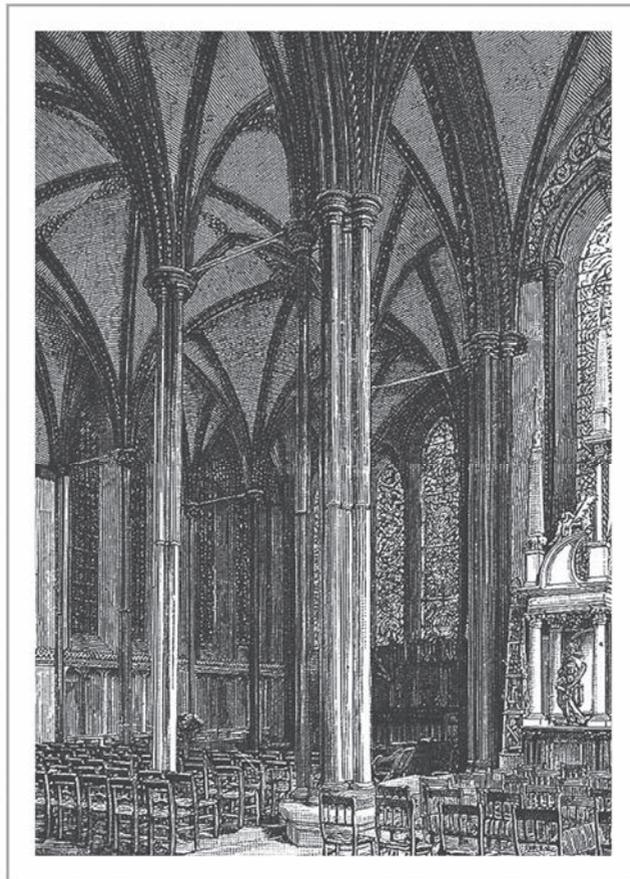


fides reformata

Volume XXIV • Número 1 • 2019



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

Diretor-Presidente José Inácio Ramos

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Diretor Mauro Fernando Meister

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

Semestral.
ISSN 1517-5863

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

CDD 291.2

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

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

Editores Gerais

Daniel Santos Júnior
Dario de Araujo Cardoso

Editor de resenhas

Filipe Costa Fontes

Redator

Alderi Souza de Matos

Editoração

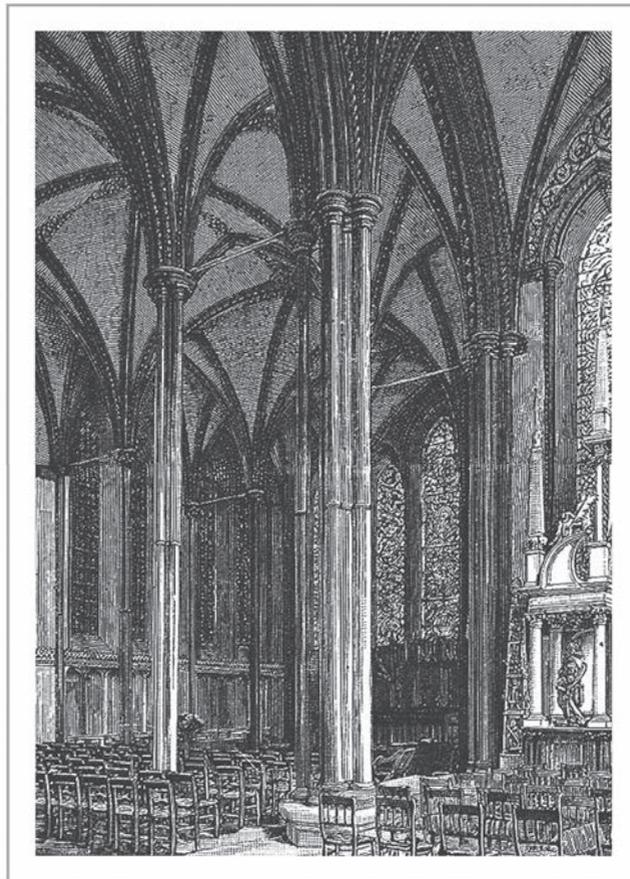
Libro Comunicação

Capa

Rubens Lima

fides reformata

Volume XXIV • Número 1 • 2019



Igreja Presbiteriana do Brasil
Junta de Educação Teológica
Instituto Presbiteriano Mackenzie



CONSELHO EDITORIAL

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

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

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

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

Pede-se permuta.

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

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

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

ENDEREÇO PARA PERMUTA

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

EDITORIAL

É com satisfação que apresentamos ao nosso leitor o volume XXIV, nº 1, da revista *Fides Reformata*, dando continuidade a décadas de contribuição ininterrupta à pesquisa teológica proveniente da América Latina. Na verdade, nos últimos anos a decisão de sempre publicar um artigo em inglês tem expandido a contribuição de *Fides* para o cenário mundial. Conheça toda essa contribuição eletronicamente no site oficial do Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper e em bancos de dados como *ATLA Serials*, *Fuente Academica* e outros.

Nesta edição, o primeiro artigo, por Jônatas Abdias de Macedo, “Aconselhamento cristão em perspectiva: uma apresentação dos cinco principais pontos de vista”, procura discernir qual é o atual cenário do aconselhamento cristão, respondendo à pergunta “o que está acontecendo?”, que corresponde à primeira tarefa da teologia prática, de acordo com Richard Osmer. Segundo o autor, os problemas encontrados nas diferentes maneiras que cada perspectiva propõe no sentido de se apropriar das descobertas da psicologia carecem de maior desenvolvimento quanto ao papel das Escrituras no escrutínio dessas apropriações, de um ponto de vista reformado.

O segundo artigo, por Chun Kwang Chung, “A torre de Babel e a dispersão das nações como a *preparatio missio* em Gênesis 11.1-9”, reexamina a interpretação mais comum de Gênesis 11.1-9, que considera a confusão da linguagem na torre de Babel como a origem das línguas. Segundo ele, os povos em sua diversidade já existiam muito antes de Babel, refletindo a riqueza da diversidade e multiplicidade do Deus triúno. O projeto unificador e homogeneizador de Babel é interrompido de forma abrupta porque caminhava na direção oposta do mandato original para a humanidade de “multiplicar e encher a terra.” A preservação da diversidade cultural e a diluição do pecado humano no espalhar dos povos são bênçãos que servem de pano de fundo para o evento climático que interliga a primeira parte de Gênesis (caps. 1-11) ao restante do livro: o chamado missionário de Abraão.

O terceiro artigo, por Jonas Madureira, “A graça dos santos é o alvorecer da glória: uma nota sobre *affection* como *sensation of the mind* em *Religious Affections* de Jonathan Edwards”, apresenta uma nota explicativa acerca do sentido que Jonathan Edwards atribuiu ao termo *affection* (afecção) em sua obra *Religious Affections* (Afecções religiosas). Para tanto, primeiramente são consideradas algumas questões referentes ao significado tanto coloquial quanto filosófico de *affection*. Em seguida, são apresentados alguns argumentos com a finalidade de corroborar a importância do vocabulário filosófico edwardsiano para a compreensão de *affection* como *sensation of the mind*. Por fim, ele ilustra a “afecção religiosa” como uma “paixão da alma”, concluindo com uma breve comparação de Edwards com Agostinho de Hipona.

O quarto artigo, por João Paulo Thomaz de Aquino, “Bem-aventurados os pobres e ai dos ricos: lendo Lucas 6.20 e 24 em contexto”, apresenta uma leitura de Lucas 6.20 e 24 defendendo quatro teses principais. Primeiro, que questões ligadas a posses materiais em Lucas fazem parte de um esquema teológico maior. Segundo, que os versículos acima citados são introdutórios às suas respectivas seções. Terceiro, os conceitos de “pobre” e “rico” em Lucas não podem ser interpretados exclusivamente como termos econômicos nem espirituais, mas são categorias econômico-espirituais. Finalmente, o artigo aplica essas teses convocando os leitores a permitirem que o evangelho faça uma reversão pessoal e comunitária em sua lista de valores e consequentes atitudes.

O quinto artigo, por Priscila Souza Mota e Ricardo Cesar Toniolo, “A equivalência nas traduções da Bíblia para o português: em busca de uma tradução que contemple o leitor”, busca apontar um princípio de tradução que mantenha a precisão semântica original e ao mesmo tempo forneça ao leitor da Bíblia a possibilidade de melhor compreendê-la. Utilizando a teoria de Eugene A. Nida, os autores avaliam o comportamento de diversas traduções a partir de uma expressão idiomática, demonstram como tal expressão funcionou na cultura que a cunhou e como a equivalência dinâmica auxilia em sua tradução.

O sexto artigo, por Jean Francesco A. L. Gomes, “Reforming the church, home, and school: The strategic role of catechesis in Calvin’s Geneva”, explora o Catecismo de Genebra de 1542/1545 a fim de demonstrar como ele foi usado e como influenciou a Reforma na Genebra de Calvino. O autor argumenta que a catequese teve esse papel estratégico na educação religiosa de Genebra por causa de sua tríplice implementação nos cultos da igreja, na instrução doméstica e nas classes escolares. Em conclusão, o autor sugere que a tríplice abordagem catequética de Calvino para a educação cristã, adequadamente contextualizada, permanece desafiadora para a igreja atual.

A seção de resenhas traz avaliações de obras relevantes para o contexto atual da igreja, entre elas *Por que Creio em Deus*, de Cornelius Van Til, resenhado por Gabriel Reis de Oliveira; *Ciência, Religião e Naturalismo: Onde Está o Conflito?*, de Alvin Plantinga, resenhado por George Camargo dos Santos; e *De Tales a Dewey*, de Gordon H. Clark, resenhado por Felipe Sabino de Araújo Neto.

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

Boa leitura!

Dr. Daniel Santos

Editor

SUMÁRIO

ARTIGOS

ACONSELHAMENTO CRISTÃO EM PERSPECTIVA: UMA APRESENTAÇÃO DOS CINCO PRINCIPAIS PONTOS DE VISTA <i>Jônatas Abdias de Macedo</i>	9
A TORRE DE BABEL E A DISPERSÃO DAS NAÇÕES COMO A PRAEPARATIO MISSIO EM GÊNESIS 11.1-9 <i>Chun Kwang Chung</i>	23
A GRAÇA DOS SANTOS É O ALVORECER DA GLÓRIA: UMA NOTA SOBRE AFFECTIO COMO SENSATION OF THE MIND EM RELIGIOUS AFFECTIONS DE JONATHAN EDWARDS <i>Jonas Madureira</i>	39
BEM-AVENTURADOS OS POBRES E AI DOS RICOS: LENDO LUCAS 6.20 E 24 EM CONTEXTO <i>João Paulo Thomaz de Aquino</i>	51
A EQUIVALÊNCIA NAS TRADUÇÕES DA BÍBLIA PARA O PORTUGUÊS: EM BUSCA DE UMA TRADUÇÃO QUE CONTEMPLE O LEITOR <i>Priscila Souza Mota e Ricardo Cesar Toniolo</i>	77
REFORMING THE CHURCH, HOME, AND SCHOOL: THE STRATEGIC ROLE OF CATECHESIS IN CALVIN'S GENEVA <i>Jean Francesco A. L. Gomes</i>	87
RESENHAS	
POR QUE CREIO EM DEUS (CORNELIUS VAN TIL) <i>Gabriel Reis de Oliveira</i>	109
CIÊNCIA, RELIGIÃO E NATURALISMO: ONDE ESTÁ O CONFLITO? (ALVIN PLANTINGA) <i>George Camargo dos Santos</i>	117
DE TALES A DEWEY (GORDON H. CLARK) <i>Felipe Sabino de Araújo Neto</i>	125

ACONSELHAMENTO CRISTÃO EM PERSPECTIVA: UMA APRESENTAÇÃO DOS CINCO PRINCIPAIS PONTOS DE VISTA

*Jônatas Abdias de Macedo**

RESUMO

O campo do Aconselhamento Cristão, como as demais áreas da teologia cristã, não é monolítico. Nos últimos anos este campo vem sofrendo profundas modificações e ampliações, mas muito da discussão acerca da área não tem chegado no Brasil de modo claro, ainda que as recentes publicações na área tenham acabado por apresentar seus protagonistas. O presente artigo, portanto, pretende apresentar ao leitor, de forma organizada e paulatina, a discussão em tela, de modo que as perspectivas vigentes e mais bem elaboradas, do ponto de vista acadêmico e técnico, sejam primeiramente conhecidas, e posteriormente avaliadas. O objetivo é contribuir para que potenciais confusões sejam evitadas e algum proveito se derive do diálogo ensejado. Espera-se também que uma avaliação do quadro geral, que é necessária, mas que se torna possível tão somente após conhecer-se os principais elementos distintivos de cada perspectiva, conduza a um ambiente favorável à apresentação de uma nova perspectiva, com suas potenciais contribuições para a área, a saber, o Aconselhamento Redentivo.

PALAVRAS-CHAVE

Aconselhamento bíblico; Aconselhamento cristão; Integracionismo; Psicologia cristã; Aconselhamento redentivo; Perspectivas; Abordagens.

* O autor é ministro presbiteriano, graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (2003), mestre em Teologia Pastoral pelo CPAJ (2009) e doutor em Teologia Prática pela North-West University, África do Sul (2018). É pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana Paulistana, professor de Aconselhamento Bíblico no Seminário JMC e Capelão da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

INTRODUÇÃO

Quando falamos em Aconselhamento Cristão, a depender da perspectiva a partir da qual se encara, podemos não estar falando da mesma coisa. Para muitos, por exemplo, a expressão “Aconselhamento Bíblico” é um termo equivalente a “Aconselhamento Cristão”. Para outros, é o nome de uma escola cujo modelo é tão distinto que a mera confusão é ofensiva.¹ Se para uns “Integracionismo” é um termo anátema, para outros é uma postura não só coerente, mas que faz justiça à própria história do cristianismo. Entretanto, apesar de aparentemente desconhecidas, estas e outras visões apresentadas neste artigo já estão presentes no Brasil, nem sempre por reconhecida percepção, mas notadamente pelas mais recentes publicações no campo.²

O leitor brasileiro deve ter sua visão ampliada, portanto, para que nossa discussão alcance tanto a profundidade quanto a complexidade que este campo enseja hodiernamente. Uma abordagem ingênua da matéria não somente pode, como de fato tem trazido muita confusão, acirrado ânimos e espalhado forças que poderiam estar construindo, juntas, conhecimento útil para o reino e glória de Deus. Acreditamos que o estímulo ao diálogo seja potencialmente produtivo, se não no sentido de acalmar ânimos, ao menos no sentido de afinar e aperfeiçoar apologeticamente os argumentos em favor de uma ou outra perspectiva. Em virtude disso, se faz mister que as diferentes visões sejam formalmente apresentadas ao público brasileiro, e em parte a isso se presta o presente artigo.

