedade – leituras básicas de sociologia geral*. São Paulo: Editora Nacional, 1971; *Estado e planejamento econômico no Brasil: 1930-1970*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971; *Sociologia e sociedade no Brasil*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975; *Imperialismo e cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976; *Teorias de estratificação social – leituras de sociologia*. São Paulo: Editora Nacional, 1978; *Dialética & capitalismo – ensaio sobre o pensamento de Marx*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982; *Sociologia da sociologia*. São Paulo: Ática, 1989; *Ensaio de sociologia da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991; *Raças e classes sociais no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004; *Pensamento social no Brasil*. Bauru, SP: EDUSC, 2004; *Estado e capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004; *Capitalismo, violência e terrorismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004; *A ideia de Brasil moderno*. São Paulo: Brasiliense, 2004; *Origens agrárias do estado brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

a partir de 1934, usando o pseudônimo Augusto Machado. Publicou *A Caminho da Revolução Operária e Camponesa*, seguido de *Fundamentos del Materialismo* (Buenos Aires, 1943), traduzidos para o português em 1944. Depois surgiram, ainda da sua autoria, *Sociologia do Materialismo e Caminhos Brasileiros do Desenvolvimento*.

Outro autor importante para se entender o estabelecimento das teorias marxistas no Brasil foi Néelson Werneck Sodré. Seu livro *História Burguesa Brasileira*, publicado pela Editora Civilização Brasileira, do Rio de Janeiro, em 1964, mostrou toda a capacidade desse historiador no domínio das teorias marxistas. Ao longo dos anos, Werneck Sodré contribuiu solidamente com obras a respeito do Brasil e de sua complexa formação cultural. Entre eles estão *Fundamentos da Estética Marxista* (1968), *As Razões da Independência* (1969), *Formação Histórica do Brasil* (1973), *Introdução à Revolução Brasileira* (1978), *Vida e Morte da Ditadura* (1984), *A Ideologia do Colonialismo* (1984), *Síntese de História da Cultura Brasileira* (1984), *História e Materialismo Histórico no Brasil* (1985), *O Naturalismo no Brasil* (1992), *O Que Se Deve Ler Para Conhecer o Brasil* (1997) e *Panorama do Segundo Império* (1998).<sup>55</sup>

José Honório Rodrigues reconhecidamente tornou-se uma referência em matéria de história do Brasil. Foi provavelmente um dos mais eruditos pesquisadores no domínio de ciências humanas. Aqui está um excepcional exemplo de autor não socialista que traz contribuições extraordinárias para o conhecimento do Brasil.<sup>56</sup> Existe vida fora do Materialismo Histórico.

## CONCLUSÃO

O cristão evangélico, qualquer que seja a sua coloração denominacional, necessita ocupar seu espaço nos domínios do conhecimento. Não se trata de uma proposta utópica, mas real e significativa. Alguns o ocupam por direito

<sup>55</sup> SODRÉ, Néelson Werneck. *Fundamentos da estética marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968; *As razões da independência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969; *Formação histórica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973; *Introdução à revolução brasileira*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978; *A ideologia do colonialismo*. Petrópolis: Vozes, 1984; *Síntese de história da cultura brasileira*. São Paulo: Difel, 1984; *Vida e morte da ditadura – 20 anos de autoritarismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1984; *História e materialismo histórico no Brasil*. São Paulo: Global, 1985; *O naturalismo no Brasil*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1992; *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997; *Panorama do segundo império*. Rio de Janeiro: Graphia, 1998.

<sup>56</sup> RODRIGUES, José Honório. *História e historiadores do Brasil*. São Paulo: Fulgor, 1965; *História e historiografia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1970; *Aspirações nacionais – interpretação histórico-política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970; *História da história do Brasil – 1ª parte: Historiografia colonial*. São Paulo: Editora Nacional, 1979; *História combatente*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982; *Conciliação e reforma no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982; *História viva*. São Paulo: Global, 1985; *Vida e história*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986; *Ensaio livres*. São Paulo: Imaginaria, 1991.

e o fazem por reunir erudição, engajamento social e responsabilidade para com o próximo, o que é próprio do protestantismo. Porém, o caminho a percorrer é longo e espinhoso.

No pleno exercício de suas tarefas e deveres, cabe salientar que ao protestante não resta outra alternativa senão a busca de uma superação capaz de igualá-lo aos demais formadores de opinião. Esta superação, no campo das Ciências Sociais e Humanas, exige uma tarefa autônoma e direcionada, com o objetivo de lidar com as categorias teóricas explicativas da formação da sociedade mundial e especificamente da nacional.

É fato que a maioria das explicações para o homem, a religião, a sociedade, a economia e tantas outras carecem de profundas revisões e de um abandono imediato de conceitos reducionistas, ingênuos e falsificados. O protestante, considerado o novo modelo de homem, ou seja, o “homem reformado”, tem responsabilidades para consigo mesmo e para com aqueles que estão à sua volta e tantos outros que possa alcançar. Aparelhado de instrumentos interpretativos e referenciais honestos, este novo homem deve auxiliar a tirar as vendas daqueles que por gerações estiveram cegos e se alimentaram de inverdades e categorias enganadoras.

Ao mesmo tempo, deve extrair por meio de um processo penoso e depurador as verdades que por muito ficaram ocultas sob camadas de interpretações enfadonhas, desonestas e preconceituosas. Conhecer o Positivismo e o Materialismo Histórico é tarefa das mais urgentes para cada brasileiro e prioridade para o protestante. Não se pode ter medo desses paradigmas de análise, pois são apenas paradigmas. Este conhecer não é um conhecer simplesmente para ampliar os horizontes do saber, porém uma apropriação de processos históricos, sociais e culturais muito presentes e constituidores da nossa realidade que nem sempre foram explicados.

Qual foi a contribuição do positivismo (plano de ação política) para as profundas mudanças no Brasil ou pelo menos para suas perspectivas de modernidade? A religião no século XIX no Brasil, representada pelo catolicismo, por não acompanhar os processos sociais e científicos, sofreu muitas baixas provocadas pelas novas ideias. Por outro lado, inúmeras vezes nações protestantes como Alemanha, Inglaterra, Escócia, Suíça e Estados Unidos tornaram-se modelos de civilização e modernidade para ilustres pensadores brasileiros como Tavares Bastos, Tobias Barreto, Rui Barbosa e Joaquim Nabuco.

O que se esconde por trás do marxismo (plano de ação política)? Existe uma cortina de fumaça que impede aos menos atentos ver suas entranhas e propósitos? Toda a estrutura está comprometida? É evidente que aos estudiosos, neste caso os protestantes, caberá uma árdua tarefa no sentido de interpretar legitimamente essas ideologias e ser honestos ao considerá-las em sua época e cultura. Para isto precisaremos dominar seus paradigmas de compreensão.

### **ABSTRACT**

This article is a brief introduction to the establishment of Positivism and Marxism on Brazil. Besides representing “political actions”, these two models produced technical approaches – Positivism and Historical Materialism – that have been utilized for the understanding of the historical processes in different societies. The reader will see readily how these two models of “political action” as well as their two “theories of history” found in Brazilian society a rich soil in which to develop.

### **KEYWORDS**

Brazilian culture; Theory of history; Positivism; Marxism; Historical materialism.



## DEUS TORNOU O MAL EM BEM? UMA AVALIAÇÃO DA TRADUÇÃO DE GÊNESIS 50.20?

*Mauro Fernando Meister\**

### RESUMO

Este artigo faz uma análise da tradução do texto de Gênesis 50.20 e procura mostrar como muitas traduções têm uma forte orientação teológica que prepondera sobre o sentido natural do texto. O fato é que as traduções seguem tendências teológicas e não podem ser consideradas teologicamente neutras. Além da teoria de tradução adotada, é importante conhecer a influência da teologia no processo de tradução. A questão é que a tradução do texto bíblico, seja por um indivíduo ou por uma equipe de tradutores, sempre vai carregar uma tendência teológica. A intenção deste artigo é mostrar como essa influência operou na tradução de Gênesis 50.20.

### PALAVRAS-CHAVE

Tradução; Teorias de tradução; Tradução literal; Tradução livre; Equivalência dinâmica/funcional; Equivalência formal; Gênesis 50.20.

### 1. TEORIAS DE TRADUÇÃO

Toda tradução envolve interpretação. A afirmação parece ser por demais contundente, mas o fato é que é impossível ao tradutor ter um conhecimento pleno de toda a intencionalidade do autor original de um texto, nem conhecer de maneira absoluta as línguas envolvidas nos níveis fonético-fonológico, morfossintático, semântico, retórico, discursivo, pragmático, ortográfico e

---

\* O autor é doutor em Literatura Semítica (D.Litt.) pela Universidade de Stellenbosch, na África do Sul; professor de Antigo Testamento e coordenador do programa de Mestrado em Divindade (M.Div.) no CPAJ e um dos pastores da Igreja Presbiteriana da Lapa, em São Paulo, trabalhando atualmente em um projeto de plantação de igreja no bairro da Barra Funda.

estilístico. Conseqüentemente é impossível apresentar um resultado que seja exato em todos esses aspectos.<sup>1</sup> Assim, a interpretação sempre acontecerá. Mesmo a tradução simples de uma palavra para outra língua, com a consulta no dicionário, envolverá uma decisão do tradutor quanto a qual sentido dentre os listados no dicionário ele irá usar. Com isso quero dizer que a tradução é uma arte e não uma ciência exata. Por outro lado, isso não significa que a arte da tradução não envolva conhecimento científico, ferramentas científicas e diferentes teorias de tradução. Ou seja, uma tradução não é, necessariamente, a falsificação do produto original e nem impossibilita de maneira final a compreensão da intenção do autor, ainda que possa prejudicá-la seriamente.<sup>2</sup>

As duas teorias mais antigas e discutidas a respeito de tradução são as que envolvem a “tradução literal” e a “tradução livre”, sendo que a primeira tenta “imitar” o texto e a segunda busca explicar o texto. A primeira pretende ser “fiel, neutra, objetiva” enquanto que a segunda, por consequência, é tida como o oposto (“infidel, parcial, subjetiva”).<sup>3</sup> Segundo a obra *Os Tradutores na História*,<sup>4</sup> essa controvérsia segue a história da própria tradução da Bíblia na era cristã. Começa com a controversa tradução de Jerônimo, que a princípio traduziu o Antigo Testamento do hebraico para a língua latina, tradução essa conhecida como *Vulgata*,<sup>5</sup> e se estende até os dias de hoje, quando percebemos uma grande pluralidade de traduções para várias línguas e também na língua portuguesa. A origem dessas traduções se dá em função de alguns fatores, mormente a crítica textual (a escolha do texto base para a tradução) e a teoria de tradução adotada (o que se deve levar em conta na hora de traduzir).

Mas a questão não se resume tão facilmente entre o “literal” e o “livre”. Ainda que as teorias contemporâneas de tradução continuem a abordar a discussão sobre literalidade versus liberdade, o foco sai da forma e volta-se para a questão do sentido, ou seja, a tradução deve procurar ser “o mais literal possível”, mantendo o significado do texto, ou deve ter liberdade suficiente para expressar o sentido do texto, conforme compreendido pelo intérprete/tradutor, facilitando a compreensão do leitor? É em função da resposta a essa pergunta que surgem as diferentes traduções da Bíblia, que são feitas segundo diferentes

<sup>1</sup> Para uma discussão sucinta do tema sobre as diferentes teorias de tradução, recomendo a leitura de SOUZA, José Pinheiro. Teorias da tradução: uma visão integrada. *Revista de Letras*, Universidade Federal do Ceará, Nº 20, vol. 1/2, jan-dez 1998, p. 51-67.

<sup>2</sup> Alguns teóricos radicais advogam esta visão de que a tradução é impossível, usando principalmente os conceitos contemporâneos do estruturalismo, desconstrucionismo, *reader response* e as hermenêuticas radicais.

<sup>3</sup> SOUZA, Teorias da tradução: uma visão integrada, p. 52.

<sup>4</sup> DELISLE, Jean; WOODWORTH, Judith (Orgs.). *Os tradutores na história*. São Paulo: Ática, 2003, especialmente o texto das páginas 176-188.

<sup>5</sup> A tradução de Jerônimo causou um grande desconforto na época. O texto usado pela igreja para a leitura do Antigo testamento era a Septuaginta (LXX), tradução do hebraico para o grego.

teorias, desde as mais literalistas (equivalência formal), que buscam manter a ordem das palavras no texto original, marcando os elementos morfossintáticos acrescentados na tradução (para que o leitor tenha consciência de que aquela palavra não se encontra no texto das línguas bíblicas), passando pelas traduções que usam dos princípios de equivalência funcional (anteriormente conhecida como equivalência dinâmica<sup>6</sup>), até as chamadas paráfrases, que são profundamente interpretativas, tentando traduzir as ideias do texto em vez das palavras.

As traduções da Bíblia mais usadas em português ainda seguem os princípios da equivalência formal, principalmente as versões da tradução de Almeida.<sup>7</sup> Representando uma busca de equilíbrio entre a equivalência formal e equivalência funcional, temos em português a *Nova Versão Internacional* (NVI – Sociedade Bíblica Internacional), que segue os princípios da *New International Version* (NIV) e que nos Estados Unidos tornou-se uma das versões mais populares para a língua inglesa desde a década de 1980. Esse conceito envolve a busca de uma tradução que permaneça fiel ao texto original e ao mesmo tempo seja compreensível ao leitor de capacidade média na língua em que foi traduzido.

Algumas traduções em língua portuguesa adotaram inteiramente os princípios da equivalência funcional, como a *Bíblia na Linguagem de Hoje*, substituída pela *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* (NTLH), ambas da Sociedade Bíblica do Brasil, bem como a *Nova Bíblia Viva*, revisão da *Bíblia Viva* lançada em 1981 pela Sociedade Bíblica Internacional e agora publicada em parceria com a Editora Mundo Cristão.

O fato é que os leitores da Bíblia, tenham eles domínio das línguas originais ou apenas estejam acostumados a ouvir explicações sobre o texto em português, conseguem ler as versões feitas sob o princípio da equivalência formal. Todavia, em geral, o leitor mediano, sem contato com a forma e o vocabulário bíblico, encontra grande dificuldade de compreensão da mensagem em função da forma e vocabulário usados.

<sup>6</sup> “Traduzir consiste em reproduzir na língua do receptor o equivalente mais próximo da mensagem da língua fonte, primeiramente quanto ao significado e depois quanto ao estilo”. NIDA, Eugene A.; TABER, Charles R. *The theory and practice of translation*. Leiden: United Bible Society; J. Brill, 1982, p. 12.

<sup>7</sup> As duas versões mais populares da tradução de Almeida, da Sociedade Bíblica do Brasil, são a *Almeida Revista e Atualizada* (ARA), baseada na tradução de Almeida (que usou o *Texto Receptus*) e revista segundo o Texto Crítico para o Novo Testamento e o Texto Massorético para o Antigo Testamento, e com atualizações baseadas em descobertas arqueológicas, e a *Almeida Revista e Corrigida* (ARC) que usa o Texto Crítico para o Novo Testamento. Há também a *Almeida Corrigida Fiel* (ACF), baseada no *Texto Receptus* para o NT e no Texto Massorético para o AT, da Sociedade Bíblica Trinitariana. Outras versões de Almeida são *Almeida Revisada Segundo os Melhores Textos* (Imprensa Bíblica Brasileira), uma revisão da ARC utilizando-se do Texto Crítico, e que foi mais recentemente usada como base para a versão *Almeida Século 21* (A21), evitando no texto linguajar em desuso e arcaico. Encontramos ainda a *Almeida Edição Contemporânea* (AEC), publicada pela Editora Vida, entre outras.

Nos dias atuais alguns assuntos dominam a discussão sobre a tradução das Escrituras para diferentes línguas. Os mais acalorados giram em torno da “inclusão de gênero” (a substituição do masculino por expressões neutras, quando, por exemplo, “homem” significa “humanidade”) e até leituras feministas que querem abolir o domínio masculino no campo religioso e substituem o nome de Deus por um equivalente feminino. Outros se referem a questões contextuais de tradução para línguas e culturas nas quais existem nomes próprios para Deus e o nome bíblico é substituído por esses nomes (por exemplo, a palavra Deus substituída por Alá em traduções para a língua árabe).<sup>8</sup>

## 2. TRADUÇÃO E TEOLOGIA

Além das teorias de tradução, um aspecto a ser mencionado é a influência da teologia no processo de tradução, seja usando a equivalência formal seja a funcional. A questão é que a tradução do texto bíblico, por um indivíduo ou uma equipe de tradutores, sempre vai carregar uma tendência teológica. Passo a fazer um estudo de caso para averiguar esse tipo de escolha teológica.

É muito comum que alguns textos da Escritura sejam frequentemente citados, seja pelo seu destaque teológico, pela facilidade de memorização ou por permitir uma aplicabilidade rápida a alguma situação cotidiana, principalmente quando há um problema ou crise a ser enfrentada. Textos como o Salmo 23, Romanos 8.28 e tantos outros são usados como uma resposta rápida a respeito do cuidado e da providência de Deus sobre seus filhos. Esse também é o caso frequente do uso do texto de Gênesis 50.20, na narrativa de José, quando, após a morte de Jacó, seus irmãos, temerosos de que se vingue pelo mal que lhes fizeram ainda na mocidade, vendendo-o como escravo, imploram que não lhes faça mal. A reação de José é assim narrada:

Respondeu-lhes José: Não temais; acaso, estou eu em lugar de Deus? Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida (Gn 50.19-20, ARA).

Ainda que o texto seja narrativo, e não prescritivo, a lição teológica simples e prática que se extrai é que Deus pode tomar uma situação ruim, no caso intentada por homens, e fazer dela uma situação boa, de vitória, ou seja, tornar o mal em bem. Sendo José um servo temente a Deus e compreendendo o que ele faz, deixa a questão nas mãos de Deus e continua a sustentar seus irmãos.

<sup>8</sup> Ainda que o princípio não seja exatamente o mesmo, algo similar acontece como norma de tradução para várias línguas: o nome de Deus no hebraico (יהוה), em respeito à compreensão judaica relativa ao terceiro mandamento, tem sido representado como SENHOR (versalete), criando traduções, no mínimo, estranhas (“Disse o SENHOR ao meu senhor”, Salmo 110.1).

Quando comparamos a maioria das versões portuguesas do texto, percebemos que seguem na mesma linha da ARA e a conclusão teológica pode ser a mesma:

Vós bem intentastes mal contra mim, porém Deus o tornou em bem, para fazer como se vê neste dia, para conservar em vida a um povo grande (Gn 50.20, ARC).

Certamente planejastes o mal contra mim. Porém Deus o transformou em bem, para fazer o que se vê neste dia, ou seja, conservar muita gente com vida. (Gn 50.20, A21).

É verdade que vocês planejaram aquela maldade contra mim, mas Deus mudou o mal em bem para fazer o que hoje estamos vendo, isto é, salvar a vida de muita gente (Gn 50.20, NTLH).

Vocês planejaram o mal contra mim, mas Deus o tornou em bem, para que hoje fosse preservada a vida de muitos (Gn 50.20, NVI).

O mal que tínheis intenção de fazer-me, o desígnio de Deus o mudou em bem, a fim de cumprir o que se realiza hoje: salvar a vida de um povo numeroso (Gn 50.20, BJ – Bíblia de Jerusalém).

Vos intentastes fazer-me mal: mas Deus trocou este mal em bem, para me exaltar a mim, como vós presentemente vedes, e para salvar a muitos povos (Gn 50.20, Sancta Bíblia, Padre Antonio Pereira de Figueiredo, 1821).

Outras traduções, entretanto, trazem uma diferença fundamental à compreensão do texto:

Vós bem intentastes mal contra mim; porém Deus o intentou para bem, para fazer como se vê neste dia, para conservar muita gente com vida (Gn 50.20, ACF).

Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; Deus, porém, o intentou para o bem, para fazer o que se vê neste dia, isto é, conservar muita gente com vida (Gn 50.20, Versão Revisada – Imprensa Bíblica Brasileira).

Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o intentou para o bem, para fazer, como é agora, que se conserve muita gente em vida (Gn 50.20, Tradução Brasileira – republicação pela Sociedade Bíblica do Brasil da edição de 1917, com pequenas adaptações).

Vos outros bem pensastes mal contra my; *porem* Deus pensou aquillo para bem, para que elle faça, como isto está neste dia, para conservar em dia hum povo grande (Gn 50.20, Almeida, impressa em 1819).

Percebemos nessas traduções portuguesas (como em grande parte das traduções inglesas), uma correspondência direta ao uso dos verbos na língua hebraica, a saber, tanto na primeira sentença (“Vós bem intentastes mal contra mim”) quanto na segunda (“porém Deus o intentou para bem”), o mesmo verbo é usado (intentastes/intentou; pensastes/pensou). Esse não é o caso das traduções citadas no primeiro grupo, em que os verbos são traduzidos de maneira diferente (intentastes/tornou; planejastes/transformou; planejaram/mudou; planejaram/tornou; tínheis intenção de fazer-me/mudou [neste caso a tradução muda inclusive o sujeito na segunda sentença, que é “Deus”, para “o desígnio de Deus”]).<sup>9</sup>

A questão pertinente à nossa pesquisa é: o que leva as traduções a tais diferenças? Teorias de tradução, diferenças de estilo ou pressupostos teológicos?<sup>10</sup>

Ora, ao fazer uma tradução, o tradutor ou uma equipe de tradutores carrega para o texto uma grande bagagem de pressupostos teológicos que pesam sobre o resultado da tradução. Entre as peças dessa bagagem estão o seu conhecimento prévio de traduções, a leitura teológica do texto, o conhecimento das relações daquele bloco de literatura bíblica (um livro bíblico ou um conjunto de escritos de um autor) e suas próprias convicções confessionais. Além da necessária competência técnica na língua original, pela qual o tradutor deve tomar decisões textuais quando aparecem as variantes dos textos críticos usados como base para a tradução, ele carece de habilidade literária na língua para a qual o texto será traduzido.

Uma pergunta legítima é se um termo, um verbo ou mesmo um substantivo ou adjetivo, pode ser usado pelo autor com significados distintos dentro de um corpo de literatura? A resposta é sim. A dinâmica de uma língua, nos seus mais variados atos de discurso, permite que o escritor em uma determinada língua tenha a expectativa de ser correta e competentemente compreendido pelo leitor usando um mesmo termo, até no mesmo discurso, com dois significados distintos. Por exemplo, a palavra “cosmos” é usada pelo apóstolo João em mais de dez sentidos diferentes. O que determina esse sentido é o contexto imediato e a literatura como um todo. Como os tradutores podem/devem fazer essa distinção no uso de um determinado autor/bloco de literatura? Ora, observando a intenção do texto e, obviamente, sua teologia.

No caso do texto de Gênesis 50, devemos levar em consideração não só a extensa narrativa da história de José como também o próprio livro de Gênesis, na qual está inserida. Assim, uma busca do próprio termo usado no corpo lite-

<sup>9</sup> O texto hebraico é:

וַאֲתֵם חִשְׁבַתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חִשְׁבָה לְטָבָה  
לְמַעַן עֲשֶׂה כִּיּוֹם הַזֶּה לְהַחִיית עַם־רַב:

<sup>10</sup> É importante ressaltar que não existem variantes textuais relativas ao verbo em questão neste estudo.

rário pode auxiliar na tradução. O verbo em si, *חשב*, tem um campo semântico amplo no grau em que se encontra no hebraico (*qal*) e inclui traduções como tecer, avaliar, estimar, considerar, planejar, pretender, imaginar e inventar.<sup>11</sup> Em Gênesis o termo aparece apenas cinco vezes e os diferentes contextos não nos auxiliam de maneira concreta na busca da resposta sobre a tradução no contexto específico de 50.20.<sup>12</sup>

Logo, resta-nos uma averiguação teológica no texto da narrativa em busca de uma solução para a questão da tradução conforme apresentada na maioria das versões em português. Sabemos que a história de José começa no capítulo 37 de Gênesis (o relato dos descendentes de Jacó) e que os principais fatos da história estão relacionados à salvação da família de seu pai, Jacó, em meio a uma grande fome que se estendeu por toda “a terra”, a saber, o que hoje chamamos de Crescente Fértil. A narrativa começa com a rejeição de José por parte de seus irmãos (37.2-36), a ascensão de José ao governo do Egito (39.1-41.57), a reconciliação com os irmãos (42.1-46.27) e finalmente a família abençoada no Egito (46.28-50.26).<sup>13</sup> Ora, fica claro na narrativa que a intenção dos irmãos de José, por conta de seus sonhos e da preferência do pai, era se livrarem dele de uma vez por todas, primeiro pensando em matá-lo e, em seguida, vendendo-o como escravo para uma caravana de mercadores estrangeiros. Depois do primeiro ato os irmãos de José desaparecem da narrativa, voltando à cena somente no episódio da reconciliação. José, já no poder, recebe os irmãos e os testa, com a finalidade de reconciliar-se com eles. Segundo o narrador, é da boca do próprio José que vem a palavra de consolo, demonstrando a compreensão que ele tem de todo o episódio:

Então, José, não se podendo conter diante de todos os que estavam com ele, bradou: Fazei sair a todos da minha presença! E ninguém ficou com ele, quando José se deu a conhecer a seus irmãos. 2 E levantou a voz em choro, de maneira que os egípcios o ouviam e também a casa de Faraó. 3 E disse a seus irmãos: Eu sou José; vive ainda meu pai? E seus irmãos não lhe puderam responder, porque ficaram atemorizados perante ele. 4 Disse José a seus irmãos: Agora, chegai-vos a mim. E chegaram-se. Então, disse: Eu sou José, vosso irmão, a

<sup>11</sup> HOLLADAY, William. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 167. Segundo SCHOEKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 250, o termo “refere-se basicamente a uma atividade mental [...] de pensamento, juízo ou desejo. De um objeto ou pessoa existente: *estimar, apreciar, ocupar-se de*; de uma obra ou ação: *planejar, projetar, intentar, procurar*; de algo predicado de um sujeito (enunciado explícito): *considerar, ter por, supor, crer, julgar, reputar, conceituar, estimar, imputar*. Constrói-se de acordo com a distinção de significado: com complemento, com predicado, com gerúndio.”

<sup>12</sup> Em Gn 15.6 o verbo é traduzido em português como “imputar”, em 31.15 como “considerar” e em 38.15 aparece como “ter por” (o mesmo que considerar, achar, pensar que).

<sup>13</sup> WALTKE, Bruce. *Gênesis*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 615-785, divide a narrativa em quatro atos com diversas cenas em cada um deles.

quem vendestes para o Egito. 5 Agora, pois, não vos entristeçais, nem vos irriteis contra vós mesmos por me haverdes vendido para aqui; porque, para conservação da vida, Deus me enviou adiante de vós. 6 Porque já houve dois anos de fome na terra, e ainda restam cinco anos em que não haverá lavoura nem colheita. 7 Deus me enviou adiante de vós, para conservar vossa sucessão na terra e para vos preservar a vida por um grande livramento. 8 Assim, não fostes vós que me enviastes para cá, e sim Deus, que me pôs por pai de Faraó, e senhor de toda a sua casa, e como governador em toda a terra do Egito (Gn 45.1-8, ARA).

Fica óbvio, a partir da explicação dada por José a seus irmãos, que ele entendia que o ato dos irmãos não precedia nem excluía a soberania, a vontade, o propósito e a providência de Deus em enviá-lo para o Egito antes do tempo da fome e alçá-lo à posição de governador do Egito para que pudesse acolher toda a sua família e livrá-los da morte, possibilitando que a promessa de Deus a seus antepassados fosse cumprida, como tão claramente explica nos versos 7 e 8.

Logo, cabe ao tradutor do texto ser sensível à teologia do texto como um todo e trazer a narrativa para outra língua seguindo com clareza o contexto bíblico-teológico de toda a passagem.

## CONCLUSÃO

Logo, não cabe ao tradutor fugir do sentido do todo. A pergunta inicial feita no título do próprio artigo precisa ser respondida de forma negativa: Deus tornou o mal em bem? Não! A providência de Deus encaminhou todos os fatos para que o bem fosse feito, mesmo que a intenção daqueles que foram os agentes da ação (os irmãos de José) fosse má. Assim, a tradução mais antiga de Almeida, que traduziu a palavra hebraica de maneira consistente (pensastes/pensou), tendo seguido a fluência da teologia do texto, trouxe ao leitor a clareza teológica pretendida pelo autor: Deus é soberano sobre as ações dos homens.

Outro exemplo claro desta situação encontra-se no livro de Atos dos Apóstolos:

Varões israelitas, atendei a estas palavras: Jesus, o Nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós, como vós mesmos sabeis; sendo este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos; ao qual, porém, Deus ressuscitou, rompendo os grilhões da morte; porquanto não era possível fosse ele retido por ela (Atos 2.22-24, ARA).

Neste discurso diante do povo em Jerusalém, o apóstolo Pedro coloca de maneira bem direta que o agente primário, aquele que tem o “determinado desígnio e presciência”, é Deus, sendo os varões israelitas aqueles que, como agentes secundários, mataram a Cristo por meio da crucificação, usando, ainda, um terceiro agente, “por mãos de iníquos”, no caso, os oficiais romanos.