Tal se faz necessário porque o aconselhamento é uma área que oferece grandes oportunidades de ajuda ao próximo, ao passo que tem igualmente oferecido grandes desafios. Portanto, a apresentação que se seguirá neste artigo tem também por objetivo providenciar solo seguro sobre o qual apresentar futuras avaliações sobre o tema, procurando contribuir para evitar potenciais problemas que uma possível visão difusa possa acarretar. Dentre esses problemas podemos listar a confusão que um conselheiro cristão ou estudante de aconselhamento pode encarar ao se deparar com opções múltiplas e conflitantes, visto que, sem o devido discernimento, elas lhes pareçam num primeiro momento ou opções plenamente viáveis ou totalmente descartáveis. Há também que se evitar perigos subsequentes para aqueles que adotam uma cosmovisão cristã reformada, como a possibilidade de adoção de uma visão conflitante

¹ De fato, até os anos 90 Aconselhamento Bíblico e Aconselhamento Cristão eram expressões usadas para designar posições diametralmente opostas. O Aconselhamento Cristão, como movimento, procurava integrar de alguma forma a psicologia com o cristianismo, enquanto que o Aconselhamento Bíblico rejeitava qualquer empreendimento nessa direção. Cf. MARRS, Rick R. Christian counseling: the past generation and the state of the field. *Concordia Journal*, v. 40, n. 1, 2014, p. 33.

² Alguns exemplos são: TRIPP, Paul David. *Instrumentos nas mãos do Redentor*. São Paulo: Nutra, 2009; JEEVES, Malcom. *Mentes, cérebros, almas e deuses*. Viçosa, MG: Ultimato, 2013; OUWENEEL, Willem. *Coração e alma: Uma perspectiva cristã da psicologia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

sobre o Aconselhamento Cristão que não reflita ou até mesmo milite contra essa cosmovisão.

Antes de prosseguir, porém, é importante salientar pelo menos três coisas. Em primeiro lugar, que não é o propósito do presente artigo identificar nem avaliar todas as propostas de Aconselhamento Cristão existentes. Conforme percebido por Callahan,³ as diferentes perspectivas existentes no campo do Aconselhamento Cristão podem variar – como de fato têm variado grandemente – através das diferentes tradições cristãs, até como resultado dessas mesmas tradições. As opções listadas aqui, portanto, se restringem àquelas que tem pretendido de alguma forma se alinhar com os princípios teológicos da fé cristã reformada. Reconhecemos, porém, o caráter dinâmico e não monolítico de cada uma delas (como alertaram Greggo e Sisemore⁴), e, desta forma, envidaremos esforços procurando não fazer uma caricatura de nenhuma das perspectivas aqui apresentadas.

Em segundo lugar e em virtude do que foi dito, reconhecemos também que há outras maneiras de organizar as perspectivas apresentadas aqui, como fez, por exemplo, McMinn.⁵ Ainda que reconheçamos que sua proposta não seja necessariamente organizar uma lista das diferentes visões, numa comparação se notaria que algumas visões de sua coleção estão ausentes aqui, pelas razões que apontaremos a seguir.

Em terceiro lugar, a redução para as cinco principais perspectivas não foi uma escolha arbitrária. Na verdade, de acordo com Johnson,⁶ as cinco visões que serão em breve apresentadas são as perspectivas cristãs mais bem desenvolvidas teoricamente, e, portanto, perfazem uma representação justa e compacta do espectro de opções do Aconselhamento Cristão, retratando bem a maneira como a maioria dos cristãos têm entendido o relacionamento entre psicologia e cristianismo.⁷ Entretanto, o leitor notará sobreposições em alguns

³ CALLAHAN, Ann M. Counseling and Christianity: five approaches. *Social Work & Christianity*, v. 42, n. 2, 2015, p. 209.

⁴ GREGGO, S. P.; SISEMORE, T. A. Setting the stage for the five approaches. In: GREGGO, S. P. et al. *Counseling and Christianity: five approaches*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2012, loc. 197, 2256.

⁵ MCMINN, Mark R. et al. Just what is Christian counseling anyway? *Professional Psychology: Research and Practice*, v. 41, n. 5, 2010, p. 392-395.

⁶ JOHNSON, E. L. A brief history of Christians in psychology. In: JOHNSON, E. L. *Psychology & Christianity: five views*. Downers Grove, IL: IVP Academic [Kindle ed.], 2010, p. 10. Johnson tem desempenhado um papel preponderante nesta discussão e escrito muitos artigos e livros sobre o tema, como o seu conhecido *Foundations for soul care: A Christian psychology proposal*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007; ver também: TRAWICK, Travis. Psychology & Christianity: five views. *Southwestern Journal of Theology*, v. 55, n. 2 (2013).

⁷ A despeito de muitos autores usarem diferentes termos para se referir à disciplina em questão, como Teologia, Fé Cristã ou Religião, aqui será usado o termo “Cristianismo” por entendermos que é um termo elástico o suficiente para incluir todos os demais com respeito às diferentes visões.

momentos,⁸ o que explica de antemão o motivo pelo qual alguns nomes, definições e abordagens conectadas aqui com uma perspectiva específica podem aparecer alhures ligados a outra diferente.

1. UMA QUESTÃO METODOLÓGICA

Este artigo buscará contribuir para o desenvolvimento das fundações teóricas do Aconselhamento Cristão, usando para isso a amplamente aceita metodologia de Richard Osmer⁹ como estrutura para se desenvolver pesquisas na área da Teologia Prática. Esta proposta foi resumida por Smith¹⁰ da seguinte forma:

Tarefa	Descritiva	Interpretativa	Normativa	Estratégica
Questão	O que está acontecendo?	Por que está acontecendo?	O que deveria estar acontecendo?	Como devemos responder?
Função	Ouvido sacerdotal	Sabedoria judiciosa	Discernimento profético	Liderança serviçal

Este artigo pretende responder à primeira das perguntas: “O que está acontecendo?”. Ela corresponde à tarefa descritiva, que por sua vez corresponde à atividade da lide pastoral que exercita um “ouvido sacerdotal”. Essa “escuta” será feita por meio da análise do material publicado de acesso amplo e irrestrito com respeito às diferentes perspectivas no Aconselhamento Cristão. Essa análise pretende apresentar as principais perspectivas de modo que o material torne possível avaliações posteriores dos principais pontos fortes e fracos dessas perspectivas.

2. BREVE PANORAMA HISTÓRICO

Os últimos cinquenta anos ou mais viram um crescente interesse dos cristãos pela psicologia sob a crença de que ela lhes seria uma ferramenta útil

⁸ COE, John H.; HALL, Todd W. *Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010, p. 59; MCMINN et al., *Just what is Christian counseling anyway?*, p. 393-394.

⁹ OSMER, Richard R. *Practical theology: an introduction*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008, p. 4 [Kindle ed.]. Ainda que porventura seja desconhecida no Brasil, há benefícios em se usar a metodologia de Osmer, tal como o enriquecimento hermenêutico que a inter-relação das quatro tarefas promove. Contudo, a adoção dessa metodologia não significará adotar com ela os pressupostos liberais que porventura a possam acompanhar. Tais pressupostos foram criteriosamente criticados por Smith em: SMITH, Kevin G. Review of Richard Osmer, *Practical theology: an introduction*. *The Journal of the South African Theological Seminary*, v. 10, 2010, p. 111, que ainda assim vê nessa estrutura uma ferramenta útil e simples para a pesquisa em teologia prática.

¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

e agregasse valor ao trabalho do conselheiro cristão.¹¹ Tal interesse, entretanto, abriu as portas para duas importantes reações. A primeira foi a aceitação de perspectivas alternativas no campo da psicologia, o que incluía os estudos religiosos – em sua maioria cristãos – ao ponto de, hoje em dia, haver entendimento geral entre conselheiros e terapeutas de serem eticamente obrigados a considerar a orientação religiosa de seus “clientes”.¹²

A outra foi a percepção de dificuldades concernentes à definição, extensão e limites do relacionamento entre cristianismo e psicologia, que demandava maior clareza em um relacionamento potencialmente problemático.¹³ O reconhecimento dessa necessidade, longe de ser um fator desencorajador, provou ser uma força motriz para aqueles que se lançaram ao desafio de procurar interagir e eventualmente integrar essas disciplinas.¹⁴

Estes esforços também trouxeram à baila a necessidade de um modelo apropriado de interação entre cristianismo e psicologia, na busca por responder como deveriam conversar e/ou cooperar.¹⁵ Contudo, essas tentativas trouxeram

¹¹ BOBGAN, M.; BOBGAN, D. *The end of “Christian psychology”*. Santa Barbara, CA: EastGate, 1997, p. 7; MACARTHUR JR., J. *Rediscovering biblical counseling*. In: MACARTHUR, J.; MACK, W. A. *Counseling: How to counsel biblically*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2005, p. 6; JOHNSON, A. *A brief history of Christians in psychology*, p. 9.

¹² BECK, James R. *Integration: the next 50 years*. *Journal of Psychology and Christianity*, v. 25, n. 4, 2006, p. 234; GREGGO e SISEMORE, *Counseling and Christianity: five approaches*, p. 9-10.

¹³ JOHNSON, Eric L. *A place for the Bible within psychological science*. *Journal of Psychology & Theology*, v. 20, n. 4, 1992, p. 348; POWLISON, David. *Crucial issues in contemporary biblical counseling*. *The Journal of Pastoral Practice*, v. 9, n. 3, 1988, p. 73-77; STREET, J. *Why biblical counseling and not psychology*. In: MACARTHUR; MACK, *Counseling: how to counsel biblically*, p. 31, 32.

¹⁴ FARNSWORTH, Kirk E.; REGIER, Michael W. *A vision for the future: redeeming psychology and business, managing managed care, and partnering with the church*. *Journal of Psychology and Theology*, v. 25, n. 1, 1997, p. 155-163; JOHNSON, Eric L.; JONES, Stanton L. *Psychology and Christianity: four views*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000, p. 102-141, 243-263; WINTER, Richard. *The search for truth in psychology and counseling*. *Presbyterion*, v. 31, n. 1, 2005, p. 18-36; BASSETT, Rod. *Integrative approaches to psychology and Christianity: an introduction to worldview issues, philosophical foundations, and models of integration*. *Journal of Psychology and Christianity*, v. 25, n. 4, 2006, p. 354; HELMINIAK, Daniel A. *“Theistic psychology and psychotherapy”: a theological and scientific critique*. *Zygon*, v. 45, n. 1, 2010, p. 47-70; WORTHINGTON, Everett L. *Coming to peace with psychology: what Christians can learn from psychological science*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2010, p. 147-280; GARZON, Fernando L.; LEWIS HALL, M. Elizabeth. *Teaching Christian integration in psychology and counseling: current status and future directions*. *Journal of Psychology & Theology*, v. 40, n. 2, 2012, p. 155-159; ABRAHAM, Juneman; RUFATEDAH, Any. *“Theologization” of psychology and “psychologization” of religion: how do psychology and religion supposedly contribute to prevent and overcome social conflicts*. *Procedia Environmental Sciences*, v. 20, 2014, p. 516-525; ENTWISTLE, David N. *Integrative approaches to psychology and Christianity: an introduction to worldview issues, philosophical foundations, and models of integration*. Eugene, OR: Cascade, 2015, loc. 561-1061 [Kindle ed.].

¹⁵ BECK, James R. *Self and soul: exploring the boundary between psychotherapy and spiritual formation*. *Journal of Psychology and Theology*, v. 31, n. 1 (2003), p. 24-25; LAWSON, David A.; WILCOX, David A. *Philosophical foundations for integration: a response to de Oliveira*. *Journal of*

mais discórdia do que entendimentos para esse campo, especialmente no que se referia às apropriações da psicologia e suas propostas terapêuticas.¹⁶ De fato, a história do relacionamento entre a psicologia e o cristianismo tem sido confusa, geralmente não amigável e pouco proveitosa.¹⁷ Justamente por isso é digno de nota que já em 1996 Brian Eck¹⁸ tenha identificado e criticado vinte e sete modelos de relacionamento entre psicologia e cristianismo.

Portanto, tomaremos como ponto de partida para a apresentação das perspectivas o livro *Psychology & Christianity: Five Views* (Psicologia e cristianismo: cinco visões), editado por Johnson.¹⁹ Entretanto, é bom lembrar que essas mesmas cinco perspectivas são encontradas em outros trabalhos, *inter alia*, o livro editado por Greggo e Sisemore, *Counseling and Christianity: Five Approaches* (Aconselhamento e cristianismo: cinco abordagens).²⁰ Neste, os autores de cada perspectiva aplicam os princípios que defendem a um estudo de caso, descrevendo como cada um providenciaria cuidados e soluções aos problemas da pessoa indicada. Em *Psychology & Christianity Integration: Seminal Works That Shaped the Movement* (Integração entre psicologia e cristianismo: trabalhos seminais que moldaram o movimento),²¹ há uma coleção dos artigos historicamente mais relevantes que abordam o relacionamento entre a psicologia e o cristianismo, como o título antecipa. Mencionamos também *Coração e Alma: Uma Perspectiva Cristã da Psicologia*, de Willem Ouweneel, recentemente publicado em português.²² Apesar de reconhecermos a contribuição que faz, é importante mencionar que seu objetivo não foi ava-

Psychology & Christianity, v. 24, n. 3, 2005, p. 240-246; JONES, Stanton L. Integration: defending it, describing it, doing it. *Journal of Psychology & Theology*, v. 34, n. 3, 2006, p. 252-259; WORTHINGTON, *Coming to peace with psychology*, p. 91-148.

¹⁶ FARBER, Seth. *Unholy madness: the church's surrender to psychiatry*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999, p. 36-55, 133-142; WINTER, The search for truth in psychology and counseling, p. 18-36; WORTHINGTON, *Coming to peace with psychology*, p. 124-145; ABRAHAM; RUFAEDAH, "Theologization" of psychology and "psychologization" of religion, p. 518-519.

¹⁷ Cf. *inter alia* JOHNSON, A place for the Bible within psychological science, p. 346; *Counseling and Christianity: five approaches*, p. 10.