Não é o caso de um planejamento humano usado por Deus para a redenção, mas um planejamento divino executado por mãos humanas, sendo os agentes os responsáveis pelo próprio ato. O mesmo acontece no caso da narrativa da ação dos irmãos sobre o destino de José, necessitando que a tradução seja clara quanto ao que efetivamente aconteceu: o que os irmãos haviam planejado por sua própria iniciativa e volição, Deus havia planejado para o seu próprio resgate futuro. Logo, nossas traduções mais antigas provam ser mais apropriadas, exegética e teologicamente.

### **ABSTRACT**

This article analyzes the translation of Genesis 50:20 and tries to demonstrate how many translations have a strong theological orientation that supersedes the natural meaning of the text. The fact of the matter is that translations follow theological tendencies and cannot be considered theologically neutral. Besides the theory of translation one accepts, it is important to recognize the influence of theology in the process of translation. The point is that the translation of a biblical passage, either by an individual or a team of translators, will always carry a theological tendency. The intention of the article is to demonstrate how this influence worked in the translation of Genesis 50:20.

### **KEYWORDS**

Translation; Translation theories; Literal translation; Free translation; Dynamic/functional equivalence; Formal equivalence; Genesis 50:20.



## O QUE É E COMO FAZER “REVISÃO DA LITERATURA” NA PESQUISA TEOLÓGICA

*Valdeci Santos\**

### RESUMO

O processo de pesquisa acadêmica é, ao mesmo tempo, enriquecedor e cansativo. A complexidade da preparação metódica requer uma série de etapas como: determinação da problemática do estudo, levantamento da bibliografia relacionada ao tema do estudo, leitura e documentação da bibliografia selecionada, processamento dos dados encontrados, formulação lógica dos argumentos e, finalmente, a redação do texto. Em todo esse processo os passos correspondentes à revisão da literatura (desde o levantamento bibliográfico até a redação do texto final) são considerados parte da etapa mais importante no trabalho do pesquisador. No entanto, o desconhecimento de alguns estudantes, especialmente na área teológica, tem dificultado em extremo o seu labor. Assim, este artigo aponta algumas diretrizes essenciais para a confecção de uma boa revisão de literatura, especialmente aquela aplicada à pesquisa teológica.

### PALAVRAS-CHAVES

Revisão da literatura; Metodologia científica; Estudos teológicos; Educação superior; Revisão bibliográfica; Estado da arte; Elaboração de dissertações e teses; Pesquisa científica.

### INTRODUÇÃO

Escrever trabalhos teológicos, assim como outras pesquisas científicas, pode ser ao mesmo tempo uma experiência edificante e um exercício ame-

---

\* O autor é ministro presbiteriano, pastor da Igreja Cristã Reformada do Campo Belo, professor de teologia pastoral e sistemática no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e coordenador do programa de Doutorado em Ministério do RTS/CPAJ.

drontador. A pesquisa acadêmica possui características e normas específicas e se requer que o trabalho revele boa organização, conteúdo relevante, clareza de argumentação e interação com os principais estudiosos sobre o assunto discutido.<sup>1</sup> Esse conjunto de propriedades evidencia a diferença entre o escrito acadêmico e a produção informal. A produção acadêmica revela o esforço do autor em prol do estudo sistemático, informação adequada, conhecimento objetivo e apresentação apropriada daquilo que foi coletado, organizado, avaliado e elaborado durante o processo de redação sobre um tópico específico.<sup>2</sup> Por sua vez, um escrito teológico ainda necessita demonstrar embasamento bíblico, relevância eclesial e coerência doutrinária.<sup>3</sup> Por todas essas razões, John Frame corretamente lembra que “todo trabalho teológico... acabará desenvolvendo algum tipo de pesquisa acadêmica”.<sup>4</sup>

O objetivo deste artigo é focalizar um aspecto da investigação acadêmica que nem sempre é compreendido e desenvolvido a contento por estudantes de teologia: a revisão da literatura relevante sobre o assunto pesquisado. A importância de uma boa revisão de literatura tem sido continuamente enfatizada por aqueles acostumados à vida acadêmica. Mouton, por exemplo, defende que “é essencial que cada projeto de pesquisa comece com a revisão da literatura existente sobre o assunto”.<sup>5</sup> John Frame também insiste que além do embasamento bíblico o trabalho teológico deve conter

interação com outros teólogos ortodoxos a fim de impedir algumas aberrações individuais do escritor. Além do mais, deveria haver interação com a teologia não-ortodoxa, ciência secular, política, economia, filosofia, tendências culturais e outras matérias, a fim de se estabelecer contraste, análise crítica ou algum “ponto de contato” [com as mesmas].<sup>6</sup>

A interação defendida por Frame pode ser realizada facilmente a partir de uma bem elaborada revisão da literatura.

Devido à complexidade e abrangência do processo metodológico acadêmico, bem como a necessidade de enfoque conciso sobre apenas um dos aspectos da produção acadêmica (a revisão da literatura), outras partes importantes da

<sup>1</sup> Cf. CRUZ, Carla; RIBEIRO, Uirá. *Metodologia científica: Teoria e prática*. Rio de Janeiro: Aexcel Books, 2003, p. 4-7. AZEVEDO, Israel Belo de. *O prazer da produção científica*. Piracicaba: Editora Unimep, 1997, p. 22-26.

<sup>2</sup> WYHMEISTER, Nancy Jean. *Quality research papers for students of religion and theology*. Grand Rapids: Zondervan, 2001, p. 1-3.

<sup>3</sup> FRAME, John. *The doctrine of the knowledge of God*. Phillipsburg, NJ: P&R, 1987, p. 369-370.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>5</sup> MOUTON, J. *How to succeed in your master's and doctoral studies*. Pretoria: VanSchuik, 2001, p. 86.

<sup>6</sup> FRAME, *The doctrine of the knowledge of God*, p. 369-371.

pesquisa e redação do trabalho teológico acadêmico serão omitidas neste texto. Por exemplo, este artigo não se ocupa com a organização bibliográfica, as normas da ABNT e nem mesmo com os variados tipos de pesquisas qualitativas ou quantitativas a serem realizados. Auxílio quanto a esses e outros assuntos pode ser facilmente encontrado em outras obras de cunho metodológico.<sup>7</sup> A abordagem deste artigo se limitará à conceituação, procedimentos e diretrizes gerais para a elaboração de uma boa revisão da literatura.

## 1. CONCEITUAÇÃO E RELEVÂNCIA

A avaliação de um trabalho acadêmico considera se o autor foi bem-sucedido em identificar um tópico de pesquisa a partir de um contexto de debates ou de interesse por parte de outros estudiosos. Na verdade, o pesquisador desejará investigar assuntos que ainda não tenham sido respondidos ou, em sua perspectiva, não foram respondidos adequadamente. Em outras palavras, ele deseja que o seu trabalho final realmente resulte em alguma contribuição e benefício a outros. Ninguém deveria se lançar a um projeto de pesquisa por capricho pessoal ou mera curiosidade individual sem relevância acadêmica nem benefício para outras pessoas. Nesse sentido, uma boa revisão de literatura ajuda a canalizar as energias do pesquisador a fim de direcioná-lo ao enfoque necessário acerca de um tema específico.

A revisão da literatura, também chamada “revisão bibliográfica”,<sup>8</sup> “estado da arte” ou “estado do conhecimento”,<sup>9</sup> visa a demonstrar o estágio atual da contribuição acadêmica em torno de um determinado assunto. Ela proporciona uma visão abrangente de pesquisas e contribuições anteriores, conduzindo ao ponto necessário para investigações futuras e desenvolvimento de estudos posteriores. Enfim, ela comprova a relevância acadêmica do trabalho realizado por um pesquisador.

Outra maneira de conceituar a revisão de literatura é analisá-la como um trabalho comparativo que permite o progresso do pesquisador em relação ao

<sup>7</sup> Cf. BOOTH, Wayne; COLOMB, Gregory G.; WILLIAMS, Joseph M. *A arte da pesquisa*. São Paulo: Martins Fontes, 2005; GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 2002; SEVERINO, Antônio Joaquim. *Ensino e pesquisa na docência universitária: Caminhos para a integração*. São Paulo: Cadernos de Pedagogia Universitária – USP, 2008; SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez Editora, 2007; ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

<sup>8</sup> ALVES, Alda Judith. A “revisão da bibliografia” em teses e dissertações: Meus tipos inesquecíveis. *Cadernos de Pesquisa* 81, maio 1992, p. 53-60.

<sup>9</sup> ANDRÉ, M.; ROMANOWSKI, Joana P. Estado da arte sobre formação de professores nas dissertações e teses dos programas de pós-graduação das universidades brasileiras, 1990 a 1996. Programa e Resumos da 22ª Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (Anped), Caxambu-MG, 1999; FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “estado da arte”. In: *Educação & Sociedade*, ano XXIII, n. 79, agosto 2002.

seu tópico, bem como a avaliação do tratamento dado por outros estudiosos ao assunto pesquisado. De acordo com Noronha e Ferreira, as revisões da literatura são estudos que

analisam a produção bibliográfica em determinada área temática, dentro de um recorte de tempo, fornecendo uma visão geral ou um relatório do estado-da-arte sobre um tópico específico, evidenciando novas ideias, métodos, subtemas que têm recebido maior ou menor ênfase na literatura selecionada.<sup>10</sup>

Em outras palavras, essa etapa do processo da pesquisa acadêmica demonstra o reconhecimento do aspecto cumulativo do conhecimento científico produzido acerca de determinado assunto. Ao final o seu resultado é apresentado como um texto que reúne e discute informações encontradas no corpo literário sobre o que foi pesquisado.

Revisar significa retomar os discursos de outros pesquisadores e estudiosos não apenas para reconhecê-los, mas também para interagir com eles por meio de análise e categorização a fim de evidenciar a relevância da pesquisa a ser realizada. Essa tarefa pode parecer tediosa e lenta, mas é quase impossível apresentar uma pesquisa de qualidade em uma monografia, dissertação ou tese sem uma boa revisão da literatura. Alda J. Alves lembra que

... a produção do conhecimento não é um empreendimento isolado. É uma construção coletiva da comunidade científica, um processo continuado de busca, no qual cada nova investigação se insere, completando ou contestando contribuições anteriormente dadas ao estudo do tema.<sup>11</sup>

Considerando que a elaboração de um trabalho científico exige, no mínimo, uma ideia clara do problema a ser resolvido ou respondido, bem como a metodologia mais apropriada para fazê-lo, nenhum pesquisador deveria menosprezar o potencial de benefícios de uma boa revisão de literatura. O fato é que essa etapa possibilita a clareza de entendimento para o desenvolvimento do projeto desejado. Mediante a análise da literatura publicada sobre o tópico de seu interesse, o pesquisador pode estabelecer um quadro teórico e define o referencial conceitual que dará sustentação ao desenvolvimento de sua pesquisa. Essa etapa é fundamental não apenas para a definição do referencial teórico, mas também para a estruturação das hipóteses e organização do material a ser abordado em cada subdivisão do trabalho. Enfim, a revisão

---

<sup>10</sup> NORONHA, Daisy P.; FERREIRA, Sueli Mara S. P. Revisões de literatura. In: CAMPELLO, Bernadete Santos; CONDÓN, Beatriz Valadares; KREMEER, Jeanette M. (Orgs.). *Fontes de informações para pesquisadores e profissionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 191.

<sup>11</sup> ALVES, A "revisão da bibliografia" em teses e dissertações, p. 54.

de literatura é geralmente considerada “uma das etapas mais importantes de um projeto de pesquisa”.<sup>12</sup>

A seleção criteriosa da literatura pertinente ao problema possibilita a familiarização com os textos e, mediante esse processo, identificar os autores, ideias e teses anteriormente estabelecidas sobre o problema pesquisado. Dessa forma o primeiro passo da revisão é a familiarização com o corpo de literatura relevante ao tópico do pesquisador. Há que se compreender que a literatura a ser revista é aquela *relevante e relacionada* à problemática da pesquisa, pois de outra forma o estudante ficará assoberbado com o corpo literário acerca de cada assunto. Como escreveu o sábio Salomão, “não há limite para fazer livros” (Ec 12.12), e alguns autores parecem fazer de tudo para justificar esta máxima. No entanto, no processo de revisão de literatura o pesquisador estará especialmente interessado “nos estudos acadêmicos mais recentes, confiáveis e relevantes em relação ao seu assunto de interesse”.<sup>13</sup>

Com respeito aos trabalhos teológicos, o pesquisador deve lembrar que sempre há considerável debate acerca de virtualmente qualquer tópico doutrinário. Logo, o estudante deve revisar adequadamente suas fontes a fim de saber qual material será incluído em seu trabalho, quais são os principais representantes da posição teológica com a qual ele está comprometido e quais são os principais opositores da mesma. Além do mais, se o trabalho é de natureza exegética, além de estudar corretamente o texto das Escrituras ele deve selecionar os principais comentaristas a elucidarem o texto bíblico. O processo de revisar a literatura pertinente a um tópico é o reconhecimento de contribuições anteriores ao tópico e também representa “um avanço ao conhecimento eclesiástico”.<sup>14</sup>

Embora apresente vários benefícios, a revisão de literatura é muitas vezes o trabalho mais enfadonho para alguns estudiosos, pois corresponde proporcionalmente à maior parte do processo de pesquisa. Há que observar que o pesquisador se ocupará de dois aspectos da revisão de literatura: aquela que ele executará ao longo do seu trabalho (desde o momento que tem a “ideia brilhante” até a escrita do capítulo final) e aquela que efetivamente integrará a sua pesquisa escrita, ou seja, o relatório do seu estudo.<sup>15</sup> Nem tudo o que o estudante lê ou revisa deverá, de fato, ser incluído em seu relatório final.

A relevância da revisão de literatura no processo de pesquisa pode ser evidenciada por meio de vários pontos benéficos desse exercício. Em primeiro lugar, a revisão de literatura pode ajudar o pesquisador a focalizar o verdadeiro

<sup>12</sup> SILVA, Edna Lúcia; MENEZES, Estera Muszkat. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 4ª Edição. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2005, p. 37.

<sup>13</sup> MOUTON, *How to succeed in your master's and doctoral studies*, p. 82.

<sup>14</sup> FRAME, *The doctrine of the knowledge of God*, p. 372.

<sup>15</sup> ALVES, A “revisão da bibliografia” em teses e dissertações, p. 54.

problema de sua pesquisa. Uma das grandes dificuldades encontradas nas etapas iniciais do processo de pesquisa é identificar o verdadeiro problema a ser respondido ou resolvido. O fato é que normalmente o pesquisador possui um “assunto” e não uma “problemática do estudo”. Esse é o momento em que a revisão de literatura pode ser extremamente útil, pois, como afirma Isabel C. Echer, “a partir da revisão da literatura podemos ter ideia do que já foi e do que ainda necessita ser pesquisado”.<sup>16</sup> Em outras palavras, uma boa revisão proporciona um “mapeamento teórico” do estado atual das discussões, debates e contribuições sobre o tema pesquisado. Quando o pesquisador souber como outras pessoas têm abordado os assuntos relacionados ao seu tópico, ele se encontrará mais preparado para investigar o assunto com um conhecimento mais abrangente. Em síntese, “é a familiaridade com o estado do conhecimento da área que torna o pesquisador capaz de problematizar um tema, indicando a contribuição que o seu estudo pretende trazer à expansão desse conhecimento”.<sup>17</sup> Essa é uma das razões pelas quais Trentini e Paim sugerem que o estímulo do pensamento e a definição do problema tem a revisão de literatura sobre o tema escolhido como um dos principais pontos de partida.<sup>18</sup>

Outro benefício oriundo da revisão de literatura diz respeito a evitar que o pesquisador desperdice tempo e esforço realizando investigação sobre algo que já foi pesquisado e satisfatoriamente abordado. Revisar a literatura é um processo que evita duplicação de pesquisas que já foram realizadas, poupando o pesquisador de frustrações posteriores. Por outro lado, a revisão da literatura pode revelar pesquisas “semelhantes” (não idênticas) àquela do revisor e, nesse caso, o estudante saberá como outros pesquisadores abordaram o mesmo assunto metodológica e academicamente. O fato é que quanto mais se souber sobre investigações realizadas acerca de um assunto relacionado ao tópico de uma determinada pesquisa, mais condições o autor possui de evitar erros metodológicos, seguir os passos realmente importantes na pesquisa de um determinado tema e abordar a problemática do estudo de uma maneira realmente coerente e relevante.<sup>19</sup> A revisão de literatura tanto ajuda a evitar erros como aponta caminhos a serem trilhados pelo pesquisador.

A revisão de literatura ainda pode revelar várias fontes de informação sobre o tema pesquisado que passariam despercebidas pelo pesquisador ou só seriam encontradas com muita dificuldade. Isso pode representar não apenas

---

<sup>16</sup> ECHER, Isabel Cristina. A revisão de literatura na construção do trabalho científico. *Revista Gaúcha de Enfermagem*, v. 22, n. 2. Porto Alegre, julho 2001, p. 7.

<sup>17</sup> ALVES, A “revisão da bibliografia” em teses e dissertações, p. 55.

<sup>18</sup> TRENTINI, M.; PAIM, L. *Pesquisa em enfermagem: Uma modalidade convergente-assistencial*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999, p. 68.

<sup>19</sup> LEEDY, Paul D. *Practical research: Planning and designing*. New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1997, p. 71.

uma diferença no tempo dedicado à pesquisa, mas também na qualidade do trabalho final. Qualquer pesquisador sabe que localizar informações úteis ao seu projeto pode ser uma aventura estressante. Contudo, o exercício da revisão da literatura pode ser uma “chave” para abrir portas antes até desconhecidas a esse respeito. Esse benefício ainda é indicado por Caparelli ao defender que “enquanto na sala de aula aprende-se um saber sabido, na pesquisa vai se construir um saber”.<sup>20</sup> O resultado de “garimpar fontes” por meio da revisão da literatura pode ser enriquecedor ao projeto do pesquisador que passa a ser um “construtor do saber” mediante sua pesquisa.

Em quarto lugar, a revisão de literatura ajuda a identificar as lacunas existentes nas pesquisas anteriores e que exigem o desenvolvimento de pesquisa posterior. Esse aspecto é importantíssimo para fundamentar a relevância do trabalho e justificar a pesquisa de qualquer escritor. Nesse sentido a revisão pode apontar e contribuir para o desenvolvimento de novas ideias que não foram visualizadas por abordagens anteriores. Além do mais, ela pode descrever variados métodos de abordagem e determinadas dificuldades comuns no decorrer do estudo realizado.<sup>21</sup> A proposta de preenchimento coerente das lacunas encontradas em estudos anteriores é o que realmente justificará academicamente o trabalho de um pesquisador. Quando isso ocorre o interesse do estudante deixa de ser um capricho pessoal e se torna um projeto digno de ser pesquisado.

Finalmente, a revisão da literatura auxilia o estudante a restringir e limitar o enfoque de sua pesquisa. Quando se inicia a pesquisa sobre um tópico parece que tudo deve ser lido, analisado e processado. No entanto, depois de se ter uma noção abrangente do que já foi pesquisado e escrito sobre o mesmo tópico facilmente se conclui que nem tudo deve ser abordado. Logo, o pesquisador fica livre para dedicar seus esforços àquilo que é realmente relevante e que clama por uma investigação mais profunda. Paralelamente, a atividade de revisar a literatura pode ajudar o pesquisador a avaliar o seu próprio trabalho, pois por intermédio da comparação com os esforços anteriores ele pode se assegurar de estar trilhando o caminho correto. Com isso ela pode fortalecer a confiança do pesquisador de estar enfocando o tópico correto e evitar que ele fique “perdido” em meio às muitas letras do material a ser consultado.

Em suma, a revisão de literatura é fundamental ao trabalho acadêmico porque ela ajuda o pesquisador a manter objetividade em seu trabalho. Nesse sentido, as pesquisas teológicas devem atender às mesmas exigências acadê-

---

<sup>20</sup> CAPARELLI, S. A maturidade da comunicação. *Jornal da Adufrs-Adverso*, n. 53, nov. 1999, p. 12.

<sup>21</sup> PORFÍRIO, Gustavo. Revisão da literatura. Disponível em: <[www.clip2net.com/clip/m2729/1196764374-ab61a-68kb.pdf](http://www.clip2net.com/clip/m2729/1196764374-ab61a-68kb.pdf)>. Acesso em: 05 maio 2012.

micas de qualquer área do conhecimento a fim de desfrutar dos benefícios da revisão da literatura.

## 2. DIFICULDADES E PROCEDIMENTOS

A despeito de sua relevância, o fato é que a revisão da literatura pode se tornar um exercício extremamente difícil para alguns. A primeira dificuldade de alguns pesquisadores diz respeito ao encontro de informações relevantes ao seu trabalho. Para isso, uma entrevista com o bibliotecário é fundamental, pois ele/ela pode apresentar as variadas ferramentas de pesquisa encontradas em uma biblioteca. O problema é que esse passo é geralmente ignorado por aqueles que pensam que a única coisa que o bibliotecário faz é catalogar livros e cobrar dos alunos quando eles se atrasam na entrega de material tomado por empréstimo (algo que ele não faz, pois o sistema eletrônico faz isso automaticamente). No entanto, o principal fator a dificultar a atividade acadêmica é a “desorganização” durante as pesquisas realizadas. Comumente algum aluno se lembra de algo que leu ou ouviu, mas não se recorda quando e nem onde. Pior ainda é quando se copia o material necessário e, ao final, no momento de escrever o relatório, se percebe que a folha contendo os dados de publicação (local e data) foi omitida. Resultado, horas e esforços dedicados à pesquisa podem ser perdidos pela desorganização do pesquisador.<sup>22</sup>

No entanto, ao se deparar com o fluxo informacional o pesquisador pode tanto abraçar a aventura da leitura ávida como cruzar os braços e se resignar a organizar o material de tal forma que faça sentido. Enquanto a revisão necessária para o próprio pesquisador (o trabalho pessoal) pode ser satisfatória, a revisão apresentada no formato de relatório da literatura examinada pode ser sofrível. Para solucionar esse problema a primeira coisa a fazer é compreender a causa de algumas dificuldades inerentes à elaboração de uma boa revisão de literatura a ser apresentada no formato escrito.

Uma das principais dificuldades na estruturação e escrita do trabalho de revisão do corpo literário é a incompreensão do que realmente constitui uma revisão de literatura. Por exemplo, essa etapa é geralmente confundida com a “relação da literatura” ou ainda com a “apresentação resenhada” das principais obras relacionadas ao assunto pesquisado. Mesmo que úteis à pesquisa, nenhuma dessas atividades corresponde à elaboração correta da revisão bibliográfica. A revisão da literatura implica em categorização do material literário encontrado sobre um determinado tema, a qual é seguida por análise do autor e interação entre o pesquisador e os principais escritores sobre o assunto pesquisado. Também é necessário que o escritor estabeleça conexão com as principais contribuições dos estudiosos sobre o tópico abordado. Como lembra Maria S.

---

<sup>22</sup> ECHER, A revisão de literatura na construção do trabalho científico, p. 10-13.

de Lemos Souza, esse é um processo “contínuo, que se desenvolve com base na atualização periódica de levantamento bibliográfico”.<sup>23</sup>

A fragilidade de algumas revisões de literatura é tão grande que tem motivado a realização de estudos analíticos sobre a qualidade dos trabalhos acadêmicos a partir da revisão de literatura neles encontrada. Durante sua pesquisa de mestrado, Rizoleta A. Almeida concluiu que 70% das revisões de literatura nas teses defendidas no Estado do Rio de Janeiro na área da educação apresentavam níveis regulares e sofríveis.<sup>24</sup> O fator agravante é que não há qualquer garantia de que o resultado seria diferente se as amostragens para a pesquisa fossem extraídas de outro centro acadêmico. O problema nesse sentido é que

... a má qualidade da revisão de literatura compromete todo o estudo, uma vez que esta não se constitui uma seção isolada, mas, ao contrário, tem por objetivo iluminar o caminho a ser trilhado pelo pesquisador, desde a definição do problema até a interpretação dos resultados.<sup>25</sup>

Em um artigo sobre o assunto, a educadora Alda Judith Alves apresenta de forma humorística algumas caricaturas de revisões de literatura frequentemente encontradas em trabalhos acadêmicos e que ilustram a confusão de alguns pesquisadores acerca do que deveria ser uma revisão de literatura.<sup>26</sup> Alves apresenta apenas treze exemplos, mas em harmonia com o propósito deste artigo serão reproduzidos aqui apenas aqueles comumente encontrados também nas pesquisas teológicas. Por exemplo, há aquelas revisões que poderiam ser denominadas *summa theologiae*, que correspondem a um compêndio de citações com o objetivo de “esgotar o assunto” sobre o tópico pesquisado. O problema com essas apresentações é que, além de não atingirem o objetivo, elas se tornam extremamente confusas e maçantes para serem lidas. Em segundo lugar, há o tipo de revisão que Alves denomina *arqueológico*, pois nela o aluno apresenta uma visão diacrônica do assunto ao longo da história. Nas pesquisas teológicas esse procedimento se assemelha às partes introdutórias do livro de Louis Berkhof, em que o autor geralmente discute “a doutrina na história”. Conquanto útil para o conhecimento do pesquisador, o resultado se torna cansativo para o leitor e geralmente a descrição é muito mais abrangente do que uma revisão de literatura exige.

<sup>23</sup> SOUZA, Maria Suzana de Lemos. *Guia para redação e apresentação de monografias, dissertações e teses*. Belo Horizonte: Coopmed, 2005, p. 17.

<sup>24</sup> ALMEIDA, Rizoleta A. A avaliação das teses de mestrado na área de educação no estado do Rio de Janeiro. Dissertação de mestrado, UFRJ. Rio de Janeiro, 1977.

<sup>25</sup> ALVES, A “revisão da bibliografia” em teses e dissertações, p. 54.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 56-58.

Outro modelo de suposta revisão de literatura muito conhecido nos círculos teológicos é do tipo *suspense*. Como afirma Alves, o que ocorre nesses casos é que

... pode-se notar a existência de um roteiro; entretanto, como nos clássicos do gênero, alguns pontos da trama permanecem obscuros até o final. A dificuldade aí é saber aonde o autor quer chegar, qual a ligação dos fatos expostos com o *leitmotiv*, ou seja, o tema do estudo.<sup>27</sup>

O problema é que se o material é apresentado de forma confusa para o leitor geralmente é porque ele ainda permanece confuso para o pesquisador. Há ainda o estilo *monástico*, no qual o escritor parece defender o princípio de que trabalhos acadêmicos devem ser necessariamente pobres em relação ao conteúdo, enfadonhos e devem conduzir o leitor ao desenvolvimento da paciência, bem como ao cultivo da tolerância e perdão.

Em quinto lugar, há aquelas apresentações bibliográficas que podem ser denominadas *coquetel teórico*, nas quais o autor apela para a autoridade de vários pensadores e teólogos, mas não estabelece nenhuma conexão entre os argumentos dos mesmos. Dessa forma, o peso maior desse trabalho parece ser a autoridade dos nomes citados e não o entendimento do pesquisador acerca da razão pela qual fez referência a eles. Além do mais, é comum encontrar na literatura acadêmica, especialmente nas pesquisas teológicas, o estilo de revisão de literatura que pode ser comparado ao *ventríloquo*, por meio do qual o autor se nega a expressar sua opinião, mas fala sempre pela boca das outras pessoas, apresentando citações quilométricas desprovidas de análises críticas. Em todos esses casos o resultado final do trabalho pode ser sofrível. Por fim, o autor deste artigo geralmente tem encontrado alguns relatórios de revisão de literatura que facilmente poderiam ser denominados *colcha de retalhos*. Neles os estudantes exibem uma série de citações e resumos de obras que “por falta de orientação adequada, não passam de colagens mal feitas de textos alheios”.<sup>28</sup> Em todos esses casos, além de enfadonho o resultado é sempre insatisfatório.

Além da leitura e análise cuidadosa do material selecionado (leitura rápida nesse sentido só atrapalha), a *classificação do material* é um requisito básico para a apresentação de uma boa revisão da literatura. Entre a coleta inicial dos dados e o relatório final do projeto (monografia, dissertação ou tese) há o processamento da informação e o pesquisador deverá decidir como realizá-lo. Como afirma Porfírio,

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 57.

<sup>28</sup> RUDIO, F. V. *Introdução ao projeto de pesquisa científica*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 179.

... o princípio da reprodutibilidade (básico em tudo que diz respeito ao conhecimento científico) exige a organização e detalhamento das informações apresentadas de forma a permitir que outro pesquisador venha a obter os mesmos resultados da revisão de literatura.<sup>29</sup>

A fim de se atingir organização satisfatória é necessário que o pesquisador “categorize” o material encontrado em diferentes subtópicos que correspondam à apresentação da literatura pesquisada. Por exemplo, ao revisar a literatura sobre discipulado cristão o escritor pode classificar a literatura da seguinte forma: (1) obras que apresentam o discipulado como vida cristã, (2) obras que apresentam o discipulado como princípio evangelístico e (3) obras que apresentam o discipulado como capacitação da liderança. Obviamente o pesquisador deverá respaldar sua categorização com material bibliográfico que justifique suas subdivisões.