¹⁸ ECK, Brian E. Integrating the integrators: an organizing framework for a multifaceted process of integration. *Journal of Psychology and Christianity*, v. 15, n. 2, 1996, p. 101-115.

¹⁹ JOHNSON, Eric L. *Psychology & Christianity: five views*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010 [Kindle ed.]. Esta é uma versão revisada da edição anterior (ver JOHNSON; JONES, *Psychology and Christianity: four views*), cuja principal diferença é a apresentação da visão mais recente no cenário, a Psicologia Transformacional (ver também: TRAWICK, *Psychology & Christianity: five views*, p. 308; JOHNSON; JONES, *Psychology and Christianity: four views*, p. 7, 8).

²⁰ *Counseling and Christianity: five approaches*, loc. 89. A abordagem deles foi, inclusive, construída sobre o livro do Johnson (op. cit.).

²¹ STEVENSON, D. H.; ECK, B. E.; HILL, P. C. *Psychology & Christianity integration: seminal works that shaped the movement*. Batavia, IL: Christian Association for Psychological Studies, 2007.

²² OUWENEEL, *Coração e alma*.

liar as diferentes perspectivas,²³ ainda que mencione quatro delas. Também é importante salientar que Ouweneel está empenhado em defender uma das cinco perspectivas, ainda que até o momento da publicação de seu trabalho (originalmente publicado em 2008), a quinta perspectiva não estivesse tão madura como quando apareceu no livro de Johnson, publicado dois anos depois.²⁴

3. AS DIFERENTES MANEIRAS DE VER O ACONSELHAMENTO CRISTÃO

3.1 *A perspectiva do Aconselhamento Bíblico*

O Aconselhamento Bíblico é uma perspectiva bem conhecida no Brasil, e sua crença fundamental é igualmente bem conhecida: a Bíblia é suficiente para lidar com todos os problemas da vida, o que compreende todas aquelas categorias não-orgânicas de comportamento, mesmo aquelas que agora porventura carreguem algum rótulo diagnóstico vindo da psicologia e da psiquiatria. Da perspectiva do Aconselhamento Bíblico, portanto, aqueles problemas rotulados psicologicamente e psiquiatricamente, por conta de suas raízes serem de ordem eminentemente espiritual, demandam uma solução cristocêntrica no lugar das soluções seculares autocentradas.²⁵

Sustentando uma abordagem exegética da Bíblia e reivindicando manuseá-la corretamente, a perspectiva do Aconselhamento Bíblico expressa um compromisso com a suficiência das Escrituras, que, para aqueles que a sustentam, exclui qualquer interferência externa às Escrituras. Baseados na exclusividade da doutrina da suficiência das Escrituras, os defensores desta perspectiva também reivindicam estar produzindo uma teoria centrada no evangelho derivada de uma cosmovisão estruturada e efetiva para o diagnóstico e tratamento de todos os problemas da alma.²⁶

Como o leitor notará a seguir com respeito às demais perspectivas, o Aconselhamento Bíblico também reconhece o papel da psicologia em desafiar seus preceitos, fazendo com que seus adeptos aprendam e desenvolvam seus argumentos.²⁷ Entretanto, por mais útil que a psicologia possa ser, *conselhei-*

²³ Idem. *Heart and soul: a Christian view of psychology*. Grand Rapids, MI: Paideia, 2008, p. 6-7.

²⁴ Ver: JOHNSON, *A brief history of Christians in psychology*, p. 199-226.

²⁵ BOBGAN; BOBGAN, *The end of "Christian psychology"*, p. 8; CAMPBELL-LANE, Yvonne; LOTTER, George A. Biblical counselling regarding inner change. *Koers*, v. 70, n. 1, 2005, p. 102; STREET, *Why biblical counseling and not psychology*, p. 39, 40.

²⁶ STREET, *Why biblical counseling and not psychology*, p. 39; FALAYE, Ajibola O. Counselling from the Christian point of view. *IFE Psychologia*, v. 21, n. 3, 2013, p. 56; GREEN, R.; VIARS, S. The sufficiency of Scripture. In: MACDONALD, J.; KELLEMEN, B.; VIARS, S. *Christ-centered biblical counseling: changing lives with God's changeless truth*. Eugene, OR: Harvest House, 2013, p. 103.

²⁷ POWLISON, D. A biblical counseling view. In: JOHNSON, *Psychology & Christianity*, p. 245-246.

ros bíblicos tendem a evitar qualquer uso das teorias modernas da psicologia, negando qualquer legitimidade ou papel estratégico da psicologia como ferramenta para prover tanto entendimento intelectual quanto prático capaz de beneficiar o cuidado da alma.²⁸

3.2 A perspectiva do Integracionismo

A segunda perspectiva também pode ser considerada conhecida, de certa forma. Trata-se da perspectiva do Integracionismo. Essa perspectiva afirma a psicologia como ciência, mas reconhece que ela é moldada pelos pressupostos do psicólogo, ou seja, quaisquer que sejam os pressupostos do psicólogo serão refletidos tanto na pesquisa quanto na aplicação prática de sua psicologia.²⁹ Em outras palavras, de acordo com a perspectiva do Integracionismo a psicologia está imersa e tem sido moldada pelos pressupostos morais e metafísicos que demandarão do pesquisador cristão modificações e remodelações daquilo que puder ser aprendido da psicologia à luz de suas crenças cristãs.³⁰

Uma vez que os estudiosos da psicologia conceituam o comportamento humano como “raramente” neutro, alguém estará praticando o Integracionismo quando desenvolve conceitos cristãos e também os aplica em como o comportamento humano pode ser entendido.³¹ Esta característica pode ser vista quando Jones resume a perspectiva integracionista como “profundamente moldada pelas convicções cristãs dele ou dela, mas que também é moldada por uma apropriação crítica, mas apreciativa da sabedoria das abordagens seculares”.³²

A crença distintiva do Integracionismo é que a Escritura não provê tudo o que é necessário para entender os seres humanos de modo abrangente, nem reconhece que a Escritura reivindique revelar tudo o que a humanidade possa desejar saber.³³ Portanto, de acordo com essa perspectiva, há um papel legítimo e estratégico para a psicologia no sentido de, como ciência, providenciar ferramentas intelectuais e práticas para o entendimento e melhora das condições humanas.³⁴ Contudo, a fim de praticar a crença no senhorio de Cristo sobre toda a existência, defende o Integracionismo, há que se dar lugar de autoridade apropriado para a revelação especial da Escritura, determinando as crenças e práticas fundamentais com relação à realidade, em especial em relação à psicologia.³⁵

²⁸ MACARTHUR JR., *Rediscovering biblical counseling*, p. 6.

²⁹ JONES, S. L. An integration view. In: JOHNSON, *Psychology & Christianity*, p. 101, 105, 114, 115, 253.

³⁰ *Ibid.*, p. 125.

³¹ *Ibid.*, p. 115.

³² *Ibid.*, p. 115, 119. Minha tradução.

³³ *Ibid.*, p. 101.

³⁴ *Ibid.*, p. 110.

³⁵ *Ibid.*, p. 101, 115, 116.

3.3 A perspectiva dos Níveis-de-Explicação

Essa perspectiva defende um reconhecimento apropriado da “unidade multinível” da criação,³⁶ expressa por cada disciplina acadêmica do conhecimento humano.³⁷ Como tais, psicologia, teologia ou química são Níveis-de-Explicação nos quais a realidade pode ser explicada, e esta perspectiva defende que não há necessidade de confundir as relações complementares dos vários níveis de explicação.³⁸ De forma mais específica, a psicologia é entendida como a ciência dos processos mentais e do comportamento, que está entre muitas outras perspectivas importantes a partir das quais o homem pode ser observado e estudado.³⁹

A perspectiva dos Níveis-de-Explicação defende que o cristianismo se relaciona com a psicologia motivando-a como ciência, demandando cético escrutínio, expressando uma fé enraizada em valores, relacionando as descrições psicológicas e religiosas da natureza humana, estudando os determinantes da experiência religiosa bem como os efeitos da religião sobre a experiência humana.⁴⁰

3.4 A perspectiva da Psicologia Cristã

A despeito dessa perspectiva carregar o termo “psicologia” no nome, a Psicologia Cristã não reconhece uma *psicologia universal* ou um único corpo de conhecimento que possa ser chamado de *psicologia* capaz de ser igualmente aceito por todos a despeito dos compromissos metafísicos pessoais de cada um.⁴¹ Isto é assim porque, ainda que considerando a psicologia como ciência, não a considera no mesmo sentido que a química, física ou outras ciências.⁴² Para aqueles que sustentam essa perspectiva, há um diferencial na psicologia por estudar o comportamento e os processos mentais das pessoas com implicações éticas e normativas.⁴³

³⁶ MYERS, D. G. A levels-of-explanation view. In: JOHNSON, *Psychology & Christianity*, p. 33, 51.

³⁷ Ver também: TRAWICK, *Psychology & Christianity: five views*, p. 308.

³⁸ MYERS, *A levels-of-explanation view*, p. 33, 51. Ver também: ENTWISTLE, *Integrative approaches to psychology and Christianity*, loc. 4689.

³⁹ Cf. MYERS, *A levels-of-explanation view*, p. 49, 52; PLANTE, T. G. A levels-of-explanation approach: using a biopsychosocialspiritual and evidence-based model. In: GREGGO et al., *Counseling and Christianity*, loc. 753; GREGGO, S. P.; SISEMORE, T. A. Distinctives and dialogue. In: GREGGO et al., *Counseling and Christianity*, loc. 2264.

⁴⁰ MYERS, *A levels-of-explanation view*, p. 58.

⁴¹ ROBERTS, R. C.; WATSON, P. J. A Christian psychology view. In: JOHNSON, E. L., Downers Grove, IL: IVP Academic, p. 154 [Kindle ed.]. Ver também: MACARTHUR JR, *Rediscovering biblical counseling*, p. 7, 9; STREET, *Why biblical counseling and not psychology*, p. 36.

⁴² ROBERTS; WATSON, *A Christian psychology view*, p. 149.

⁴³ *Ibid.*, p. 155, 164; JOHNSON, *A brief history of Christians in psychology*, p. 40.

A perspectiva da Psicologia Cristã também reconhece o quanto os compromissos pessoais influenciam alguém que esteja fazendo uma pesquisa empírica em psicologia – como os integracionistas⁴⁴ – mesmo quando se argumenta que tal pesquisa tenha sido feita sem pressupostos metafísicos ou valores de julgamento.⁴⁵ Entretanto, não importa quão “objetiva” uma pesquisa psicológica tenha sido feita, um psicólogo cristão não derivará normas apenas dos dados.⁴⁶ Como no caso da perspectiva dos Níveis-de-Explicação,⁴⁷ aqui a fé, quando desafiada, irá usar os métodos empíricos como um estímulo para buscar um conhecimento mais profundo, que será obtido quando os reclamos da tradição cristã se virem contestados por *procedimentos válidos defensáveis*.⁴⁸

O diferencial é que essa perspectiva preza por “desenvolver uma Psicologia que acuradamente descreva a natureza psicológica dos seres humanos” levando em consideração a tradição cristã histórica.⁴⁹ Para o propósito de se alcançar uma psicologia distintamente *cristã*, o pesquisador deverá dar dois passos básicos: *primeiro*, empreender uma releitura da Escritura, quando necessário, como alguns dos *grandes psicólogos cristãos* do passado fizeram. O objetivo é identificar categorias psicológicas já conhecidas que sejam filosoficamente saudáveis, teologicamente ortodoxas, bíblicamente enraizadas e psicologicamente defensáveis, enquanto a Escritura usa termos diferentes.⁵⁰ O *segundo* passo seria se engajar na pesquisa empírica com pessoas, de um modo comum à “psicologia contemporânea e praticar tal pesquisa em conformidade com os compromissos mais amplos do pesquisador”.⁵¹

Os defensores dessa perspectiva acreditam que uma pesquisa feita sob os princípios da Psicologia Cristã compete intelectualmente com qualquer abordagem secular, seja naturalista, humanista ou pós-moderna, e com seus pressupostos metafísicos sobre a natureza humana, geralmente não reconhecidos.

⁴⁴ MCMINN et al., Just what is Christian counseling anyway?, p. 393.

⁴⁵ ROBERTS; WATSON, *A Christian psychology view*, p. 154; SOLDAN, Wolfram. Characteristics of a Christian psychology. *The EMCAPP journal*, v. 4, 2013, p. 7.

⁴⁶ ROBERTS; WATSON, *A Christian psychology view*, p. 154, 164; WATSON, Terri S.; EVELEIGH, Elisha. Teaching psychological theories: integration tasks and teaching strategies. *Journal of Psychology and Christianity*, v. 42, n. 2, 2014, p. 21-25.

⁴⁷ MYERS, *A levels-of-explanation view*, p. 53, 75.

⁴⁸ ROBERTS; WATSON, *A Christian psychology view*, p. 166. Ênfase minha.

⁴⁹ Ibid., p. 155, 173; JOHNSON, Eric L. Christian Psychology, only for Christians? The two communicative agendas of Christian Psychology. *The EMCAPP Journal*, v. 1, n. 1, 2012, p. 97; SOLDAN, Characteristics of a Christian psychology, p. 7.

⁵⁰ BECK, Self and soul, p. 31; ROBERTS; WATSON, *A Christian psychology view*; para alguns exemplos, ver as p. 157-164 e 170-171.

⁵¹ ROBERTS; WATSON, *A Christian psychology view*, p. 164; WATSON; EVELEIGH, *Teaching psychological theories*, p. 21-25.