Após a classificação do material, a apresentação do mesmo pelo pesquisador pode assumir diferentes formatos. Nesse sentido, a revisão da literatura pode ser apresentada por meio da “revisão das fontes”, na qual o estudioso analisa as fontes primárias e secundárias a partir da relação dessas com o tópico pesquisado. Outra opção é fazer uma “revisão teórica”, que consiste na análise das principais teses e argumentações encontradas na literatura sobre o assunto abordado. Há ainda a “revisão empírica”, na qual o pesquisador procura explicar o assunto a partir das correntes filosóficas e teológicas defendidas pelos principais acadêmicos a discutirem o tema da pesquisa. Em quarto lugar há a “revisão temática”, na qual o escritor divide a literatura de acordo com os temas mais afins e estabelece conexão com o tema principal do seu trabalho. Finalmente há a “revisão histórica”, por meio da qual o escritor busca reconstruir o desenvolvimento de um conceito ou abordagem sobre um tema específico. Certamente a revisão de literatura pode assumir outras formas, mas a cinco supracitadas proporcionam uma ideia do que pode ser feito.<sup>30</sup>

Cada revisão assumirá um formato distinto de acordo com sua função e objetivo. Todavia, toda revisão da bibliografia relacionada a um tópico de pesquisa deve apresentar elementos analíticos e temáticos a fim de que o leitor tenha uma compreensão não apenas da abrangência do que foi encontrado, mas também da maneira como o material foi processado e de como a literatura sobre um tema específico exige nova pesquisa sobre o mesmo tópico.

<sup>29</sup> PORFÍRIO, Gustavo. Revisão da literatura. Disponível em: <[www.clip2net.com/clip/m2729/1196764374-ab61a-68kb.pdf](http://www.clip2net.com/clip/m2729/1196764374-ab61a-68kb.pdf)>. Acesso em: 05 maio 2012.

<sup>30</sup> Em seu livro *Planejamento de pesquisa*, Sérgio V. Luna oferece outras alternativas quanto ao formato que uma revisão de literatura pode assumir. Cf. LUNA, Sergio Vasconcelos de. *Planejamento de pesquisa: uma introdução*. São Paulo: EDUC, 1997.

Walter Moreira defende que uma das melhores estratégias para a confecção da revisão da literatura consiste na leitura do material selecionado usando um conjunto de perguntas específicas que ajudam a conduzir a investigação e organizar as principais teses encontradas.<sup>31</sup> Segundo ele, o pesquisador deve proceder às suas leituras perguntando: Qual era a problemática de estudo para esse autor? O que ele tentava descobrir? Ele formulou e definiu claramente o problema? O problema poderia ter sido abordado de modo mais eficaz a partir de outra perspectiva? O autor selecionou literatura relevante para o seu estudo? Como os dados foram coletados? Etc. O maior benefício desse tipo de leitura é que ela é feita analiticamente e motiva o leitor a projetar aquilo que ele deve fazer no relato do seu próprio projeto final. Essa leitura “inspeccional” e “avaliativa” contribui para a formulação crítica das fontes pesquisadas, bem como para o estabelecimento da argumentação própria, características essas fundamentais em um trabalho acadêmico e, em especial, à pesquisa teológica.<sup>32</sup>

Em suma, o escritor de uma revisão de literatura deve avaliar continuamente se o seu texto atende aos vários propósitos da mesma. A esse respeito ele deve observar se o seu relatório apresenta ao leitor a contribuição de outros estudos intimamente relacionados com o tema de sua pesquisa. Adicionalmente ele deve inquirir se o seu trabalho evidencia diálogo com os principais estudos e seus argumentos acerca do assunto enfocado, a ponto de identificar as lacunas encontradas naqueles trabalhos. Por último ele necessita estar seguro de que sua apresentação é feita de uma maneira clara e compreensível para aquele leitor que não teve o privilégio de consultar tantas obras como ele fez, mas que necessita ser convencido, pela literatura, da relevância do seu trabalho de pesquisa. Manter parâmetros como esses pode não ser fácil no início, mas ao final redundará em um resultado gratificante.

### 3. DIRETRIZES GERAIS

Ao chegar nesta parte do artigo o leitor deve estar empolgado ou desesperado. Encontrar orientações sobre algo tão fundamental ao processo de pesquisa como a revisão da literatura deveria alegrar especialmente os estudantes em estágio de pesquisa e escrita de monografias, dissertações ou teses. Todavia, aqueles que ainda não haviam percebido os variados passos envolvidos na confecção de uma boa revisão de literatura podem se espantar ao encontrar tanta informação sobre o assunto. Talvez essa segunda reação possa ser amenizada a partir do oferecimento de algumas diretrizes para facilitar o processo.

Por maior que seja a tentação de fazê-lo, este artigo não apresentará nenhum modelo de revisão de literatura, pois todas as etapas do trabalho

<sup>31</sup> MOREIRA, Walter. Revisão de literatura e desenvolvimento científico: Conceitos e estratégias para confecção. *Janus* nº 1, 2º semestre de 2004, p. 27.

<sup>32</sup> FRAME, *The doctrine of the knowledge of God*, p. 372-373.

acadêmico devem estar ligadas ao objetivo de solucionar a problemática do estudo. Dessa forma, “é impossível, além de indesejável, oferecer modelos a serem seguidos”.<sup>33</sup> Cada projeto de pesquisa assume um formato próprio e a estruturação da revisão de literatura, como já foi observado, assume contornos diferentes. Ao invés de apresentar modelos, porém, este artigo se ocupa com algumas diretrizes convenientes a qualquer pesquisa acadêmica, mas especialmente direcionadas ao trabalho teológico.

Em primeiro lugar, é crucial que o pesquisador compreenda o processo mais adequado de se realizar o levantamento da literatura relevante ao estudo do seu tópico principal. Ainda há alunos que reduzem sua pesquisa a consultas diárias à internet ou à busca de títulos que sugiram qualquer relação com a problemática do seu trabalho. No entanto, é muito mais eficaz fazer o levantamento bibliográfico começando pelas *enciclopédias e dicionários*. Por exemplo, o estudante de teologia encontrará grande benefício na consulta aos artigos encontrados nessas obras. O fato é que as enciclopédias e dicionários geralmente trazem abordagens sucintas de cada assunto, além de estabelecer correlação com outros temas afins. Além do mais, ao final de cada artigo nessas obras o pesquisador ainda pode encontrar referências às principais obras que tratam do assunto pesquisado. Conquanto esse material não seja profundo, ele certamente auxilia o pesquisador a ter uma visão geral do seu assunto.

Além das enciclopédias e dicionários, o pesquisador pode recorrer aos *resumos (abstracts) de dissertações e teses* sobre o seu assunto, bem como a *resenhas* de livros. O benefício desses materiais está no fato de que eles também oferecem uma perspectiva abrangente de como outros pesquisadores abordaram assuntos relacionados à pesquisa do interessado. O fato é que as abordagens encontradas em resumos de dissertações e resenhas serão, geralmente, mais acadêmicas e mais atuais do que aquelas encontradas nas enciclopédias e dicionários. Outra fonte a ser pesquisada são os *artigos* em periódicos relacionados à área pesquisada. O periódico proporciona uma análise mais atualizada do assunto do que qualquer livro e oferece uma seleção da bibliografia relevante sobre o assunto relacionado, pois o autor do artigo (supostamente) pesquisou as obras mais relevantes sobre o tema do seu artigo para escrevê-lo. Nesse estágio, o estudante deve observar as referências dominantes em variados assuntos relacionados ao seu tópico. Essas referências (obras) geralmente serão os clássicos sobre aquele assunto específico. O estudante de teologia, por exemplo, deve investigar assiduamente diferentes periódicos de sua área a fim de obter alguma contribuição para sua reflexão e prática.

Finalmente, o pesquisador deve recorrer atentamente aos livros sobre o seu assunto, observando especialmente as abordagens clássicas e as mais

---

<sup>33</sup> ALVES, A “revisão da bibliografia” em teses e dissertações, p. 54.

recentes sobre o tópico pesquisado. Além do mais, um bom acadêmico também consultará obras literárias que contrariam o seu pensamento original a fim de poder interagir com elas e analisar os argumentos daqueles que discordam dele. Afinal, essa atividade pode ajudá-lo a obter maior clareza na apresentação da relevância do seu trabalho.

A segunda diretriz a ser mencionada trata do posicionamento que o texto da revisão da literatura deve ocupar no trabalho final do pesquisador. Trentini e Paim sugerem que “a revisão da literatura ocupa a posição introdutória do projeto e, portanto, decide as bases intelectuais em que a lógica da pesquisa está sendo estruturada”.<sup>34</sup> O fato é que as revisões de literatura devido à sua natureza sintetizadora assumem função importante na composição da obra como um todo e o seu posicionamento no início do trabalho é perfeitamente justificado.

Dessa forma, a revisão da literatura normalmente aparece na introdução do projeto, mas também pode ser incluída como um capítulo à parte (geralmente o segundo), dependendo do material revisto. Como não há regras sobre isso, a decisão pertence ao pesquisador em harmonia com o seu orientador. No entanto, é sempre conveniente lembrar que um trabalho acadêmico também deve revelar beleza estética e o número de páginas do texto da revisão de literatura deve ser considerado ao se decidir pelo seu posicionamento no trabalho final. Incluir um texto de mais de trinta páginas de revisão de literatura no primeiro capítulo, aumentando o número de suas páginas para cinquenta (considerando os outros tópicos pertinentes à introdução), e deixar que os outros capítulos tenham apenas vinte páginas resulta em uma aberração estética que deve ser evitada. Nesse caso, a revisão da literatura se torna um capítulo à parte.

A última diretriz a ser mencionada diz respeito a como uma revisão de literatura é geralmente avaliada. O fato é que em todas as coisas desta vida se sabemos o que é esperado do trabalho realizado se torna muito mais fácil atender às expectativas. Nesse sentido, há três critérios básicos mediante os quais uma boa revisão de literatura é avaliada.

O primeiro critério por intermédio do qual uma revisão de literatura é avaliado é se ela apresenta equilíbrio entre abrangência e profundidade de cobertura da literatura sobre o tema central da pesquisa realizada. Há muitos pesquisadores que desejam ser abrangentes e exaustivos, mas acabam sendo superficiais em seus estudos, pois seus relatórios carecem de profundidade e análise adequada de cada argumento mencionado. Outros até apresentam profundidade em suas análises da literatura, mas pecam por falta de abrangência, pois não pesquisam as principais autoridades sobre o assunto ou não apresentam uma seleção suficiente da literatura. Dessa forma, o alvo deve ser o equilíbrio entre esses dois fatores: abrangência e profundidade.

---

<sup>34</sup> TRENTINI e PAIM, *Pesquisa em enfermagem*, p. 65.

Outro critério a ser observado é que, se o tema do estudo inclui três ou quatro assuntos, a literatura a ser revista deve incluir cada um desses assuntos. Assim, o melhor é nunca optar por um título de trabalho como “os livros de Jonathan Edwards”, pois a revisão de literatura poderia ser extremamente enfadonha. Por exemplo, se alguém pretende realizar um “estudo analítico sobre o ministério urbano de Paulo e sua relação com a urbanização contemporânea” deveria, no mínimo, incluir em sua revisão obras que descrevem o contexto urbano do apóstolo Paulo, o ministério do apóstolo e o processo contemporâneo de urbanização. Além do mais, essa revisão de literatura deveria incluir as principais autoridades que tratam de cada um dos assuntos incluídos no título.

O terceiro critério de avaliação de uma revisão de literatura é o tratamento justo dado pelo pesquisador a cada autor de obra pesquisada. Estudantes de teologia são notórios por permitir que a tendência de suas posições determine a maneira como eles analisam outros acadêmicos, especialmente aqueles que discordam deles. Também é comum encontrar trabalhos nos quais as primeiras páginas revelam ao leitor que o pesquisador já sabe a resposta final e apenas investiu tempo em sua pesquisa para comprovar o ponto do qual já estava seguro em sua mente. O problema é que ambas as atitudes são incompatíveis com a pesquisa acadêmica, que requer, no mínimo, que o pesquisador procure compreender o raciocínio e o argumento do seu oponente. Caso contrário ele se revelará um péssimo apologeta, alguém intratável e reducionista. Quando o pesquisador é tendencioso, o seu tratamento da literatura encontrada é injusto e impreciso. A objetividade característica do trabalho acadêmico requer a busca de compreensão do argumento do próximo, inclusive daquele que se opõe à perspectiva do pesquisador.

Finalmente uma revisão da literatura será avaliada pela organização da apresentação e pela atualidade das obras pesquisadas. Considerando que essa etapa da pesquisa científica também é chamada de “estado da arte”, é necessário que o pesquisador apresente aspectos do debate corrente acerca de determinado tópico. Caso contrário seus argumentos e conclusões ficarão comprometidos com um passado ou assunto totalmente desinteressante para o leitor ou para a interação acadêmica. Com respeito à organização da apresentação, já foi mencionado que a revisão da literatura não deve ser apresentada como uma bibliografia anotada nem como uma lista de obras pesquisadas ou uma “colcha de retalhos”. A fim de se obter uma organização satisfatória, é mister que o pesquisador seja analítico e interprete corretamente as obras pesquisadas. Dessa forma, o critério da organização sempre será observado pelos avaliadores do trabalho final de um pesquisador.

Em suma o processo de realização de uma boa revisão da literatura deve considerar as obras a serem incluídas, o tratamento dado a cada uma delas e a maneira como as conclusões do autor devem ser publicadas. Outras diretrizes serão facilmente obtidas na medida em que o pesquisador se lançar à realização

do trabalho, pois na vida acadêmica a máxima de que "se aprende fazendo" é continuamente comprovada.

### CONCLUSÃO

À primeira vista este artigo parece limitado não apenas pelo seu título, mas também pelo seu público de interesse primário, ou seja, amantes da pesquisa. No entanto, outras pessoas também podem ser beneficiadas pelo seu conteúdo, pois mesmo aqueles que não realizam pesquisas periodicamente com frequência leem trabalhos realizados por outros e são por eles influenciados. Este artigo pode motivar a todos no processo de uma leitura analítica e criteriosa.

Os pesquisadores acadêmicos, e os estudantes de teologia entre eles, devem se lembrar de que a pesquisa é uma atividade dinâmica e o processo de cada etapa pode ser repetido várias vezes no decorrer do trabalho. Como corretamente afirma Goldim, "um bom texto científico é fruto de um processo de criação e recriação, não de um momento isolado de inspiração".<sup>35</sup> Em outras palavras o trabalho acadêmico é pouca inspiração e muita transpiração. No caso do estudante de teologia que corretamente cumpre suas tarefas nesse sentido, o resultado final pode ser gratificante para alguns e edificante para muitos.

### ABSTRACT

The process of academic research is both enriching and tiresome. The complexities of methodical preparation require a series of stages such as the determination of the problem to be studied, the identification of bibliography related to the topic of study, the reading and documentation of the selected bibliography, the processing of the data, the logical formulation of the arguments and, finally, the writing of the text. Throughout this process, the steps corresponding to the review of literature (since the identification of bibliography to the writing of the final text) are considered the most significant stage in the work of the researcher. However, the lack of expertise by some students, especially in the theological field, has made difficult their academic efforts. Therefore, this article points to some essential directives for the preparation of a good review of literature, especially that applied to theological research.

### KEYWORDS

Review of literature; Scientific methodology; Theological studies; Higher education; Bibliographical review; State of the art; Preparation of theses and dissertations; Scientific research.

---

<sup>35</sup> GOLDIM, J. R. *Manual de iniciação à pesquisa em saúde*. Porto Alegre: Dacasa, 1997, p. 149.

## RESENHA

*José Carlos Piacente Júnior\**

VAN TIL, Cornelius. **Apologética cristã**. Trad. Davi Charles Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. Original em inglês: *Christian apologetics*. 2. ed. Org. William Edgar. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2003.

O legado de Cornelius Van Til (1895-1987) à apologética cristã merece o devido apreço, pois traz uma bem articulada defesa da fé cristã, com uma clara exposição da teologia reformada para desafiar as artimanhas e sutilezas da incredulidade. A originalidade e o pioneirismo de seu pensamento colaboraram para ratificar a condição da cosmovisão cristã como a única via válida para prover real e coerente significado à existência humana. A apologética vantiliana, pois, mantém a centralidade do pensamento em Deus e, ao mesmo tempo, evita a alienação e a fuga irracional. Com efeito, o diálogo com as cosmovisões não cristãs torna-se transitável, aceitável e, ainda, não prescinde de racionalidade e objetividade. No entanto, esse diálogo resguarda-se das sínteses de pressupostos. Uma das marcas distintivas da apologética vantiliana é a capacidade de debater francamente com o pensamento incrédulo sem imiscuir-se com seus pressupostos não cristãos.

Van Til desenvolveu sua *Apologética Cristã* para ser o texto básico para o curso de introdução à apologética. Não obstante a isso, o texto apresenta elementos centrais de seu projeto apologético. O livro foi organizado por William Edgar e, nesse afã, a sua introdução contém uma exposição sucinta, porém clara e pontual, da apologética pressuposicionalista vantiliana. Edgar sugere a contribuição de Van Til quanto à possibilidade de um diálogo apologético com o incrédulo considerando a antítese entre a cosmovisão cristã e as

---

\* O autor está cursando o Doutorado em Ministério do CPAJ e do Reformed Theological Seminary. É mestre em Teologia e Filosofia (CPAJ), graduado em Filosofia (C. U. Claretiano) e em Teologia (JMC e Mackenzie). É pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, em Patrocínio-MG, e professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL).

demais visões de mundo. Para esse diálogo, o ponto imediato de contato é o conhecimento de Deus impingido nos seres humanos criados à sua semelhança e anunciado na revelação da criação. De fato, a apologética vantiliana não é um sistema fideísta, irracional e destituído de evidências, porém, preconiza que há uma intrínseca ligação entre evidências e pressupostos; ou seja, os fatos ocorrem dentro de uma “estrutura maior”. A apologética pressuposicionalista, pois, “exige que se reconheça que todas as ideias e argumentos partem de um arranjo básico, uma estrutura em que na queda eles fazem sentido”. A fé cristã é demonstrável e racional, é uma verdade objetivamente válida. Entrementes, Van Til reconhece que a apologética por si só não pode levar o homem a deixar a incredulidade e abraçar a fé cristã, pois isto pertence exclusivamente a Deus e está condicionado à aceitação da verdade revelada em Jesus Cristo, segundo a ação do Espírito Santo.

O texto está dividido em cinco capítulos, que discutem o sistema da verdade cristã, a filosofia cristã de vida, o ponto de contato entre cristãos e incrédulos, o problema envolvendo o método apologético e, por fim, os conceitos de autoridade e razão na perspectiva bíblica.

No primeiro capítulo, Van Til apresenta a cosmovisão cristã que emana do cristianismo bíblico, tendo com ponto de partida a teologia verdadeiramente reformada. O autor entende que aspectos históricos (evidências e fatos) e filosóficos (conceituação e teorias) perfazem a defesa do cristianismo. A apologética, por sua vez, lida mais com o aspecto filosófico, com o teísmo, mas não ignora as evidências factuais, o cristianismo. Por conseguinte, ele explora a relação entre a apologética e as demais disciplinas teológicas. Para Van Til, a apologética sempre está presente para defender, resguardar e vindicar o sistema da verdade do cristianismo bíblico. Nesse ponto, Van Til analisa a afinidade da apologética com os principais conceitos da fé reformada, sobretudo, da teologia sistemática (teontologia, antropologia, cristologia, soteriologia, eclesiologia e escatologia), pois é a disciplina que mais interage com a apologética. Ao discorrer sobre as doutrinas elementares da teologia cristã reformada, Van Til expõe as ofensivas e os equívocos de teologias rivais e teorias não cristãs, e, ainda, destaca a função da apologética na defesa e afirmação da verdade revelada. Em epítome, observa-se que a cosmovisão cristã reformada é cabalmente distinta das demais, visto que é a única capaz de alcançar pleno significado para a vida.

O capítulo seguinte indaga sobre uma aproximação entre a cosmovisão cristã reformada, a filosofia e a ciência. Van Til assevera que uma teologia verdadeiramente cristã vem acompanhada de uma “filosofia cristã”, ainda que em um esboço genérico. Ambas têm como preocupação apresentar uma visão da vida e do mundo como um todo. Por semelhante modo, ciência e teologia estão associadas, porque sem as bases das pressuposições cristãs a ciência se torna ininteligível. Sendo assim, tanto a ciência como a filosofia dependem de pré-requisitos fornecidos pelo cristianismo para a correta interpretação do

mundo e dos fatos da existência. Para Van Til, a apologética cristã não pode ser indiferente para com a filosofia e a ciência; antes, seu dever é proporcionar auxílio. O restante do capítulo elenca os princípios gerais que devem estar presentes na filosofia e na ciência verdadeiramente cristãs, começando com o conceito bíblico do “pacto”.

O terceiro capítulo é uma exposição de como se dá a ponte para o diálogo entre cristãos e incrédulos. Uma vez definida a cosmovisão cristã como a única interpretação verdadeira da realidade criada, Van Til pondera sobre como fazer para defender essa cosmovisão diante dos incrédulos. Para tanto, perscruta e analisa o “ponto de contato” adotado por outras teologias e conclui com a posição cristã reformada. O autor recorre à afirmação bíblica acerca do conhecimento de Deus disponibilizado na criação e também implantado no homem natural. Esse “senso da divindade” é indelével, visto que o homem foi criado à imagem de Deus e, por isso, é postulado como o ponto de contato por excelência. Esse ponto de contato é o único que “escapa ao dilema da ignorância absoluta ou onisciência absoluta”. A mente do homem não é autossuficiente nem totalmente incapaz de conhecer; ao contrário, a sua mente é derivativa e, assim, é permeada pela revelação de Deus. Para Van Til, a mente humana é “inerentemente revelacional”. Tendo o conhecimento de Deus como ponto de contato, a apologética reformada visa alcançar e desafiar os pressupostos básicos do incrédulo, especialmente a sua visão de si mesmo como ponto de referência último.

No capítulo cinco, Van Til descreve a sua abordagem apologética, por conseguinte, a maneira para conduzir o homem ao conhecimento da verdade. Para o autor, não há como o apologeta reformado assentir com os princípios de metodologia do incrédulo, pois o método cristão-reformado defende a cosmovisão proveniente do cristianismo como realmente é. Assim, a questão da metodologia não é um assunto neutro. O método empregado no cristianismo reformado é o de argumentação por pressuposição, ou seja, a argumentação tem como pressuposição a verdade de que todos os fatos da existência criada estão sob, são regulados e dirigidos pelo conselho soberano de Deus. Com efeito, o ponto de contato entre cristãos e incrédulos, no que tange ao método para adquirir conhecimento, tem “a natureza de uma colisão frontal”. O apologeta calvinista reconhece a sua condição como criatura de Deus e que o único método para a aquisição real do conhecimento é o que busca “pensar os pensamentos de Deus após ele”. Van Til, pois, destaca que esse método é o “indireto de raciocínio por pressuposição”, uma vez que discorda do homem natural e não recorre a uma discussão direta de “fatos” e “leis”. No método indireto, quaisquer “fatos” ou “leis” são pré-interpretados e, conseqüentemente, jamais são admitidos como “supostamente neutros”.

O capítulo final é sobre autoridade e razão, especialmente o debate com o incrédulo a respeito do conceito de autoridade. Primeiramente, Van Til define

como o homem natural compreende e posiciona a autoridade. Para o homem natural, é o especialista, no uso da razão, que impõe os limites do que é reconhecido como autoridade. Em seguida, o autor discorre sobre o princípio de autoridade conforme as Escrituras, o qual pressupõe que, “em tudo o que faz, o homem encontra-se face a face com as condições de Deus”; assim, é a ideia do plano abrangente de Deus que sustenta o conceito cristão de autoridade. Para Van Til, a Escritura afirma a sua autoridade absoluta como a única luz para interpretar os fatos da realidade e fornecer a sua real relação com a totalidade da existência. Por conseguinte, não se pode sujeitar a autoridade da Escritura à razão. Em contrapartida, é a própria razão que deve achar a sua função à luz das Escrituras. Afinal, conforme a teologia reformada, o homem não é um ser autônomo e sua razão, a despeito de ser naturalmente limitada, sofreu os efeitos noéticos da queda, condição que obriga o ser humano a sujeitar-se às Escrituras, à revelação sobrenatural de Deus.

Por que ler um livro de apologética vantiliana? Além das muitas contribuições no campo da abordagem apologética reformada, destacamos algumas que se dirigem ao contexto teológico brasileiro. Primeiramente, o texto faz uso da teologia para preconizar a apologética. Van Til é, de fato, um teólogo reformado comprometido com a centralidade e a autoridade das Escrituras reveladas. Na atualidade, notamos que não há uma preocupação deliberada com a correta teologia na concepção de um modo de vida cristão. No texto de Van Til, no entanto, a teologia assume uma função determinante na formação da verdadeira cosmovisão cristã, de modo que a Escritura é a autoridade final para gerir todas as dimensões da vida. Uma teologia incorreta e inconsistente compromete todo o sistema cristão, o que facilmente é verificado na teologia católico-romana e na arminiana. Enfim, diante do recente avanço de teologias distorcidas, relativistas e antropocêntricas, uma apologética centrada em Deus e dotada de correta teologia é um instrumento muito útil para desafiar a mentira e vindicar a verdade revelada nas Escrituras.

Em segundo lugar, observamos que o academicismo brasileiro tem preferido a fé em favor de uma interpretação da realidade pautada em um modelo científico que pressupõe autonomia da razão e neutralidade e, por conseguinte, é de orientação religiosa apóstata. É sintomática a insistência de que a fé cristã deve ser incorporada à mera manifestação cultural, ou na melhor das hipóteses, ao fenômeno religioso circunscrito à ciência da religião. A verdade das Escrituras, bem como a cosmovisão cristã reformada necessitam reencontrar o seu “status” na atividade acadêmica. É impossível achar significado para a realidade sem total submissão à Escritura. Entrementes, fazer menção à Palavra de Deus para compor um pensamento não é o mesmo que “tomá-la como a única base” do pensamento. A apologética vantiliana é um convite à reintegração da cosmovisão cristã de modo que a Escritura torna-se a única via para o conhecimento pleno da realidade. Tal apologética estimula o cristão

a conhecer, argumentar e contrapor-se às bases que constroem o pensamento incrédulo do homem natural e, a partir da impossibilidade de achar sentido real à vida, anunciar a verdade da revelação das Escrituras.

Portanto, o livro *Apologética Cristã* é recomendado para aqueles que estão sinceramente interessados não apenas na defesa da fé – ainda que seja necessária –, mas também em uma exposição persuasiva da verdade do evangelho. Ainda, é dirigido a cristãos intrépidos que não pretendem se calar diante das imposições do cientificismo moderno e da incredulidade. Ao mesmo tempo, é um livro orientado para aqueles que procuram um diálogo inteligível e franco com o descrente a partir de uma abordagem que não se limita à mera discussão de “fatos” ou “leis” – aliás, que desconsidera a existência de fatos brutos – e, assim, está confinada à exploração racional de argumentos. O livro de Van Til, enfim, é para os que buscam um exame crítico do pensamento, dirigido às pré-condições do homem natural. A abordagem apologética vantiliana é adequada para alcançar e desvendar os compromissos fundamentais responsáveis pela formação da cosmovisão não cristã e mostrar que, sendo o homem dependente de Deus, à parte do evangelho não há coerência para os fatos da existência humana.



## RESENHA

João Paulo Thomaz de Aquino\*

MEILAENDER, Gilbert. **Bioética**: uma perspectiva cristã. 2ª ed. rev. ampl. São Paulo: Vida Nova, 2009.

Gilbert Meilaender é professor de teologia na Valparaiso University, em Indiana (EUA), desde 1996. Ele já foi editor do *Journal of Religious Ethics* e é autor de *Neither Beast nor God: The Dignity of the Human Person* (Encounter Books: New York, 2009), *The Way That Leads There: Augustinian Reflections on the Christian Life* (Grand Rapids: Eerdmans: 2006) e *The Freedom of a Christian: Grace, Vocation, and the Meaning of Our Humanity* (Grand Rapids: Brazos, 2006), entre outros livros. Sua principal área de interesse é a ética cristã. Neste livro, Meilaender, que também é membro do Conselho de Bioética do Presidente norte-americano, aborda o assunto da bioética a partir de uma clara e bem definida perspectiva cristã.

O primeiro capítulo apresenta a cosmovisão sob a qual o livro foi escrito. A primeira característica dessa cosmovisão é que os cristãos veem os seres humanos como indivíduos que vivem em comunidade. Esta comunidade é, primariamente, com Deus e também de uns com os outros. Em segundo lugar, os cristãos sabem que são livres bem como finitos. Assim, a liberdade e a finitude determinam os limites da experiência e da pesquisa: liberdade para pesquisar, bem como limites a fim de não ferir ou prejudicar outros. Em terceiro lugar, as pessoas são corpos e também almas, e não devem ser definidas pelas suas capacidades. Portanto, mesmo aqueles seres humanos nos quais as capacidades cognitivas não estão presentes, ainda devem ser considerados

---

\* O autor é mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ (2007) e mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009). É professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. É ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, atuando na plantação de uma igreja no bairro da Luz, em São Paulo.

pessoas. Na verdade, eles são as pessoas mais fracas e carentes de proteção. Em quarto lugar, o sofrimento, para o cristão, tem uma razão de ser, um papel a desempenhar em suas vidas. É por meio do sofrimento de Deus que eles afirmam que foram salvos e, assim, eles não aceitam que a medicina tome para si o papel de redentora e salvadora dos sofredores. Em quinto e último lugar, os cristãos creem que tanto a doença quanto a cura vêm de Deus e, por vezes, ele opera esta última sem utilizar-se de que qualquer meio que a medicina ou outra área do conhecimento possam oferecer.