Dessa forma, acreditam que é possível encarar com fidelidade os desafios do presente, por demonstrações racionais e empíricas.⁵²

3.5 A perspectiva da Psicologia Transformacional

Esta é a mais nova das perspectivas no cenário do Aconselhamento Cristão. Não somente por ser a mais recente, mas principalmente pelo seu caráter intrincado, ela merecerá um pouco mais de atenção na sua apresentação. Em especial porque, como se observará, sua definição carrega traços da perspectiva da Psicologia Cristã e do Integracionismo. A intenção é afirmar que a perspectiva da Psicologia Transformacional atinge melhor os alvos de ambos.⁵³

Pela semelhança com as demais perspectivas, e pelas sutilezas que a diferenciam, se faz mister que leiamos os objetivos da Psicologia Transformacional nas palavras de seus proponentes:

Nosso objetivo é argumentar a favor de uma abordagem de formação espiritual à Psicologia e ao Cristianismo que toma a transformação espiritual-emocional do psicólogo como o fundamento do entendimento, desenvolvimento e preservação do (1) processo, (2) metodologia e (3) produto de se fazer Psicologia no Espírito, que irá, por sua vez, abrir um novo horizonte em se fazer ciência de maneira geral, e Psicologia em particular.⁵⁴

A Psicologia Transformacional reconhece as influências do pensamento secular e as metodologias naturalistas sobre a psicologia, e, portanto, pretende abordar a disciplina a partir da *estaca zero* – como pretende a perspectiva da Psicologia Cristã – mas o fará levando em conta as “realidades cristãs”,⁵⁵ um aspecto central para a Psicologia Transformacional.⁵⁶ O foco dessa perspectiva recai primeiro sobre o psicólogo como um cientista e então sobre os processos de se fazer psicologia cientificamente, no intento de produzir uma teoria na psicologia que apresente uma abordagem ético-espiritual-metodológica.⁵⁷ Desse ponto de vista, os princípios da fé são reflexo das realidades e partes constituintes da existência, e não meramente um sistema de crenças ou cos-

⁵² ROBERTS; WATSON, *A Christian psychology view*, p. 165, 173.

⁵³ COE; HALL, *Psychology in the Spirit*, p. 95.

⁵⁴ Idem. A transformational psychology view. In: JOHNSON, *Psychology & Christianity*, p. 199 [Kindle ed.]. Minha tradução.

⁵⁵ As realidades aludidas são: o pecado original, a habitação do Espírito Santo e a alma humana. Conforme argumentam os proponentes dessa perspectiva, tais realidades podem ser conhecidas pela observação, razão e fé, mas têm sido constantemente excluídas das abordagens seculares da psicologia em favor de metodologias naturalistas.

⁵⁶ Ibid., p. 203-205. Em especial, recomendo atenção à nota de rodapé 3 na p. 203.

⁵⁷ Ibid., p. 225; COE; HALL, *Psychology in the Spirit: contours of a transformational psychology*, p. 37, 40.

movisão. E, como tais, não somente informam – como no caso do Integricionismo – mas também moldam o processo, a produção e a pessoa que faz psicologia.⁵⁸ A proposta dessa perspectiva é redescobrir, redesenhar e repensar a maneira tradicional de se fazer psicologia como ciência, numa relação bem próxima com a teologia cristã.⁵⁹

Para a Psicologia Transformacional, entretanto, há evidente valor no conhecimento extrabíblico por ter Deus se revelado sobre uma infinidade de tópicos fora da Bíblia.⁶⁰ Entretanto, ainda que haja conhecimento da parte de incrédulos, ele é parcial (se tanto) por conta da graça comum. O que é determinante e elemento fundamental, capaz de influenciar tanto a metodologia quanto os resultados, é a transformação do psicólogo. A razão pela qual creem assim é que, da perspectiva da Psicologia Transformacional, o incrédulo é incapaz e indisposto a ver certos aspectos do ser humano e não produz conhecimento científico proveitoso como forma de amor a Deus e ao próximo, porque lhe falta um relacionamento apropriado com Deus.⁶¹

4. VISLUMBRES DE UMA NOVA PROPOSTA

Há um evidente benefício em se elencar as principais perspectivas do relacionamento entre psicologia e cristianismo, qual seja, dar uma visão geral e acurada o suficiente para entender que o Aconselhamento Cristão, como área, cresceu e se desenvolveu. Hoje não podemos mais falar de uma escolha do tipo “um ou outro”. As opções, além de abundantes e diferentes, carregam implicações das mais variadas espécies. Um benefício adicional em se apresentar todas as cinco perspectivas foi vislumbrar como, ao longo do tempo e do desenvolvimento acadêmico na área do Aconselhamento Cristão, a cristandade buscou responder à maneira como os cristãos poderiam se beneficiar ou não dos dados e avanços obtidos pela psicologia. Como um exercício de antecipação, contudo, se faz necessário reiterar o que foi dito no começo, que a descrição foi apenas o início de uma pesquisa que, uma vez apresentada, demanda interpretação, sábia e judiciosa, de por que as diferentes perspectivas diferem irreconciliavelmente.

É nesse contexto que o Aconselhamento Redentivo, como uma nova perspectiva, aparece. A questão que se impõe é se o Aconselhamento Redentivo pode figurar dentre as demais perspectivas do Aconselhamento Cristão. Esta, porém, não é uma questão fácil de responder, pois para isso

⁵⁸ COE; HALL, *A transformational psychology view*, p. 204, 205.

⁵⁹ Ibid., p. 199, 202. Ver também: MOON, G. W. A transformational approach. In: GREGGO et al., *Counseling and Christianity*, p. 132-156.

⁶⁰ COE; HALL, *Psychology in the Spirit*, p. 15-17, 93; Idem, *A transformational psychology view*, p. 208.

⁶¹ COE; HALL, *A transformational psychology view*, p. 214-216, 218-219.

será necessária uma avaliação prévia das demais perspectivas, principalmente do ponto de vista de seus paradigmas filosóficos subjacentes. Uma avaliação dessa natureza demandará que, além de conhecer quais sejam, se saiba que paradigmas filosóficos subjacentes cada uma das perspectivas representa. Esta tarefa avaliativa, porém, não faz parte do escopo do presente artigo. Em artigo futuro pretendemos abordar a questão dos paradigmas subjacentes e apontar áreas que não foram plenamente cobertas pelas perspectivas que sejam capazes de explicar as diferenças apontadas aqui.⁶²

O que procuramos fazer no presente artigo foi tão somente cumprir a primeira de quatro tarefas básicas da teologia prática e descrever o quadro atual como vem sendo percebido. Uma posterior avaliação, de caráter mais filosófico, será necessária. Entretanto, esta apresentação descritiva inicial será fundamental para que os passos posteriores sejam dados, e desta forma o Aconselhamento Cristão seja, ainda que modestamente, enriquecido pelas considerações elencadas ao longo do processo.

CONCLUSÃO

Neste artigo procuramos discernir qual é o atual cenário do Aconselhamento Cristão, respondendo à pergunta “o que está acontecendo?”, que corresponde à primeira tarefa da teologia prática, de acordo com Osmer. O processo de “escuta” sacerdotal se deu pela descrição das cinco principais perspectivas no Aconselhamento Cristão.

Ainda que se tenham notado sobreposições nas diferentes abordagens, a procura em discernir as perspectivas nos permite, por fim, identificar uma importante lacuna, conduzindo à questão que permanece em aberto, pois cada perspectiva responde à questão de maneira muito distinta, e até certo ponto, insatisfatoriamente, qual seja, o papel que a psicologia desempenha no Aconselhamento Cristão, de um ponto de vista reformado.

Os problemas encontrados nas diferentes maneiras que cada perspectiva propõe de se apropriar das descobertas da psicologia carecem de maior desenvolvimento quanto ao papel das Escrituras no escrutínio dessas apropriações, de um ponto de vista reformado. Esse desenvolvimento deverá se refletir numa perspectiva que lide apropriadamente tanto com a teologia reformada quanto com aspectos filosóficos mais profundos.

Até este ponto, portanto, é seguro tão somente afirmar que o cenário oferece uma figura complexa e multifacetada. Em vista dos desgastes que en-

⁶² ECK, B. E. Integrating the integrators: an organizing framework for a multifaceted process of integration. In: STEVENSON; ECK; HILL, *Psychology and Christianity integration*, p. 231. Na verdade, Eck acabou identificando e catalogando vinte e sete modelos ou perspectivas em três grandes paradigmas principais sobre os quais se desenvolve o relacionamento entre psicologia e cristianismo, que serão abordados de modo apropriado posteriormente.

volvem o relacionamento entre o cristianismo e a psicologia, oscilando entre um eixo de aceitação e rejeição, precisamos de uma perspectiva que vá além da histórica celeuma, e seja capaz de oferecer aos cristãos uma posição que encoraje a pesquisa científica que não comprometa sua fé.⁶³ Uma vez que há claras implicações em se reconhecer de modo diferente a autoridade das Escrituras no que tange a absorver elementos da psicologia, este assunto, reafirmamos, ainda carece de maior clarificação.⁶⁴

ABSTRACT

Like any other area in Christian theology, the Christian counseling field is not monolithic. In fact, in the last few years this field has been experiencing deep expansion and modifications. Yet much of the discussion regarding the area has not arrived in Brazil in a clear manner, even though the most recent publications have presented the main protagonists. Therefore, this article intends to present to the reader, in an organized and gradual fashion, the current, best-developed perspectives from an academic and technical point of view, in order that they may be known and properly evaluated. The main purpose is to contribute towards avoiding potential misunderstandings as well as to help practitioners to profit from the ensuing dialogue. It is also expected that an evaluation of the general picture – which is necessary, but only becomes possible when the main distinctive features of each perspective are known – will create an environment that is conducive to the presentation of a new perspective, Redemptive Counseling, with its potential contributions to the field.

KEYWORDS

Biblical Counseling; Christian Counseling; Integrationism; Christian Psychology; Redemptive Counseling; Perspectives; Approaches.

⁶³ MACARTHUR, John; MACK, Wayne A. *Introduction to biblical counseling: a basic guide to the principles and practice of counseling*. Nashville, TN: Word, 1994, p. 65.

⁶⁴ FALAYE, Counselling from the Christian point of view, p. 57; JOHNSON, *A brief history of Christians in psychology*, p. 11; JOHNSON, Eric L. Reformational counseling: a middle way. *Reformation & Revival*, v. 13, n. 2, 2004.

A TORRE DE BABEL E A DISPERSÃO DAS NAÇÕES COMO A *PRAEPARATIO MISSIO* EM GÊNESIS 11.1-9

*Chun Kwang Chung**

RESUMO

A interpretação mais comum de Gênesis 11.1-9, que considera a confusão da linguagem na torre de Babel como a origem das línguas, culturas e povos, é colocada sob escrutínio. Os povos em sua diversidade já existiam muito antes de Babel, refletindo a riqueza da diversidade e multiplicidade do Deus triúno. O projeto unificador e homogeneizador de Babel é interrompido de forma abrupta porque caminhava na direção oposta do mandato original para a humanidade de “multiplicar e encher a terra”. A preservação da diversidade cultural e a diluição do pecado humano no espalhar dos povos são bênçãos que servem de pano de fundo para o evento climático que interliga a primeira parte de Gênesis (caps. 1-11) ao restante do livro: o chamado missionário de Abraão.

PALAVRAS-CHAVE

Gênesis; Babel; Povos; Línguas; Diáspora; Nações; Diversidade; Missão.

INTRODUÇÃO

O propósito do presente artigo é apresentar a tese de que a confusão da linguagem em Babel não pode ser considerada o marco do surgimento de novas línguas como é popularmente apregoado. A interferência divina ao confundir os construtores não foi um ato de juízo punitivo, mas uma intervenção de preservação das nações preparando-as para serem alcançadas e abençoadas por um personagem e seus descendentes: Abraão.

* Pastor titular da Igreja Presbiteriana Metropolitana de Alphaville e professor na área de missões no CPAJ. Bacharel em Teologia pelo Seminário JMC e Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu, mestre em Novo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School e doutor em Estudos Interculturais pelo Reformed Theological Seminary.

Desde pregadores mais populares a acadêmicos renomados,¹ a interpretação mais comum de Gênesis 11.1-9 é de que “toda a terra” se refere à totalidade do planeta e de que havia um só idioma na época em que o projeto da construção da torre começara. A história de Babel seria então a origem das línguas e dos povos em sua diversidade de culturas. A confusão e a dispersão subsequentes seriam a punição divina para a revolta da humanidade e a reversão dessa maldição aconteceria em Atos 2. A moral dessa história para alguns seria “de como planos humanos foram divinamente transformados em pandemônio linguístico e fragmentação cultural. Seu contraponto neotestamentário é a história do Pentecostes... a inauguração final da promessa de reversão do efeito de Babel”.²

Bruce Waltke também vai nessa direção:

[Deus] julga a humanidade confundindo seus idiomas e forçando-os a se separarem uns dos outros. Como se observou, o resultado tem sido destruição catastrófica, não dominação, quando as nações desenfreadas fazem guerra entre si. Essa danosa confusão e devastadora destruição são revertidas no Pentecostes (At 2.5-18).³

Apesar de muitos intérpretes olharem para o Babel dessa forma, outras pesquisas⁴ apontam diversos problemas e incongruências na chamada interpretação clássica, como passaremos a apresentar.

¹ CHRYSOSTOM, St. John. “Homily 30”. In: *Homilies on Genesis 18-45*. Trad. Robert C. Hill. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1990, p. 222. AUGUSTINE, *City of God*, 16.10.11 (NPNF 2:316-17). CALVIN, John. *Genesis*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 1992. LUTHER, Martin. *Works*. St. Louis: Concordia, 1960, 2:210. WESTERMANN, Claus. *Genesis 1-11*. Minneapolis: Augsburg, 1976, p. 542. SARNA, Nahum M. *Understanding Genesis*. New York: Schocken, 1970, p. 69. CASSUTO, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis*. Jerusalem: Magnes, 1964, p. 239. KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Biblical Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans. WENHAM, Gordon J. *Genesis 1-15*. Waco, TX: Word, 1987, p. 238. LEUPOLD, H. C. *Exposition of Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1960, p. 3.

² Editorial. Beyond Babel: Pentecost and Mission. *International Bulletin of Missionary Research*, v. 30, n. 2 (April 2006).

³ WALTKE, Bruce K.; FREDERICKS, Cathi J. *Gênesis*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 222.

⁴ PAYNE, David F. “Babel, Tower of”. *ISBE* 1:382. DEWITT, Dale S. “The Historical Background ground of Genesis 11:1-9: Babel or Ur?”. *JETS* 22 (1979): 17-18. REIMER, Steve. “The Tower of Babel: An Archaeologically Informed Reinterpretation”. *Direction* 25 (1996): 64-72; KLINE, Meredith. *The New Bible Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970, 91; KIDNER, Derek E. *Genesis*. Chicago: InterVarsity, 1967, p. 110. GOUSMETT, Chris. The confusion of language in the interpretation of Genesis 11. *The Evangelical Quarterly*, v. 89, n. 1 (2018), p. 34-50. ANDERSON, Bernhard W. Unity and diversity in God’s creation: a study of the Babel story. *Currents in Theology and Mission*, v. 5, n. 2 (1978), p. 69-81.