O segundo capítulo, “Procriação vs. Reprodução”, começa mostrando como as mudanças de termos apontam para mudanças de conceitos e crenças a respeito da natureza da liberdade e da identidade do ser humano. Depois disso o autor considera a importância dos laços biológicos. A seguir, Meilaender tenta convencer seus leitores de que a reprodução assistida com o uso de um terceiro elemento que doa ou empresta (aluga) esperma, óvulo ou útero deve ser considerada errada. Seus principais argumentos são a deterioração dos laços biológicos e a “produtificação” do ser humano que esse tipo de reprodução causa. A argumentação do autor neste ponto não é tão bem fundamentada como seria de se esperar. Ele não descarta a possibilidade de reprodução assistida em casos nos quais não haja envolvimento de uma terceira parte, mas levanta algumas preocupações importantes a respeito desse tipo de reprodução. Por exemplo, uma dessas preocupações é, novamente, a redução do embrião a um produto e, ainda mais importante, o que fazer com os embriões que não são perfeitos e que restam de um tratamento cujo resultado foi um sucesso? Meilaender também considera errada a possibilidade de uma mulher emprestar seu útero para desenvolver o feto de outra. Neste caso as objeções são a confusão do papel de mãe e, novamente, a pressuposição de que alguém pode usar o seu corpo da maneira que quiser, mesmo que seja como um objeto por meio do qual se pode prestar um serviço. O autor afirma que a procriação não é o exercício de um direito e nem um meio de autossatisfação.

Aborto é o assunto do terceiro capítulo. Meilaender começa com uma discussão a respeito de quando começa a vida humana. Ele afirma que os cristãos, via de regra, distanciam-se de outros com relação a esse assunto, por causa de sua posição clara de que a vida intrauterina já deve ser considerada como vida humana. Então ele apresenta dados da engenharia genética que fundamentam a importância primordial do evento da concepção. De forma estranha, entretanto, o autor afirma que para ele a vida humana somente começa alguns dias depois da concepção. Seus argumentos são de que 50% dos óvulos fertilizados não conseguem se implantar com sucesso no útero e que nos primeiros catorze dias depois da fertilização a individualidade ainda não está firmemente estabelecida e o blastocisto pode segmentar, resultando em uma gravidez de gêmeos univitelinos. Baseado nesses argumentos, Meilaender pensa que uma intervenção médica que ocorra logo depois de um estupro é algo correto. Ele

também afirma que pílulas e dispositivos intrauterinos devem ser considerados contraceptivos em vez de procedimentos abortivos. O próprio autor, entretanto, considera a possibilidade de a vida humana começar já na concepção, visto que não há nenhuma razão científica ou lógica para não considerar um óvulo fertilizado como um ser humano (ou mais de um).

O restante desse capítulo levanta a questão da personalidade e da privacidade da futura mãe. O autor afirma que não é possível definir personalidade em termos de capacidades, tendo em vista que se o fizermos, muitos seres humanos vivos estarão fora dessa definição e, conseqüentemente, poderiam ser eliminados. Com relação à privacidade da mãe enquanto o feto ainda é dependente dela, Meilaender enfatiza o quanto essa dependência aponta para a profunda relação e ligação que existem entre mãe e filho(a). Ele concorda, entretanto, com o aborto em casos de estupro e quando a vida da mãe estiver em perigo, entretanto somente como exceções e se for completamente impossível à mãe levar a gravidez a termo.

O quarto capítulo lida com o “Desenvolvimento Genético”. Esse capítulo apresenta em uma linguagem bastante acessível o que são o mapeamento e a terapia genéticos. Esta segunda é subdividida em terapia de célula somática e de célula tronco. Meilaender descarta a última porque ela significa a transformação do ser humano. Suas preocupações estão relacionadas à liberdade para fazer isso. Outra preocupação do autor diz respeito à função dessas terapias, se são usadas para curar doenças ou para fortalecer uma característica pretensamente boa. Meilaender discorda fortemente deste segundo uso da terapia genética. O uso da terapia de célula somática visando curar alguém com uma doença e o mapeamento visando prevenir os portadores de ter uma criança não saudável são aceitos com restrições pelo autor.

O capítulo seguinte está intimamente relacionado com o anterior. O assunto é seleção ou mapeamento pré-natal. Logo de início o autor se posiciona afirmando que a forma pela qual o mapeamento pré-natal tem sido feito, a fim de considerar o aborto como um possível “tratamento”, está completamente errada. Além dos argumentos dados no capítulo sobre o aborto, aqui o autor considera que o mapeamento pré-natal muda os laços que existem entre a criança e a mãe, tornando a criança desejável somente se for “perfeita”. Assim, o relacionamento começa com uma distância e não com amor e um vínculo profundo. Alguns aspectos legais, frutos dessa mudança no relacionamento entre mãe e filho(a), também são considerados.

O sexto capítulo lida com “Suicídio e Eutanásia”. Os cristãos creem que são criaturas de Deus que não têm o direito de fazer qualquer coisa como se não fossem ter de prestar contas. Assim, dar um fim à própria vida ou ajudar alguém a terminar com a sua seria agir como Deus e não como criatura. É exatamente por entenderem que existe um Deus criador, que, por conseqüência, é soberano, que os cristãos não aceitam os argumentos da liberdade ou da terminação

do sofrimento. Meilaender leva esses argumentos às últimas consequências aplicando-os a outras situações nas quais as pessoas normalmente não aceitariam matar a outra. Para o autor, o princípio que governa a compaixão cristã não é a minimização do sofrimento, mas a maximização do cuidado. Portanto, tendo em vista que o sofrimento tem os seus propósitos, considerando também que os seres humanos não têm o direito de dar um fim a sua própria vida e à vida de outros e considerando ainda que os mesmos princípios usados para justificar a eutanásia não se aplicam em situações semelhantes, deve-se negar o suicídio e a eutanásia como opções morais de morte.

O sétimo capítulo é a respeito de rejeição de tratamento. Meilaender consegue com bastante sucesso traçar uma linha de separação entre objetivar a morte e tomar uma decisão que resulte em morte, bem como entre tratamentos ordinários e extraordinários. Ele afirma que qualquer ação que vise a morte deve ser considerada moralmente errada. Por outro lado, o autor também acredita que alguém pode negar um tratamento extraordinário, isto é, que seja experimental e que tenha consequências drásticas demais para o paciente. O capítulo contém ainda uma seção muito útil sobre dizer a verdade no leito de morte.

O capítulo seguinte continua a discussão do anterior, questionando quem decide. O capítulo lida com as decisões a respeito da vida e da morte, como, por exemplo, um paciente consciente que deixa claro que não quer ser tratado em caso de câncer. O capítulo ainda discute sobre quem recai o peso da decisão em caso de pacientes incompetentes. Não existem respostas fáceis a respeito desses assuntos, como o autor afirma, mas, de acordo com sua cosmovisão, os cristãos não deveriam ver a si mesmos como senhores de sua vontade, tendo em vista que reconhecem ser dependentes da vontade de Deus.

O capítulo “Dádivas do Corpo: Doação de Órgãos” foi para este leitor um dos mais complicados no sentido de decidir qual é a melhor decisão em alguns casos. A maior preocupação que Meilaender levanta é a respeito de tratar o corpo humano como uma fonte de órgãos, e nisto o autor está correto. O problema, entretanto, está no coração e não na ação. Parece que a morte cerebral é um bom critério da maneira como o autor o apresenta, mas o capítulo ajuda a entender que é apenas um critério e que outros já foram usados, os quais, hoje, seriam considerados limitadíssimos e errôneos. O caso mais problemático apresentado pelo autor é o de bebês anencéfalos, no qual o autor afirma que o mesmo critério de morte cerebral também deveria ser observado. Eu concordo com o autor em suas preocupações, mas daria mais suporte ao transplante de órgãos do que ele demonstra fazer, ainda que concorde que a noção do corpo como uma fonte de órgãos deve ser firmemente evitada.

O capítulo dez continua o assunto do anterior. Seu título é “Dádivas do Corpo: Experiências com Seres Humanos”. O autor enfatiza fortemente a necessidade de consenso e adverte contra a tendência de desprezar o corpo e

a vida quando o objetivo é o avanço da ciência que pode causar o bem para outras pessoas.

O último capítulo é uma palavra final sobre doença, responsabilidade e saúde. O autor mostra que a Bíblia nem sempre afirma que a doença é resultado de pecado; ela também não exclui essa possibilidade. Mas a Bíblia sempre afirma que há esperança em meio à doença. O livro de Meilaender é muito bem escrito. Apesar do assunto, sua linguagem é acessível e o texto repleto de boas ilustrações e dados importantes. As posições do autor são consideradas, argumentadas e fundamentadas com seriedade, em uma cosmovisão cristã. Assim, este livro deve ser lido por pessoas que trabalham ou pesquisam na área da saúde bem como por outras pessoas interessadas em conhecer uma posição cristã bem fundamentada acerca da bioética.



## RESENHA

Vladimir Hernandes\*

ARMSTRONG, John (Org.). **O ministério pastoral segundo a Bíblia.** São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

John Armstrong é o fundador de *Reformation and Revival Ministries* e goza de uma experiência ministerial de mais de vinte anos. O seu trabalho tem sido conhecido do público brasileiro através das obras *O Mistério Católico* e *Sola Scriptura*, ambos publicados pela Editora Cultura Cristã. Como ocorre com outros títulos, o livro *O Ministério Pastoral Segundo a Bíblia* é fruto do trabalho editorial de Armstrong no qual ele escreve um capítulo e organiza outros treze tópicos relacionados à perspectiva bíblica sobre o trabalho do pastor. Assim, a contribuição principal desse livro é estabelecer, a partir dos ensinamentos bíblicos, tanto o escopo quanto as principais características bíblicas que devem fazer parte do ministério pastoral na atualidade.

Nos quatorze temas desenvolvidos por diferentes autores, os articuladores procuraram apresentar uma coletânea de advertências, conselhos e boas estratégias relacionadas à atividade pastoral. Como isso os leitores podem avaliar e, se necessário, corrigir suas práticas ministeriais à luz do conteúdo da obra.

No primeiro capítulo, ao abordar a necessária reforma a ser realizada continuamente na igreja cristã, o autor destaca três fundamentos perdidos pelos ministros modernos: a palavra, a perspectiva e o poder. Segundo o autor, a palavra tem sido esquecida devido ao descaso pela sã doutrina, a perspectiva sofre com as deturpações de inovações oriundas das propostas ministeriais contemporâneas e o poder espiritual foi substituído pela autonomia humana e a ênfase no personalismo promovido pela mídia.

O autor apresenta bons fundamentos bíblicos a serem perseguidos. Por exemplo, em 2 Timóteo 4.3 ele ressalta o alerta quanto ao enfraquecimento

---

\* O autor é pastor da Igreja Batista Cidade Universitária, em Campinas-SP, e é aluno do programa de Doutorado em Ministério no CAPJ.

do valor dado à doutrina bíblica. Ele ainda lembra que Tito (em Tt 2.1) foi instruído a se dedicar à sã doutrina e Timóteo (em 1Tm 4.2) foi comissionado a pregar insistentemente a Palavra. Dessa maneira, o zelo pela doutrina é um valor a ser mantido por todo ministro no serviço ao Senhor. O ministro precisa buscar os interesses de Cristo e não os seus próprios (cf. Fp 2.21) e os pastores precisam se portar como vasos de barro para que a fonte de poder seja o Senhor (2Co 4.7).

No segundo capítulo, Mark Coppenger aborda o tema “Livrando-nos da Profissionalização” e apresenta bons argumentos que os ministros precisamos ter para não fazer do ministério uma profissão como outra qualquer. Há sempre o risco de o ministério se assemelhar a uma carreira, de onde se busca freneticamente benefícios, realizações e projeções pessoais. Todavia, o ministro deve estar comprometido com Deus e depois com as ovelhas compradas por Cristo (cf. At 20.28). A legítima aversão à profissionalização não pode ser confundida com aversão à excelência nem descaso com a organização e a boa gestão. Não se pode permitir que a postura do tipo “se é para a igreja qualquer coisa serve” se estabeleça e prolifere. Se não é correto agir como profissionais da igreja, também não se deve pastorear como amadores negligentes e relapsos com a obra do Senhor.

O autor do capítulo que discorre sobre a necessidade de uma vida piedosa (capítulo 3) traz alguns argumentos desafiadores. Como modelos do rebanho (1Pe 5.3) os pastores devem cuidar da vida devocional e da piedade pessoal (1Tm 4.7; 1Tm 6.11 e At 20.28). Para isso eles precisam praticar as disciplinas espirituais da leitura, oração, meditação, confissão de pecados e adoração que mantêm a devoção ao Senhor renovada, genuína e naturalmente contagiante.

Em seu ensaio sobre a exposição bíblica, R. Kent Hughes insiste no fato de que o ministro deve pregar a Palavra sem hipocrisia e apaixonadamente. Essa tese concorda com o exemplo de Paulo, que se considerava limpo do sangue de todos em Éfeso por sua aplicação no ensino da Palavra (At 20.26-27). O autor ainda defende que a pregação deve ser cristocêntrica, o que é melhor desenvolvido por Thomas N. Smith em seu capítulo sobre a necessidade de manter Cristo como o principal enfoque da pregação ministerial. Esse conceito tem o seu fundamento no ministério de Paulo aos coríntios (1Co 2.2), pois o que ele decidiu saber acerca daquele povo era somente o que dizia respeito ao Cristo crucificado.