1. UMA SÓ LÍNGUA NA TERRA?

Uma primeira dificuldade arqueológica para se manter a interpretação clássica é a menção no texto de “tijolos queimados”. Blocos de barro queimados vão aparecer na arquitetura por volta de 3500 a.C. sendo que blocos não queimados já eram utilizados desde 8500 a.C., o que faz com que o evento mencionado seja historicamente tardio para ser considerado a origem das línguas na terra.⁵ As grandes construções do mundo antigo antes dos tijolos queimados foram erigidas usando uma técnica acurada de cortar grandes pedras. A grande dificuldade era transportar e sobrepor as massivas rochas para formarem estruturas mais ou menos complexas e isso demandava um longo período de tempo. Acredita-se, por exemplo, que a pirâmide de Gizé no Egito tenha levado quase 100 anos para ficar pronta. Os construtores da torre de Babel não tinham todo esse tempo e ao utilizarem essa nova tecnologia diminuiriam consideravelmente o tempo de construção, podendo focar em outras agendas. A torre de Babel era provavelmente um *zigurate* como veremos mais à frente. Muitos povos e civilizações com sua própria língua e cultura são datados muito antes de 3500 a.C.

O segundo problema é semântico. O texto de Gênesis 11 começa dizendo que “em toda a terra havia apenas uma linguagem e uma só maneira de falar”. Na versão Revista e Atualizada os tradutores escolheram o termo “linguagem” ao invés de “língua” porque o termo utilizado em Gênesis 11.1-9 é *saphah* e não o termo mais comum no hebraico para “língua” que é *lashon*.

Saphah (linguagem) é usado cinco vezes em Gênesis 11.1-9 e ocorre 175 vezes no Antigo Testamento. O seu significado principal é em referência ao *órgão físico* “língua” (Ct 1.2; 1Sm 1.13) como em Isaías 6 quando o anjo toca o *saphah* do profeta com uma brasa viva. Também é uma referência às margens de rios (Gn 41.3; 2 Rs 2.13). O uso de *saphah* como linguagem está sempre atrelado ao conteúdo da mensagem, como por exemplo, na diferenciação feita entre a linguagem dos tolos da linguagem dos sábios em Salmos e Provérbios (Sl 22.8; 81.6). “Assim podemos ver que a palavra *saphah* não se refere a uma língua distinta de outra, mas ao conteúdo da fala – justo ou maligno, verdadeiro ou mentiroso, louvável ou de escárnio”.⁶ Em nenhuma ocorrência no Antigo Testamento *saphah* se refere a idioma ou língua estrangeira.

Por outro lado, *lashon* é o termo comumente usado no Antigo Testamento para se referir às línguas como idiomas e até mesmo aos diferentes povos usando a metonímia. O termo *lashon* é traduzida por *glossa* (língua) na LXX. Alguns exemplos do uso de *lashon*:

⁵ SEELY, Paul H. The date of the tower of Babel and some theological implications. *The Westminster Theological Journal*, v. 63, n. 1 (2001), p. 15-38, 17.

⁶ GOUSMETT, The confusion of language, p. 43.

-Dt 28.49 – O SENHOR levantará contra ti uma nação de longe, da extremidade da terra virá, como o vô impetuoso da águia, nação cuja *língua* não entenderás.

-Ne 13.23-24 – Vi também, naqueles dias, que judeus haviam casado com mulheres asdoditas, amonitas e moabitas. Seus filhos falavam meio asdodita e não sabiam falar judaico, mas a *língua* de seu respectivo povo.

-Et 1.22 – Então, enviou cartas a todas as províncias do rei, a cada província segundo o seu modo de escrever e a cada povo segundo a sua *língua*: que cada homem fosse senhor em sua casa, e que se falasse a *língua* do seu povo.

-Dn 3.28 – Portanto, faço um decreto pelo qual todo *povo, nação e língua* que disser blasfêmia contra o Deus de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego...

É seguro dizer então que “uma só linguagem e uma maneira de falar” em Gn 11.1 seria uma *língua franca* que os povos tinham em comum para intercâmbios e transações comerciais no mundo antigo.⁷ Uma só linguagem em toda a terra, então, não se refere a uma língua universal, a mãe de todas as línguas de cujo tronco linguístico saíram todas as outras, mas ao propósito universal de povos da terra que se unem para se rebelarem contra Deus.

2. OS ZIGURATES NO MUNDO ANTIGO

O termo *midgol* (torre) no verso 4 é comumente referido como torre de vigia na Bíblia (Jz 9.45; 2 Rs 9.17; Is 5.2), mas aqui tudo indica que se refere a um *zigurate*. Tijolos queimados e betume eram muitos valiosos, sendo utilizados apenas para construção de templos e palácios luxuosos.⁸ Zigurates não eram tentativas de glorificar a Deus como as catedrais na Europa medieval, mas eram construções essenciais para a aglutinação de pessoas que viviam de acordo com a visão de realidade do mundo antigo na Mesopotâmia.

As escavações têm mostrado que esse tipo de estrutura constituíam um desenvolvimento lógico de um pequeno santuário central onde pequenas casas em vilarejos primitivos do período calcolítico⁹ estavam agrupadas ao seu redor. Era para ser equivalente a uma montanha, ou seja, uma elevação na terra com sua característica de concentrar poderes de dar vida. Dessa forma o zigurate oferecia uma estrutura adequada para o poder e vida divina se manifestar possivelmente criando as condições para uma comunhão apropriada com deus. Entretanto, não era uma veneração a uma divindade transcendente como no cristianismo, mas um senso de comunidade com um deus imanente.¹⁰

⁷ MARLOWE, W. C. The sin of Shinar (Genesis 11:4). *European Journal of Theology*, v. 20, n. 1 (2011), p. 34.

⁸ SEELY, The date of the tower of Babel, p. 18.

⁹ Idade do Cobre: 3300 a 1200 a.C.

¹⁰ HARRISON, Roland K. *Introduction to Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969, p. 560.

Em outras palavras, os zigurates funcionavam como captadores da energia vital e da fertilidade emanada pelos deuses para serem distribuídas aos moradores, seus rebanhos e lavouras a partir daquele ponto elevado. Os cultos pagãos envolviam a prostituição cultural com a finalidade de atíçarem os deuses a também fazerem sexo, pois essa seria a origem da fertilidade para as colheitas e a procriação do gado. A ausência de zigurates na cultura hebraica explica o uso do termo genérico *migdol*.¹¹

No mito babilônico *Enuma Elish*, o grandioso templo chamado *Esagil* que “alcançava os céus” é construído por deuses menores para a habitação dos grandes deuses Marduk, Enlil e Ea.¹² A torre de Babel (בָּבֶל) “foi intencionada para ser uma estrutura como a de um zigurate da Babilônia, que foram desenvolvidos no início do terceiro milênio a.C... O texto de *Sharjalisharri*, rei de Agade por volta de 2250 a.C., menciona a reforma do zigurate na Babilônia”.¹³

A construção da torre de Babel era apenas um primeiro passo para o nascimento de uma grande cidade ao seu redor. Um zigurate construído com a nova tecnologia de tijolos queimados seria imponente e de grande estatura, atraindo assim, muitas pessoas ao seu redor, pois haveria energia vital e fertilidade o suficiente para cobrir uma vasta área. O uso de elevações naturais para estabelecer zigurates não era proveitoso por causa do solo pedregoso ao redor das montanhas. Ao ser construída no vale de Sinear, Babel aproveitaria toda a produtividade e potencial do crescente fértil dos rios Tigre e Eufrates, tornando-se uma grande potência. Daí Deus dizer: “Agora não haverá restrição para tudo que intentam fazer” (Gn 11.6).

3. A TÁBUA DAS NAÇÕES EM GÊNESIS 10

A história da torre de Babel é uma descrição mais detalhada do que aconteceu no capítulo 10, da mesma maneira como Gênesis 2 descreve com maior riqueza a criação do homem que já fora mencionada em Gênesis 1.26-31. Alguns observaram que a ordem entre os capítulos 10 e 11 não é cronológica, e sim temática.¹⁴

¹¹ WALTON John, *The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and Its Implications*. *BBR* 5 (1995), p. 156. Walton demonstra que a palavra *zigurat* é derivada do termo acadiano *zaqaru*, que significa “ser alto”.

¹² WENHAM, *Genesis*, p. 294.

¹³ HARRISON, *Introduction*, p. 560. Sarna defende que Babel se passa na fundação da primeira dinastia babilônica no 19º século A.C. SARNA, N. M. *Understanding Genesis*. New York: McGraw-Hill, 1966. p. 85. Esta posição é debatida por De Witt: “Uma alternativa plausível é a queda da terceira dinastia de Ur, o evento que marca o fim da civilização suméria por volta de 1960 a.C.”. DE WITT, D. S. The historical background of Genesis 11:1-9: Babel or Ur? *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 22, n. 1 (1979), p. 15-26, 17.

¹⁴ ROSS, Allen P. *Studies in the Book of Genesis*. *Bibliotheca Sacra* 137, n. 548 (1980), p. 128. Nesse artigo o autor defende que a ordem cronológica seria primeiro a torre de Babel que dá origem às línguas e depois o surgimento das nações em Gênesis 10.

A origem das diferentes línguas não ocorre em Babel, pois a lista das nações em Gênesis 10 aponta a existência de setenta etnias, cada uma “em suas terras, cada qual segundo sua língua, segundo as suas famílias, em suas nações”, fórmula repetida três vezes nos versos 5, 20, 31. Na disposição dos capítulos 10 e 11, então, no meio do repovoamento após o Dilúvio com a multiplicação das nações e povos, o evento da construção da torre de Babel acontece no recorte entre os versos 8 e 25 do capítulo 10. A seção de Gênesis 10.2–11.10 forma uma unidade mais conhecida como o *toledot* de Sem.¹⁵

Gn 10.5: Estes repartiram entre si as ilhas das nações nas suas terras, cada qual segundo a sua *língua* (*lashon*), segundo as suas famílias, em suas nações.

Gn 10.20: São estes os filhos de Cam, segundo as suas famílias, segundo as suas *línguas* (*lashon*), em suas terras, em suas nações.

Gn 10.31: São estes os filhos de Sem, segundo as suas famílias, segundo as suas *línguas* (*lashon*), em suas terras, em suas nações.

Um aspecto importante aqui é que Gênesis 10 não se trata de uma mera genealogia. O padrão “viveu, gerou, morreu” que vemos em Gênesis 5 e em 11.10-31 é bem diferente da lista em Gênesis 10. As genealogias de Gênesis 5 e 11.9-31 são idênticas também em sua extensão: são dez gerações de Adão a Noé e outras dez de Noé a Abrão.¹⁶

Gênesis 10 é mesmo uma tábua das nações ao invés de uma genealogia clássica. A forma plural e os nomes das cidades tornam claro que o autor estava mais preocupado nesse ponto com a expansão da humanidade para as várias áreas geográficas do mundo do que com a linhagem e idade dos grandes homens da antiguidade. O capítulo 10 descreve o cumprimento da bênção de Deus a Noé de que ele e sua semente deveriam “encher a terra”.¹⁷

¹⁵ De acordo com a *teoria das tábuas* ou a *hipótese de Wisemann*, “o livro de Gênesis foi originalmente escrito em tábuas com a escrita antiga da época, pelos patriarcas que estavam intimamente preocupados com os eventos relatados e cujos nomes estão claramente citados. Mais ainda, Moisés, o compilador e editor do livro como agora o temos, abertamente direciona a atenção para a fonte de sua informação”. WISEMAN, P. J. *New discoveries in Babylonia about Genesis*. London: Marshall, Morgan & Scott, 1936, p. 8. Apoiada inicialmente pelo importante acadêmico Roland K. Harrison em *Introduction to the Old Testament*, a teoria das tábuas de *toledots* (gerações) tornou-se a principal teoria entre acadêmicos conservadores. As frases delimitadoras ou *cólofos* que encerram cada parte no texto de Gênesis seguem o mesmo padrão de tábuas encontradas em sítios arqueológicos da Babilônia. A seção começa com o termo *toledot* (geração ou genealogia de) e termina com um *cólofo* no final. Gn 1.1–2.4: Toledot dos céus e da terra; 2.5–5.2: Toledot de Adão; 5.3–6.9: Toledot de Noé; 6.9–10.1: Toledot dos filhos de Noé; 10.2–11.10: Toledot de Sem; 11.10–11.27: Toledot de Terá; 11.27–25.19: Toledot de Ismael e Isaque; 25.19–37.2: Toledot de Esaú e Jacó. WISEMAN, P. J. *Ancient records and the structure of genesis: a case for literary unity*. Nashville: Thomas Nelson, 1985, p. 68-69.

¹⁶ SMITH, G. V. Structure and purpose in Genesis 1-11. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 20, n. 4 (1977), p. 307-319, 312.

¹⁷ Ibid.

Qual seria o escopo de “as nações da terra” em Gênesis 10.32? Seria a totalidade das nações ou apenas das nações conhecidas? Apesar de muitos estudiosos preferirem a última, o fato de a tábula conter nomes desconhecidos e ser tão abrangente é uma indicação de que a lista pretendia ser abrangente. O número simbólico 70 que denota completude na Bíblia também é uma indicação dessa universalidade.¹⁸ Harrison aponta algumas identificações feitas por acadêmicos.¹⁹

Gomer (v. 2) se refere ao país dos cimérios,

... um povo que viveu ao norte do Cáucaso e do mar de Azov por volta de 1300 a.C., até que foram expulsos para o sul, pelos citas, chegando à Anatólia por volta do século VIII a.C. Linguisticamente costumam ser classificados como iranianos, ou, possivelmente, trácios.²⁰

Asquenaz é apontado como ancestral dos citas, que eram um antigo povo iraniano de pastores nômades equestres que por toda a antiguidade clássica dominaram a estepe pôntico-cáspia, conhecida à época como Cítia.

De Madai vem os medos, que foram uma das tribos de origem ariana que emigraram da Ásia Central para o planalto iraniano durante a antiguidade. No final do século VII a.C. fundaram o Império Medo.

Javan foi o pai dos jônios, também conhecidos como jônicos ou iônios; eram um povo indo-europeu que se estabeleceu na Ática e no Peloponeso, a atual Grécia.

Dodanim ou Rodanim repartiu com seus irmãos Elisá, Társis e Quitim as ilhas das nações (v. 5), sendo Rodes a maior das ilhas do Dodecaneso, situadas no Mar Egeu, onde se encontrava uma das sete maravilhas do mundo antigo, a estátua gigantesca conhecida como o Colosso de Rodes.

Cuxe é a Etiópia, Mizraim o Egito, Caftorim (v. 14) a ilha de Creta e Hete os hititas. Os heveus, pais dos hurritas, eram um povo da Mesopotâmia, vivendo no extremo norte da região. Habitavam ao norte da atual Síria, no litoral do Mar Mediterrâneo e no curso superior do rio Eufrates. Há a possibilidade de tanto o povo como a língua hurrita serem um dos substratos étnicos, linguísticos e culturais do moderno povo curdo.

Assur refere-se à Assíria e Arã aos arameus. Na lista estão muitos dos povos mencionados na época dos patriarcas, como os jebuseus, amorreus, girgaseus, heveus, cananeus (v. 16-18) e até mesmo Sabá (v. 28).

Não há nenhuma razão aparente para justificar a ideia de que Gênesis 11.1-9 antecedeu cronologicamente o surgimento de todas essas nações lis-

¹⁸ WALTKE, *Gênesis*, p. 198.

¹⁹ HARRISON, *Introduction*, p. 559.

²⁰ *Ibid.*

tadas. Como veremos mais adiante, o projeto de Babel aconteceu em algum momento durante o período em que os povos foram surgindo após o Dilúvio e seu objetivo foi ir contra o povoamento e a diversidade dos povos em sua variedade de línguas e culturas.

4. PRIMEIRA MOTIVAÇÃO: TORNEMOS CÉLEBRE O NOSSO NOME

Se a criação existe para glorificar a Deus, os construtores da torre queriam exaltar o seu próprio nome. Na raiz da revolta em Babel estava o aspecto doxológico. A idolatria e a auto-exaltação dão o tom da primeira motivação dos construtores da grande torre que alcançaria os céus como que invadindo a habitação divina. Como consequência da queda, “vemos uma sociedade humana que perdeu sua teocentricidade”.²¹

O ódio ao anonimato leva homens aos feitos heroicos de valor ou longas horas de labor; ou os persuade a atos espetaculares de vergonha ou ganhos próprios inescrupulosos. Em outras palavras, tentam dar honra e glória a si mesmos, as quais pertencem propriamente ao nome de Deus.²²

Tornar o nome célebre também trazia implicações militares. Assim como os nefilins foram “valentes, varões de renome, na antiguidade” (Gn 6.4), marcados pela violência e guerra, os construtores de Babel não queriam o reconhecimento apenas como exímios construtores, mas como conquistadores temidos. Os assírios foram os que melhor utilizaram tal fama nas campanhas militares. Conhecidos pela crueldade com que trataram seus derrotados, eles esfolavam vivos os nobres, decapitavam tropas inimigas inteiras e queimavam suas cidades. Quando a fama e o nome violento precediam as batalhas, havia ali uma vantagem antecipada de baixar a moral das tropas inimigas. A violência e a dominação sem precedentes de Babel faria com que não houvesse “restrição para tudo que intentam fazer” (v. 6).

A história de Babel em Gênesis 11.1-9 é uma descrição mais detalhada de Gênesis 10.8-10:

Cuxe gerou a Ninrode, o qual começou a ser poderoso na terra. Foi valente caçador diante do SENHOR; daí dizer-se: Como Ninrode, poderoso caçador diante do SENHOR. O princípio do seu reino foi Babel, Ereque, Acade e Calné, na terra de Sinear”.

²¹ DUMBRELL, William J. *The search for order: biblical eschatology in focus*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001, p. 33.

²² RICHARDSON, Alan. *Genesis 1-11: the creation stories and the modern world view*. London: SCM Press, 1966, p. 128.

A menção de Babel na planície na terra de Sinear (Gn 11.2) é a indicação do mesmo ponto geográfico onde Ninrode estabelece o seu domínio. Quatro cidades se uniriam então para um ousado projeto do maior zigurate já construído, unificando povos e inaugurando o primeiro grande império da Terra. Ainda outra indicação de que a história da torre de Babel estaria dentro dos acontecimentos de Gênesis 10, Pelegue (“divisão”) é nomeado por causa de um acontecimento marcante: “porquanto em seus dias se repartiu a terra” (Gn 10.25). A padrão que vemos em Gênesis 11, detalhando algo que aconteceu no capítulo anterior, é consistente com o que vemos em Gênesis 1 e 2.

Nimrode exemplifica os ideais dos heróis da Mesopotâmia, particularmente de seus reis, como guerreiro, construtor de cidade e caçador... O nome Nimrode não é explicado aqui, mas pode ser traduzido como: “nós iremos nos rebelar”, uma apta caracterização da motivação dos construtores de Babel.²³

O aparecimento das primeiras grandes civilizações urbanas se dá em torno de 3500 a.C. Antes deste período, pequenas cidades que não podem ser consideradas mais do que assentamentos eram os típicos conglomerados na Mesopotâmia.²⁴ Tal datação é consistente com o período em que os “tijolos queimados” foram utilizados.

5. SEGUNDA MOTIVAÇÃO: NÃO SEJAMOS ESPALHADOS

Se a primeira motivação era antidoxológica, a segunda é antimissional. Ao desobedecer o mandato de se espalhar e encher a terra (Gn 1.28; 9.1), os construtores de Babel buscavam muito mais do que a mera segurança e estabilidade. Eles queriam se tornar um grande império para conquistar os demais povos e implementar uma agenda homogeneizadora.

Medo do deserto desconhecido, de lugares e faces estranhas, e incertezas quanto ao futuro impelem um povo andarilho para um centro onde eles se organizam para construir uma cidade ou criar uma civilização. Eventualmente eles se voltam para um tirano, como Nimrode.²⁵

Na arqueologia, “a menção de uma língua universal vem do épico sumério *Enmerkar e o Senhor de Aratta*... nesse texto realmente se aguarda a chegada de um tempo quando toda a humanidade irá falar uma só língua, o sumério”.²⁶ Essa menção em materiais extrabíblicos indica o desejo ambicioso dos sumérios de unificar e homogeneizar as línguas existentes para impor uma dominação

²³ WENHAM, *Genesis*, p. 300.

²⁴ SELLY, *The Date of the Tower of Babel*, p. 16.

²⁵ ANDERSON, *Unity and diversity*, p. 75.

²⁶ WENHAM, *Genesis*, p. 293.

político-cultural sobre os povos ao seu redor num claro projeto de império. Essa prática foi comumente utilizada ao longo da história por grandes impérios em seu processo de expansão territorial e dominação através de uma visão de superioridade cultural. A expansão do império babilônico os levou a arrancar o nome dos seus conquistados, mudando, por exemplo, Daniel para Beltessazar (Dn 1.7). O movimento de helenização e o ideal de superioridade ariana no nazismo foram formas dessa imposição. No imperialismo japonês os conquistados não poderiam estudar em sua língua materna e uma geração inteira foi forçada a aprender a língua japonesa. Esses são alguns exemplos de tentativas de genocídio cultural.

Ao completarem a obra da grande torre zigurate, eles unificariam muitos povos ao redor da imponente fonte de fertilidade e energia vital dos deuses para levarem a cabo o projeto de império. A construção da torre não poderia levar a vida toda diante dessa agenda mais importante. Os povos e as nações da terra sucumbiriam diante da superioridade cultural de um povo capaz de erigir uma torre que alcançava os céus. Contudo, a recusa dos habitantes de Babel de se espalharem e encherem a terra (Gn 1.28; 9.1) traria consequências terríveis não só para eles, mas também para o resto de toda a humanidade.

6. A DIVERSIDADE COMO BÊNÇÃO

Uma teologia que afirma o surgimento das nações, povos e línguas como maldição e como consequência do juízo divino é no mínimo problemática. A diversidade na Bíblia nunca é vista de forma negativa, mas como o reflexo da grandiosidade do Criador que reflete a sua essência trinitária (um e três) na humanidade em seu aspecto universal e ao mesmo tempo multifacetado. Unidade e diversidade, uno e múltiplo, são atributos do Criador e dadas aos seres humanos.

No princípio Deus produz grande diversidade em sua criação, como se pode ver desde a história da criação com a qual a Bíblia começa; sua bênção criativa, renovada depois do Dilúvio, resulta em pluralidade étnica (Gn 10). Mais à frente, retratos escatológicos da consumação dos propósitos de Deus não visualizam uma humanidade homogênea, mas uma humanidade unida em diversidade. De acordo com a visão de Isaías dos últimos dias (Is 2.1-4), quando os povos se juntam em procissão a Sião, a cidade por excelência, eles virão como nações com suas respectivas identidades étnicas.²⁷

Também nesse ponto se faz questionável a tese de que no Pentecostes houve a reversão da maldição de Babel. A correspondência absoluta entre os dois eventos contemplaria o desaparecimento das diversas línguas para o re-

²⁷ ANDERSON, Unity and diversity, p. 71.

torno de uma só, ou seja, os discípulos não falariam em outras línguas, mas os povos da terra reunidos ali em Jerusalém passariam a falar uma única língua.

Diversidade não é uma condenação. Há muito Calvino percebeu essa verdade comentando sobre Gênesis 11.8: “Os homens foram já espalhados por toda parte; e isso não deve ser considerado uma punição, antes resultou da bênção e graça de Deus”.²⁸ O surgimento de novas línguas e culturas se dá por um processo natural através basicamente de dois agentes: tempo e isolamento.

As línguas crescem e mudam com o tempo quando as pessoas mudam sua maneira de viver, desenvolvem novas tecnologias e invenções, novos agrupamentos sociais e atividades... As línguas surgem e se desenvolvem dentro da atividade cultural formativa humana.²⁹

A extravagante riqueza na diversidade da criação, suas cores, cheiros, estruturas e a infinita possibilidade de recombinações genéticas apontam para a bênção da heterogeneidade. Plantas e animais sem diversidade genética são muito mais susceptíveis a doenças e pragas que podem causar sua extinção. Um dos eventos mais humilhantes para a propaganda nazista de superioridade da raça ariana foram as quatro medalhas de ouro do atleta negro americano Jesse Owens nos 100m, 200m, revezamento 4x100m e no salto em distância nas Olimpíadas de Berlim em 1936. Na ocasião de sua morte, o presidente americano Jimmy Carter em suas condolências oficiais disse: “Talvez nenhum outro atleta em todo o mundo, em todos os tempos, tenha simbolizado melhor a luta humana contra a tirania, a miséria e o racismo”.³⁰

Atualmente estima-se que existam cerca de 17 mil grupos étnicos no mundo, cada um com sua cultura e língua própria, e apenas no Brasil temos 311 etnias. Por meio desses dois fatores, tempo e isolamento, novas etnias foram surgindo de forma orgânica até que chegássemos ao quadro atual. A explicação para tamanha variedade está na centelha criativa de Deus implantada na humanidade por meio da *imago dei*. Em outras palavras, o potencial criativo para novas línguas e culturas está nas pessoas porque elas refletem a natureza e atributos do Deus triúno. Mas o ser humano em seu estado caído olha para a diversidade com desconfiança, estranhamento e como uma ameaça.

O narrador simplesmente retrata aquela dimensão da vida que permeia todos os conflitos humanos: medo de dispersão geográfica, medo da diversidade linguística e étnica, medo das diferentes raças, religiões e costumes. Há algo muito humano, então, nesse retrato de pessoas que, com orgulho e ansiedade, tentam preservar uma unidade primitiva. Entretanto, a intenção de assegurar tal

²⁸ CALVINO, *Genesis*, p. 332.

²⁹ GOUSMETT, *The confusion of language*, p. 49.

³⁰ Acervo do jornal *O Globo*. Rio de Janeiro, 6 de setembro de 2013. Caderno “Mundo”.

unidade no passado colidiu com os propósitos de Deus, que atua para dispersá-los do seu centro.³¹

Babel é o retrato dos seres humanos que encontram conforto e sentido no racismo, preconceito, xenofobia, segregação e senso de superioridade, que justificaram, por exemplo, o *apartheid*, a escravidão dos negros africanos e caricaturaram povos inteiros como terroristas.

Essa liberdade criativa é ao mesmo tempo a grandiosidade e a miséria do homem. Por um lado, isso possibilita aos seres humanos superarem suas limitações no seu ambiente e com esforço cooperativo e engenhosidade tecnológica constroem uma cidade que lhes dá unidade e proteção. Existe segurança para pessoas que são de um tipo, que falam uma só língua, moram num centro e compartilham um só objetivo. Por outro lado, sua vontade de grandiosidade, que reflete sua ansiedade, produz uma assertividade de poder que se coloca no caminho do juízo do Deus, cujo propósito criativo inclui riqueza, variedade e proliferação.³²

7. A DISPERSÃO COMO PRESERVAÇÃO

Jesus disse: “Ide e fazei discípulos”; Deus fala a Adão e a Noé: “enchei a terra”; os descendentes de Adão da linhagem de Sete “andavam com Deus” (Gn 5.24) e Abraão deveria sair da sua terra e da casa de seu pai (Gn 12.1). Mesmo antes da queda Deus disse para o homem deixar pai e mãe ao se unir à sua esposa (Gn 2.24) com a finalidade de encher a terra e espalhar a glória de Deus. Por outro lado, a tendência antimissional brota nos descendentes de Caim, que se recusam a se espalhar e constroem a primeira cidade, justamente como os construtores de Babel. A saída, o deixar, o cruzar fronteiras e oceanos é parte fundamental da missão:

O movimento espacial ou geográfico na narrativa bíblica corre de um lugar para todos os lugares, de um centro para o periférico, de Jerusalém até os confins da terra. Esse também é o movimento divino no seu propósito salvífico a partir de sua presença particular no Templo no meio do seu próprio povo para a vinda do seu reino universal. A igreja encontra sua identidade também dentro do seu movimento geográfico. Espacialmente, então, missão é o movimento contínuo para novos horizontes.³³

A dispersão e o espalhar podem ser sempre dolorosos, mas na Bíblia são preâmbulos para mudanças e bênçãos posteriores. Quando o povo de Israel

³¹ ANDERSON, Unity and diversity, p. 79.

³² Ibid., p. 80.

³³ BAUCKHAM, Richard. *Bible and Mission: Christian witness in a postmodern world*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003, p. 14.