A ênfase na importância da pregação bíblica ainda é abordada nos capítulos que tratam da fé, do culto e da cura de almas (capítulos 6, 7 e 8). Nesses ensaios os autores defendem que a verdadeira pregação envolve ensino, encorajamento, convicção e correção. A fé dos ouvintes depende da pregação da Palavra (Rm 10.17) e essa tarefa deve ser sempre levada a sério com absoluta prioridade (2Tm 4.2). Além do mais, as ponderações sobre o culto teocêntrico alertam para o perigo de o culto ser centrado em várias outras coisas e pessoas

ao invés de focado no Deus de toda a glória (Sl 29.2). No culto, tudo o que for pregado e cantado deve ser cuidadosamente orientado para agradar a Deus. Finalmente, o capítulo intitulado “Cura de Almas” é particularmente desafiador. As reflexões do autor sobre a essência do ministério pastoral revelam que sacrifícios pessoais por parte dos pastores são necessários a fim de que suas ovelhas manifestem progresso na caminhada com Cristo. A abordagem nesse capítulo é coerente com a postura de Paulo, especialmente conforme o texto de Filipenses 2.16-17. Ali Paulo registra que ele se esforçou exaustivamente em prol das igrejas sob sua responsabilidade, a ponto de estar disposto a dar sua própria vida em benefício delas. Esse exemplo deve servir de parâmetro para nós pastores.

O capítulo que discorre sobre a função da oração no ministério pastoral defende que a dedicação à oração pela igreja deve ser uma área prioritária na vida de todo ministro do evangelho. O exemplo dado pelos apóstolos no início do livro de Atos é um bom parâmetro para isso, pois eles deixaram várias tarefas operacionais para se dedicarem à oração e à Palavra (At 6.3-4). Essa noção correta das prioridades ministeriais também caracteriza o capítulo que aborda a responsabilidade pastoral no incentivo à comunhão dos santos (capítulo 10). Nesse ensaio o autor descreve algo que deve ser exaustivamente pregado, pois as influências sociais individualistas e egoístas estão assombrando a igreja contemporânea.

Quanto aos textos que versam sobre a celebração dos sacramentos e a disciplina na igreja, o leitor encontra uma discussão relevante sobre algumas marcas da igreja que têm sido negligenciadas na atualidade. Embora a discussão sobre a celebração semanal da Ceia do Senhor seja considerada desnecessária por alguns, é sempre bom tomar conhecimento de que alguns reformados defendem apaixonadamente essa prática. As colocações feitas por Joseph Flatt Jr. sobre a importância da disciplina na igreja são muito apropriadas. Disciplinar alguém é uma prática desafiadora, pois algumas vezes é mais cômodo fazer “vista grossa” ao pecado de alguns do que confrontá-los. No entanto, essa não é a atitude que agrada ou glorifica o Senhor Jesus, pois ele deixou claro que a disciplina bíblica é uma prática necessária entre o seu povo (Mt 18.15-20). O Senhor indica que a disciplina bíblica é instrumento que visa à restauração e purificação dos seus discípulos.

Por fim, os últimos capítulos discorrem sobre a evangelização realizada pelos pastores e o zelo que todos devem ter pelo crescimento da igreja de Cristo (capítulos 13 e 14). Nesses capítulos os autores lembram que os ministros devem servir de modelo para o rebanho também nessas atividades (1Pe 5.1-3), pois não basta apenas ensinar verbalmente o que deve ser feito, mas praticar o próprio ensino bíblico a fim de que outros sejam motivados pelo exemplo do pastor. Armstrong conclui a organização desse livro com o capítulo que trata sobre o crescimento da igreja, indicando que o mesmo não é um fator que

acontece isoladamente, mas é um indicador da saúde espiritual do rebanho. A igreja precisa crescer, mas não a qualquer preço, nem com qualquer abordagem, muito menos com qualquer tipo de membro. Ela precisa crescer com pessoas genuinamente crentes no Senhor Jesus, mediante a obra do Espírito através da pregação do evangelho.

Essa é uma obra recomendada a todos os líderes da igreja de Cristo na atualidade, pois seus capítulos convidam à reflexão bíblica e ao mesmo tempo prática. Alguns certamente não gostarão da maneira generalista adotada por alguns autores como se todas as igrejas estivessem “mergulhadas no erro”. Mas deve se observar que os fundamentos apontados nesses capítulos são válidos e servem para mobilizar os leitores à constante análise, reflexão e busca por correções sempre que necessário.

## RESENHA

*Gladston Cunha\**

STOTT, John. **O discípulo radical**. Trad. Meire Portes Santos. Viçosa, MG: Ultimato, 2011. 120 p.

“Ao baixar minha caneta pela última vez..., aos 88 anos, aventurei-me a enviar essa mensagem de despedida aos meus leitores” (p. 116). Com estas palavras John Stott deixa em seu pós-escrito uma verdadeira despedida de seus leitores, fazendo de *O Discípulo Radical* não somente seu último livro, como também um desafiante testamento para gerações de cristãos que foram impactados por sua vida e seu ministério a serem fiéis a Cristo na totalidade de suas vidas.

John R. W. Stott (1921-2011) é alguém que dispensa apresentações no círculo cristão mundial, especialmente no contexto evangélico. Falecido em 27 de julho de 2011, Stott foi ministro anglicano, servindo na All Souls Church, em Langham Place, Londres, desde 1945, ano de sua ordenação, até 1975, quando se tornou Reitor Emérito dessa igreja. Foi um dos principais líderes do Movimento de Lausanne e fundador da Langham Partnership International (1974) e do London Institute for Contemporary Christianity (1982). O reconhecimento do impacto de sua obra e ministério, o colocou entre as 100 pessoas mais influentes do mundo, em 2005, segundo a revista *Times*.

O prefácio do livro é a explicação do próprio Stott para a escolha do título de seu livro. Nele, os leitores são lembrados que os primeiros seguidores de Cristo eram chamados “discípulos” e que o termo em si é mais significativo que o termo cristão, pois o primeiro traz consigo a ideia da existência de um relacionamento entre aluno e professor (p. 10). Stott então argumenta que o discipulado cristão possui um caráter radical, que exige de cada discípulo um

---

\* O autor é mestre em Teologia Pastoral (Th.M.) pelo CPAJ e aluno do programa de Doutorado em Ministério, na mesma instituição. É pastor efetivo da 1ª Igreja Presbiteriana de Guarapari-ES.

retorno às suas raízes ou, em outras palavras, aos compromissos fundamentais com o Mestre. Logo, o objetivo de Stott é conduzir os cristãos a uma reflexão sobre a necessidade de submeter-se radicalmente à autoridade de Cristo e para isso ele aborda oito características do discipulado cristão que considera frequentemente negligenciadas em nossos dias (p. 11).

Primeiramente, ele trata do inconformismo. Para Stott “a igreja tem uma dupla responsabilidade em relação ao mundo ao seu redor” (p. 13). Tal responsabilidade é de servir e testemunhar de Cristo e ao mesmo tempo não contaminar-se com o mundo. Portanto, os discípulos de Jesus são chamados a “desenvolver uma contracultura cristã” (p. 14). E, a partir desta contracultura, resistir às tendências contemporâneas que são os grandes desafios para a radicalidade do discipulado cristão: o pluralismo, o materialismo, o relativismo ético e o narcisismo (p. 14-20). Os discípulos são desafiados por Stott a não se dobrarem “diante das rajadas da opinião pública” (p. 20).

No capítulo seguinte, Stott fala sobre a necessidade de o discípulo de Cristo tornar-se semelhante ao seu Mestre, “pois semelhança com Cristo é a vontade de Deus para o povo de Deus” (p. 23). Então, ele desenvolve toda uma reflexão que evoca as bases bíblicas para a sua afirmação (p. 24-26), aponta os principais exemplos de Cristo que os discípulos devem seguir (p. 26-29) e apresenta três consequências práticas acerca da semelhança com Cristo (p. 29-31). Stott explica que o enchimento com o Espírito Santo é a forma pela qual Deus faz os cristãos se tornarem como Cristo (p. 31).

A terceira característica do discipulado cristão abordada por Stott é a maturidade. Ele argumenta que o cristianismo contemporâneo experimentou um “crescimento sem profundidade” e que a superficialidade do discipulado é uma realidade universal (p. 33). Stott se propõe a tratar da questão da maturidade a partir de três questões básicas: “o que é maturidade cristã” (p. 35-36), “como os cristãos se tornam maduros” (p. 36-39) e “para quem esse chamado à maturidade é direcionado” (p. 36-41). Ele encerra esse capítulo com uma breve súplica, pedindo de Deus “uma visão completa e clara de Jesus Cristo” (p. 41).

O quarto capítulo revela uma preocupação extremamente contemporânea de Stott: “o cuidado com o meio ambiente” (v. 43). Ele argumenta que o homem foi criado para um relacionamento saudável com a criação de Deus, mas que tal situação tornou-se problemática com a queda. Por isso, ele insiste que o plano da redenção inclui a criação caída (p. 43,44). O capítulo aponta o relacionamento de “cooperação com Deus” como o correto posicionamento dos discípulos diante da questão ecológica, desviando-se dos extremos possíveis (p. 45,46). A correta compreensão da crise ecológica atual (p. 47-50) deveria fazer com que os discípulos de Jesus assumissem uma postura responsável de conservação e utilização consciente dos recursos naturais (p. 46,51).

O quinto capítulo, particularmente, considero uma aplicação prática do anterior, pois a simplicidade de vida implica no uso correto dos bens e do di-

nheiro, e conseqüentemente tem implicações para o consumo. Stott usa neste capítulo o “compromisso evangélico com um estilo de vida simples” (p. 56-70), resultado da Consulta Internacional sobre Estilo de Vida Simples, promovida por uma parceria entre a Comissão de Lausanne para a Evangelização Mundial e a Aliança Evangélica Mundial (p. 57). O interesse de Stott é que os discípulos reflitam sobre sua responsabilidade com os seus atos de consumo e suas implicações sociais e mundiais.

O sexto capítulo é uma reflexão apropriada sobre quem os discípulos são à luz das Escrituras. Para Stott, a compreensão correta de quem se é implica numa visão equilibrada de si mesmo. Neste capítulo somos guiados por Stott através de 1 Pedro 2.1-17 para lembrarmos que somos: bebês (p. 73-75), pedras (p. 75-77), sacerdotes (p. 77-79), povo de Deus (p. 79-80), estrangeiros (p. 81) e servos (p. 81-82). Diante dessa perspectiva, os leitores são chamados a refletir sobre o chamado de Deus: para o discipulado individual e para a comunhão corporativa (p. 83), para a adoração e para o trabalho (p. 84), para a peregrinação e para a cidadania (p. 84).

No penúltimo capítulo, Stott aborda a característica da dependência. O tema é abordado pelo autor a partir de experiências pessoais, pontuando aspectos da dependência que devem ser aprendidos e observados pelos discípulos de Jesus. O objetivo desse capítulo é mostrar que a dependência é um sinal de maturidade cristã (p. 91). A conclusão do capítulo é o reconhecimento de que o discípulo não perde sua dignidade ao depender de outras pessoas e evoca o exemplo do Deus encarnado como modelo para a nossa atitude de vida (p. 94).

Finalmente, Stott fala sobre a morte. Ele reconhece que a “vida por meio da morte é um dos mais profundos paradoxos da fé e da vida cristã” (p. 95). Por isso, ele convoca os discípulos radicais a terem uma visão correta acerca da morte como a entrada para a vida (p. 96). Stott lembra que a Bíblia trata os cristãos como “ressurretos dentre os mortos” (p. 96); logo, o paradoxo vida e morte produz implicações revolucionárias em seis situações da vida cristã: na salvação (p. 97-98), no discipulado (p. 98-100), na missão (p. 100-104), na perseguição (p. 104-106), no martírio (p. 106-107) e na mortalidade (p. 107-111). Stott encerra esse capítulo lembrando que os cristãos são como “aqueles que estão vivos de entre os mortos” (p. 112).

Stott conclui seu trabalho reconhecendo que não foi exaustivo e que existem outras características que precisam de uma reflexão madura dos discípulos. Ele encerra, dizendo: “O fundamental em todo o discipulado é a decisão de não somente tratar Jesus com títulos honrosos, mas seguir seu ensino e obedecer aos seus mandamentos” (p. 113).

O livro em questão é uma daquelas obras que estão destinadas a se tornarem clássicos e, portanto, uma leitura obrigatória para os cristãos em geral. Algumas características do livro precisam ser destacadas: a primeira é a sua leitura agradável e sua linguagem simples, que revela o coração de um pastor

preocupado com a presente geração de cristãos que necessita urgentemente refletir sobre a radicalidade da fé e do discipulado de Jesus Cristo. A segunda característica é a profundidade bíblico-teológica com que Stott aborda a temática do discipulado, o que oferece uma fundamentação sólida para os leitores. A terceira é a dinâmica do texto que, apesar da profundidade bíblica e teológica, é extremamente prático e exige uma resposta imediata do leitor. E, por fim, Stott foge da fórmula usada por autores da área de vida cristã e discipulado, que apresentam este tema numa perspectiva intimista, meramente contemplativa e dissociada de práticas mais concretas. A obra convida ao retorno a uma piedade ativa e proativa. O discípulo radical é chamado para o serviço a Deus, às pessoas e ao mundo, numa vida de imitação de Cristo, de maneira madura e equilibrada.

EXCELÊNCIA ACADÊMICA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS



Venha estudar no Centro Presbiteriano de  
Pós-Graduação Andrew Jumper, em São Paulo!  
Cursos modulares  
Corpo docente pós-graduado  
Convênio com instituições internacionais  
Biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes  
Acervo bibliográfico atualizado e informatizado

### **MESTRADO EM TEOLOGIA**

*Sacrae Theologiae Magister*  
(S.T.M. ou Mestre em Teologia)  
é um mestrado *stricto sensu*  
preparando o aluno para a docência.

### **ESPECIALIZAÇÃO EM ESTUDOS TEOLÓGICOS E ESPECIALIZAÇÃO EM TEOLOGIA BÍBLICA**

*Lato sensu* no regime Educação a  
Distância (EAD).

### **DOCTORADO EM MINISTÉRIO**

É um grau profissional avançado  
(D.Min.) oferecido em parceria com  
o Reformed Theological Seminary  
(RTS) com natureza *intracorporis*  
no Brasil, mas com validade  
internacional.

### **MESTRADO EM DIVINDADE**

*Magister Divinitatis* (Mestre em  
Divindade) é um mestrado *stricto*  
*sensu* de natureza *intracorporis*.  
Seu perfil acompanha o dos  
mestrados profissionais.

.....  
O Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper prepara líderes  
para ministérios, buscando desenvolver nestes uma profunda compreensão da  
Palavra de Deus e um desejo de aplicar esse conhecimento a serviço do Senhor.

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper  
Rua Maria Borba, 44 – Vila Buarque – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 01221-040  
Tel.: +55 (11) 2114-8644/8759 – Fax: +55 (11) 3256-6611  
[www.mackenzie.com.br/teologia](http://www.mackenzie.com.br/teologia)  
[pos.teo@mackenzie.com.br](mailto:pos.teo@mackenzie.com.br)

**Editoração eletrônica**  
LIBRO Comunicação

**Impressão e acabamento**  
Yangraf Gráfica e Editora