“encheu a terra deles” (Ex 1.7) uma perseguição se levantou, ocasionando o Êxodo do povo e sua entrada posterior na terra prometida. A destruição de Jerusalém, o exílio e a dispersão produziram crentes como Daniel e seus amigos, Ester, Neemias e outros que influenciaram profundamente impérios inteiros. Aqueles que estavam na diáspora fizeram muitos prosélitos judeus em todo o mundo através das sinagogas. “Ezequiel frequentemente fala da dispersão dos povos como prelúdio para uma posterior unificação da terra (11.16-21; 12.15; 20.33-38)”.³⁴ A morte de Estêvão e a perseguição contra a igreja fazem com que o evangelho seja pregado aos gentios e samaritanos fora de Jerusalém e da Judeia. Sofonias fala dos adoradores do Senhor dispersos pelo mundo:

Então, darei lábios puros aos povos, para que todos invoquem o nome do SENHOR e o sirvam de comum acordo. Dalém dos rios da Etiópia, os meus adoradores, que constituem a filha da minha *dispersão*, me trarão sacrifícios. Naquele dia, não te envergonharás de nenhuma das tuas obras, com que te rebelaste contra mim; então, tirarei do meio de ti os que exultam na sua soberba, e tu nunca mais te ensoberbecerás no meu santo monte (Sf 3.9-11).

O tema dispersão é proeminente em toda a seção de Gênesis: 1.28; 5.22; 9.19; 10.18; 11.4, 8, 9. A bênção de Deus consiste em ser fecundo, multiplicar e encher a terra (Gn 1.28; 9.1). A concentração de homens violentos, imorais, injustos e ambiciosos num único lugar faria com que a medida da ira do Senhor se acumulasse num curto espaço de tempo. Rapidamente a ameaça se tornaria realidade e a maldade de “todo o desígnio do seu coração” (Gn 6.6), como na época de Noé, traria um juízo, dessa vez não mais pelas águas, mas por fogo.

Quando vemos que a confusão da linguagem (*saphar*) foi o método escolhido para a dispersão, podemos concluir que a bondosa e misericordiosa mão do Senhor estava sobre os construtores. Uma epidemia generalizada com potencial de dizimar toda aquela concentração de pessoas poderia ter sido usada. Invasões e guerras poderiam trazer o projeto de Babel a uma suspensão abrupta. Um desmoronamento da torre poderia causar uma tragédia humana com perda de muitas vidas. A confusão das línguas foi o recurso menos traumático e eficaz na dispersão dos povos. Nesse ponto é difícil afirmar se a confusão consistiu na perda da *língua franca* ou na perda da unidade coesiva no propósito de todos os povos envolvidos.

A ideia dominante, então é a unidade no conselho e propósito. A confusão, portanto, consistiu na quebra dessa unidade em facções contenciosas que não podiam mais permanecer cooperando. Dizer que eles tinham “uma só maneira de falar” [*debarim*] é dizer que eles eram unânimes em seus planos.³⁵

³⁴ ANDERSON, Unity and diversity, p. 78.

³⁵ GOUSMETT, The confusion of language, p. 45.

8. BABEL COMO *PRAEPARATIO MISSIO*

Aqui em Gênesis 11 a dispersão dos construtores da torre acaba sendo uma dádiva divina porque são preservados da fragmentação e autodestruição, sendo também um importante exórdio para o que Deus estava para fazer:

Terá Deus rejeitado as nações para sempre? Essa é a pergunta penosa que nenhum leitor atento do capítulo 11 pode evitar; na verdade, pode-se dizer que nosso narrador pretendeu levantar por meio de todo o plano de sua história primordial exatamente essa questão e propô-la em toda a sua severidade. Somente depois disso o leitor está adequadamente preparado para assimilar a estranha novidade que agora segue o relato inquietante da construção da torre: a eleição e a bênção de Abraão. Estamos aqui, portanto, no ponto em que a história primordial e a história sagrada se interligam e, conseqüentemente, em um dos trechos mais importantes de todo o Antigo Testamento.³⁶

Nessa interseção entre a história da humanidade caída (Gn 3-11) e a história de um novo povo (Gn 12-50), a dispersão tinha um propósito: “em ti serão benditas todas as famílias da terra” (Gn 12.3). A missão de Abraão e seus descendentes era ir atrás de cada uma dessas nações espalhadas e preservadas. O pecado das nações reunidas em Babel é diluído na sua dispersão, dando tempo para que o povo eleito de Deus se torne “uma grande nação” (Gn 12.2) para abençoar as demais nações, ao invés de conquistá-las e subjugar-las como nos projetos de império.

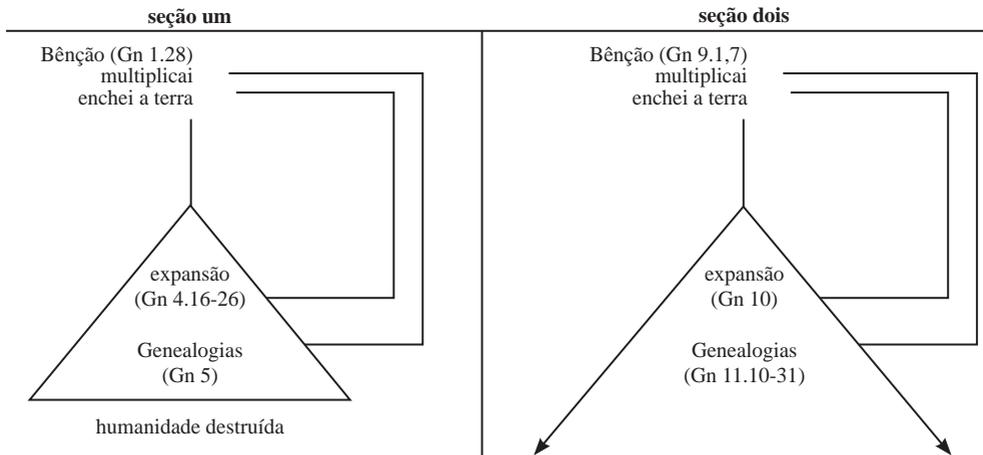
Desde que o propósito das pessoas foi fazer um nome para si mesmas e alcançar poder através da unidade, a apostasia do espírito humano traria num curto espaço de tempo a raça ao ponto de outra catástrofe como o dilúvio. Ao frustrar sua comunicação e dividi-los em nações, fica evidente que é a vontade de Deus, enquanto o pecado está presente no mundo, empregar o nacionalismo na redução do pecado.³⁷

No gráfico a seguir³⁸ podemos ver como o mandato missionário de se multiplicar e encher a terra (Gn 1.28 e 9.1, 7) serve de parâmetro para identificarmos a dupla divisão dentro de Gênesis 1-11. Na seção dois (no gráfico) a humanidade não é destruída porque os povos são espalhados para depois serem alcançados por Abraão.

³⁶ VON RAD, Gerhard. *Genesis: A Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1972, p. 153.

³⁷ ROSS, Studies in the Book of Genesis, p. 120.

³⁸ SMITH, Structure and purpose in Genesis 1-11, p. 313.



Ao ligar a narrativa dos descendentes rejeitados de Sem através de Joctã com a narrativa da torre, e ao isolar a linhagem escolhida da linhagem de Sem através de Pelegue num livro separado, o narrador identifica a primeira como estando sob o juízo da Torre de Babel e carente da salvação que virá da segunda através de seu famoso descendente, Abraão.³⁹

Até mesmo o critério usado por Deus para determinar o número de nações na terra segue um parâmetro missional: “Quando o Altíssimo distribuía as heranças às nações, quando separava os filhos dos homens uns dos outros, fixou os limites dos povos, segundo o número dos filhos de Israel” (Dt 32.8).

Não é à toa que o número das nações em Gênesis 10 é setenta. Para cada nação havia um filho de Israel responsável por ela:

E os filhos de José, que lhe nasceram no Egito, eram dois. Todas as pessoas da casa de Jacó, que vieram para o Egito, foram *setenta* (Gn 46.27). Todas as pessoas, pois, que descenderam de Jacó foram *setenta*; José, porém, estava no Egito (Êx 1.5).

A tábua das setenta nações em Gênesis 10 servia como uma lista de oração e intercessão para Israel e a narrativa da torre de Babel como uma grande preparação para as missões que Israel cumpriria ao se tornar uma grande nação (Gn 12.3) e um reino de sacerdotes (Êx 19.5-6).

ABSTRACT

The common interpretation of Gen 11:1-9 that considers the confusion of languages in the tower of Babel account the origin of languages, cultures, and peoples is put under scrutiny. People groups in their diversity were already in existence long before Babel, reflecting the richness of diversity and mul-

³⁹ WALTKE, *Gênesis*, p. 197-198.

tiplicity of the triune God. The unifying project of Babel is halted because it was heading to an opposite direction to the original mandate to humanity to “be fruitful, multiply and fill the earth.” The preservation of cultural diversity and the dilution of human sin in the spread of the people groups serve as the background for the climactic event that connects the first part of Genesis (chap. 1-11) to the rest of the book, the calling of Abraham.

KEYWORDS

Genesis; Babel; People; Languages; Diaspora; Nations; Diversity; Missions.

**A GRAÇA DOS SANTOS É O ALVORECER DA GLÓRIA:
UMA NOTA SOBRE *AFFECTION* COMO *SENSATION*
OF THE MIND EM *RELIGIOUS AFFECTIONS*
DE JONATHAN EDWARDS**

*Jonas Madureira**

“*Feriste meu coração com tua Palavra, desde então te amei*” (Agostinho de Hipona, *Confissões*, X.6,8).¹

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar uma nota explicativa acerca do sentido que Jonathan Edwards atribuiu ao termo *affection* (afecção) em sua obra *Religious Affections* (Afecções religiosas). Para tanto, primeiramente, considerar-se-á algumas questões referentes ao significado tanto coloquial quanto filosófico de *affection*. Em seguida, a partir de trechos do parágrafo 8, do tópico II, da Parte 1 de *Religious Affections*, alguns argumentos serão apresentados com a finalidade de corroborar a importância do vocabulário filosófico edwardsiano para a compreensão de *affection* como *sensation of the mind*. Por fim, para ilustrar a “afecção religiosa” como uma “paixão da alma”, o artigo terminará com uma breve, porém esclarecedora comparação de Edwards com Agostinho de Hipona.

PALAVRAS-CHAVE

Jonathan Edwards; Afecção; Sensação da mente; Órgãos sensoriais; Paixões da alma; Religião verdadeira.

* Bacharel e mestre em filosofia pela PUC-SP; doutor em filosofia pela USP com estágio sândiche na Universidade de Colônia, na Alemanha; professor de filosofia na Universidade Presbiteriana Mackenzie.

¹ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, p. 447.

INTRODUÇÃO

“Quiçá os pastores se limitassem à sua antiga ocupação de cuidar de suas ovelhas e deixassem para os filósofos a tarefa de argumentar com temperança, moderação e boas maneiras”.² Essas foram as palavras de David Hume após ler um resumo de *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*,³ entregue a ele por Hugh Blair, amigo do pastor e filósofo Thomas Reid.⁴

É estarrecedor que um filósofo como Hume, tão sofisticado e erudito, pudesse ter um preconceito com relação a pastores que se dedicam ao estudo da filosofia. É algo que causa espanto porque a história da filosofia está repleta de pastores que também eram filósofos – um dos mais ilustres e indubitáveis exemplos de pastores filósofos foi Agostinho, bispo de Hipona, que serviu no ministério pastoral por quase quarenta anos.⁵ Além de Agostinho, temos o próprio Jonathan Edwards como exemplo de pastor filósofo. Embora não tivesse lido as obras de Reid, Edwards leu com bastante interesse o *Tratado da Natureza Humana*, de Hume.⁶ Portanto, a despeito do preconceito, há, sim, pastores dedicados ao estudo sério e profissional da filosofia, e são inegáveis as suas contribuições para a fortuna do pensamento humano.

Ora, por que trouxemos à memória a questão do preconceito de Hume contra a figura do pastor filósofo? Uma das razões é que acreditamos que esse preconceito persiste ainda em nossos dias. Um exemplo explícito desse preconceito se reflete sobretudo no que chamamos de “esvaziamento do caráter

² Carta de David Hume a Hugh Blair (4 de julho de 1762). Cf. REID, Thomas. *An inquiry into the human mind on the principles of common sense – a critical edition*. Annotations, introduction and edition by Derek R. Brookes. The Edinburgh Edition of Thomas Reid. Series Editor: Knud Haakonssen. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1997, p. 257.

³ Cf. REID, Thomas. *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*. São Paulo: Vida Nova, 2013.

⁴ Para informações detalhadas sobre o ministério pastoral de Reid, cf. FRASER, Alexander Campbell. *Thomas Reid*. Edinburgh: Oliphant, 1898, p. 26-42; STEWART, Dugald. “Account of the life and writings of Thomas Reid, D. D.”. In: *Thomas Reid, Philosophical Works I/II*. Hildesheim, Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1983, p. 3-38; LEHRER, Keith. *Thomas Reid*. London, New York: Routledge, 1989, p. 1-10; HALDANE, John; READ, Stephen (Orgs.). *The philosophy of Thomas Reid: a collection of essays*. Malden, MA: Blackwell, 2003, p. 1-13.

⁵ Ora, se a história está repleta de testemunhos favoráveis à existência de pastores filósofos, então, qual seria a razão para explicar o preconceito de Hume? Talvez a razão não fosse propriamente pelo fato de Reid ser um pastor filósofo, mas, sim, porque os resultados de *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum* – fruto de vinte anos de pesquisa profunda e criteriosa de Reid – trouxeram à tona diversos problemas identificados no método e nos fundamentos epistemológicos do *Tratado da natureza humana*, de Hume.

⁶ Cf. HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2009. Sobre Edwards, Hume e Reid, ver também: MARSDEN, George M. *Jonathan Edwards: a life*. New Haven & London: Yale University Press, 2003, p. 466.

filosófico” da obra de Edwards, em especial, de sua *Religious Affections*.⁷ É aparentemente compreensível que haja, nessa obra, conteúdo de inspiração para a devoção e piedade cristãs – afinal, Edwards era um pastor. No entanto, seria um equívoco reduzir a referida obra a um manual de espiritualidade cristã. Pelo contrário, Edwards não escreveu um tratado sobre devoção cristã, mas, com devoção cristã, escreveu um tratado de filosofia. Para justificar nossa posição, recorreremos antes de tudo ao próprio vocabulário e aparato conceitual da obra edwardsiana.

Uma das tarefas mais difíceis no estudo filosófico de uma obra da envergadura de Edwards é o inevitável esclarecimento dos conceitos, sobretudo, daqueles que são fundamentais. Nesse caso, pode-se dizer com certa segurança que entender mal ou parcialmente um conceito-chave de um filósofo como Edwards é o mesmo que não entendê-lo. Portanto, faz-se necessário evitar a presunção, ainda mais se o conceito for nomeado por uma palavra amplamente usada no cotidiano. Palavras usadas no dia a dia nem sempre correspondem ao significado dessas mesmas palavras usadas por filósofos. Um exemplo típico disso é o uso de “ato” e “potência” nas obras de Aristóteles. Quem desconhece o uso aristotélico e presume que esse par de palavras possui o mesmo significado veiculado no senso comum, certamente, terá enormes problemas em compreender e explicar as teses de Aristóteles. Salvo as devidas proporções, o mesmo pode ser dito de Edwards. Se não entendermos as palavras e os conceitos filosóficos de Edwards nos termos de Edwards provavelmente presumiremos significados que o autor sequer tinha em mente.

A propósito, em *Categorias*, Aristóteles ensinou que o esclarecimento inicial dos conceitos deve ser a primeira atitude a orientar os estudos filosóficos.⁸ Isso significa que, se não definirmos de antemão o significado dos termos, menos rigorosa será nossa leitura de Edwards e, por conseguinte, mais facilmente vulnerável a equivocidades. Seguiremos o conselho de Aristóteles. Ou seja, antes de tudo, elucidaremos, na medida do possível, o sentido de *affection* como *sensation of the mind*. Para tanto, organizamos a exposição em três partes. Na primeira parte, consideraremos algumas questões referentes ao significado de *affection*. Na segunda, a partir de trechos do parágrafo 8, do tópico II, da Parte 1 de *Religious Affections*, mostraremos a importância da compreensão do vocabulário filosófico para o entendimento de *affection* como *sensation of the mind*. Por fim, encerraremos a exposição com uma breve, porém importante comparação de Edwards com Agostinho de Hipona.

⁷ Utilizaremos a tradução de *Religious affections* publicada recentemente por Edições Vida Nova, cotejando-a com a edição crítica preparada por John E. Smith em: EDWARDS, Jonathan, *Religious affections – The Works of Jonathan Edwards*. v. 2. New Haven & London: Yale University Press, 2009. As referências à edição crítica serão indicadas pela sigla WJE, volume da série e página. Na maioria dos casos, as citações da tradução portuguesa foram alteradas visando à correção de imprecisões.

⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Categorias*. Porto, Portugal: Porto Editora, 1995, p. 37 (1a1-15).

1. O SIGNIFICADO DE *AFFECTION*

Há duas dificuldades que logo se apresentam quando alguém se propõe a explicitar o significado filosófico de *affection* em *Religious Affections*. A primeira diz respeito à própria complexidade semântica da palavra *affection* em inglês. A segunda refere-se à questão da tradução de *affection* para o português e suas inevitáveis implicações também de ordem semântica. Começemos com a primeira dificuldade.

A palavra *affection*, no contexto dos estudos filosóficos da alma,⁹ tem sua origem nas traduções de um clássico da filosofia grega, a saber, o *De anima*, de Aristóteles. Logo no início do seu tratado, Aristóteles afirma:

Buscamos considerar e conhecer a natureza e substância da alma, bem como todos os seus atributos, dentre os quais uns parecem ser *afecções próprias da alma* [παθήματα τῆς ψυχῆς], enquanto outros parecem subsistir nos animais graças a ela. [402a9]¹⁰

Por que os tradutores do *De anima* escolheram traduzir παθήματα τῆς ψυχῆς por “afecções próprias da alma”? O motivo vem de longa data. A primeira informação que não podemos perder de vista diz respeito ao que Aristóteles entendia por παθήματα τῆς ψυχῆς. Em poucas palavras, podemos dizer que se trata de uma disposição da alma para receber a influência de uma impressão na mente. Na recepção medieval do *De anima*, a palavra latina que melhor captava essa nuance era *affectio*.¹¹ Justamente porque, em latim, *affectio* pode significar tanto o resultado de uma disposição da alma como um estado de ser possuído, tomado ou afetado por algo.¹² Com isso, os medievais eliminavam o equívoco causado pela redução das παθήματα τῆς ψυχῆς a um mero sentimento ou emoção na alma. A intenção era indicar que as “paixões da alma” não devem ser apenas entendidas como um sentimento ou mera disposição emocional, mas sobretudo como um resultado da *afetação* de algo ou alguém na alma.

Além disso, tanto *affection* (inglês) como “afecção” (português) devem sua etimologia à palavra latina *affectio*. Em contrapartida, tanto no inglês como

⁹ A visão da psicologia como disciplina autônoma e responsável pela ciência da alma é bem recente e reflete as disputas pelo estatuto de cientificidade da psicologia em meados do século XIX. Até então a psicologia sempre foi vista como uma disciplina filosófica, como é o caso da metafísica, da ética, da estética, da gnoseologia ou teoria do conhecimento, etc.

¹⁰ ARISTÓTELES, *De anima*, São Paulo: Editora 34, 2006, p. 45. Ver também: ARISTÓTELES, *De anima – Livros I-III (trechos)*. 2ª ed., n. 38. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002, p. 21. Tanto Maria Cacília Gomes dos Reis como Lucas Angioni traduzem παθήματα τῆς ψυχῆς por “afecções da alma”.

¹¹ Cf. ARISTOTELIS, *Opera omnia graeca et latine, cum indice nominum et rerum, volumen tertium*, Parisiis: Editoribus Firmin-Didot et Sociis, 1877, p. 431.

¹² Cf. FARIA, Ernesto. *Dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2003, p. 48; FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000, tomo I, p. 56.

no português, o uso dessas palavras, no cotidiano, não consegue alcançar o sentido usado dentro da grande tradição filosófica herdada sobretudo de Aristóteles. Aqui encontramos o cerne do problema semântico que envolve a palavra *affection* na tradução de *Religious Affections* para o português. Em geral, se traduz *affection* por “afeição” ou “afecção”. Não importa qual seja a opção escolhida, o fato é que ambas as palavras só possuem o sentido atribuído por Edwards se elas não forem entendidas meramente segundo o uso cotidiano. Portanto, é preciso compreender, antes de tudo, o uso filosófico de *affection*.

Como filósofo, Edwards conhecia profundamente os termos caros à filosofia. Ademais, é sabido que os termos caros à filosofia variam seu significado de filósofo para filósofo e que nenhum filósofo constrói seu raciocínio no vácuo, mas, sim, a partir das influências que recebe de outros filósofos. A propósito, alguns pesquisadores argumentam que Edwards recebeu considerável influência da filosofia de Locke;¹³ outros defendem que ele é, ao contrário, devedor da filosofia de Nicolas Malebranche;¹⁴ há quem diga que ele foi também influenciado pelo iluminismo escocês.¹⁵ Independente da divergência de opiniões quanto à influência filosófica de Edwards, fato é que palavras como “afecção” e “sensação” faziam parte do aparato conceitual de todos esses filósofos citados. Por isso, ainda que a influência filosófica sobre Edwards seja uma questão a ser debatida, não é disputada a questão referente ao uso edwardsiano de termos filosóficos consagrados em seu tempo. Isso torna-se ainda mais visível quando lemos a seguinte passagem de *Religious Affections*:

Há uma sensação da mente [*sensation of the mind*] que ama e se alegra, que antecede qualquer efeito sobre os humores do corpo; essa sensação da mente não depende, portanto, desses movimentos no corpo e, por isso, pode estar presente na alma sem o corpo. Sempre que se exercem o amor e a alegria há essa sensação da mente, quer esteja no corpo, quer não mais. A essa sensação interna – ou essa espécie de senso espiritual [*spiritual sense*], ou sentimento, ou movimento da alma – é que se dá o nome de *afecção* [“affection”]. Quando a alma sente isso (se é que posso dizer assim) e é assim movida, diz-se que ela está *afetada* [“affected”]; especialmente quando essa sensação e movimento interiores ocorrem em grau muito elevado, como no caso dos santos no céu. Se podemos saber algo sobre o estado celestial pelas Escrituras, é que o amor e a alegria dos santos no céu são imensuráveis, estes imprimem no coração a mais forte e mais viva sensação de inexprimível dulçor, movendo-os, animando-os

¹³ Cf. HELM, Paul. “John Locke and Jonathan Edwards: a reconsideration”. *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969), p. 51-61; HELM, Paul. “Jonathan Edwards, John Locke, and *The religious affections*”. *Jonathan Edwards Studies* 6, n. 1 (2016), p. 3-15.

¹⁴ Cf. COPAN, Paul. “Jonathan Edwards’ philosophical influences: Lockean or Malebranchean?”. *Journal of the Evangelical Theological Society* 44 (2001), p. 107-124.

¹⁵ Cf. AHLSTROM, Sydney E. “The Scottish philosophy and American theology”. *Church History* 24, n. 3 (1955), p. 257-72; VAN ANDEL, Kelly; MINKEMA, Kenneth P.; NEELE, Adriaan C. (Eds.), *Jonathan Edwards and Scotland*. Edinburgh: Dunedin Academic Press, 2011.

e envolvendo-os poderosamente, assemelhando-os a uma chama viva. Se esse amor e essa alegria não são afecções [*affections*], a palavra “afecção” [*affection*] de nada serve em nosso vocabulário.¹⁶

Como nossa exposição está circunscrita à elucidação de “afecção” [*affection*] como “sensação da mente” [*sensation of the mind*], vejamos, a seguir, como Edwards define *affection*, respeitando o uso consagrado do termo no contexto da grande tradição filosófica.

2. A COMPREENSÃO DO VOCABULÁRIO FILOSÓFICO

Acreditamos que uma leitura atenta do trecho que acabamos de ler de *Religious Affections* pode ajudar muito na compressão do conceito de “afecção religiosa”. Antes, porém, é preciso ter em mente que a grande tradição filosófica, a despeito das nuances e variações de significado de filósofo para filósofo, caracterizou a sensação como uma afecção. Desde Platão e Aristóteles, diz-se que a alma padece. Ou seja, a alma recebe impressões. Nesse sentido, os sentimentos seriam sempre resultado de uma afetação e não de uma produção da alma. A alma, portanto, não produz sentimentos. Pelo contrário, os sentimentos, como amor e alegria, ódio e tristeza, são reações de algo que moveu a alma. Isso significa que a causa das afecções da alma não é a alma. A alma apenas reage àquilo que a moveu. Nesse sentido, ela precisa sempre de um movente para vivenciar afecções.

Assim, a alma é movida pelas impressões causadas pela afecção dos sentidos, isto é, pelas impressões causadas nos órgãos sensoriais. Por exemplo, tenha-se uma rosa vermelha. A alma recebe (padece) a impressão do vermelho da rosa apreendido pelo órgão da visão. Por isso, há uma distinção entre o vermelho da rosa que está diante do observador e a sensação da rosa vermelha tal como foi vivenciada pelo observador. Em *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, Thomas Reid apresentou essa distinção, dizendo que a cor como uma qualidade dos corpos não pode ser tomada como uma sensação da mente. Em suas palavras, entende-se por cor

não uma sensação da mente, que não pode ter existência quando não é percebida, mas uma qualidade ou modificação dos corpos, que continua a mesma, seja ela vista ou não. A rosa vermelha que está diante de mim ainda é uma rosa vermelha quando fecho meus olhos, e o era à meia-noite, quando nenhum par de olhos a via. A cor permanece quando a aparência fenece: ela permanece a mesma quando a aparência se modifica. Afinal, quando vejo esta rosa vermelha através de um par de lentes verdes, a aparência muda, mas não penso que a cor da rosa se modificou.¹⁷

¹⁶ EDWARDS, Jonathan. *Afeições religiosas*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 37 [WJE 2:113-4].

¹⁷ REID, *Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum*, p. 93.

Em *Investigação sobre o Entendimento Humano*, David Hume também considerou essa importante distinção. Vejamos:

Quando refletimos sobre nossas experiências e afecções passadas, nosso pensamento atua como espelho fiel e copia corretamente os objetos, mas as cores que emprega são pálidas e sem brilho em comparação com as que revestiram nossas percepções originais. Não se requer um refinado discernimento nem grande aptidão metafísica para perceber a diferença entre elas.¹⁸

Como Hume e Reid, Edwards também pressupunha a distinção entre “sensação da mente” e “realidades corpóreas”. Entretanto, Edwards não está interessado apenas nas afecções como sensações da mente, oriundas das impressões corpóreas recebidas por meio dos órgãos sensoriais. Pelo contrário, seu interesse está num determinado tipo de afecção que parece não depender da mediação de órgão sensorial. Esse interesse é justificado pela sua ambiciosa investigação acerca da verdadeira religião. De acordo com John E. Smith, a investigação de Edwards como um todo é uma resposta à pergunta “O que é a verdadeira religião?”.¹⁹ Se Smith tem razão, então, o parágrafo 8 é de suma importância, uma vez que argumenta em prol da tese de que “é indubitável que a verdadeira religião se encontra no céu em seu mais alto grau de pureza e perfeição”.²⁰ E é tão somente por conta dessa tese que Edwards precisa defender a possibilidade da afecção religiosa como uma sensação da mente independente da mediação de órgãos sensoriais. Em suas palavras:

Não há dúvida de que no céu se encontra a religião verdadeira em seu mais alto grau de pureza e perfeição. Contudo, de acordo com a representação bíblica do estado celestial, a religião celeste consiste principalmente em amor e alegria santos e poderosos, cuja expressão são os mais fervorosos e exaltados louvores. De maneira que a religião dos santos no céu consiste nas mesmas coisas que a religião dos santos na terra, a saber: amor e alegria indizíveis e cheios de glória. Ora, seria muita tolice afirmar que a alegria e o amor imensos e infinitos dos santos não são afecções [*affections*] porque no céu eles não estão ligados à carne e ao sangue, e não têm mais os humores vitais para serem movidos com as fortes emoções da alma (mediante as leis da união entre corpo e alma). Não estamos falando das afecções do corpo, mas das afecções da alma, das quais as principais são o amor e a alegria. Quando essas afecções estão na alma, quer ainda no corpo, quer fora dele, a alma é afetada [*affected*] e movida. E quando elas estão na alma dos santos no céu com o mesmo vigor, essa alma é poderosamente afetada e movida ou, o que dá no mesmo, tem sublimes afecções.²¹

¹⁸ HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Unesp, 1999, p. 24.

¹⁹ SMITH, John E. “Editor’s Introduction”. In: WJE 2:30.

²⁰ EDWARDS, *Afeições religiosas*, p. 36 (WJE 2:113).

²¹ Ibid.

Como podemos notar, Edwards está comprometido com o seguinte raciocínio:

- (1) A verdadeira religião está no seu mais alto grau de pureza e perfeição no céu (WJE 2:113);
- (2) Grande parte da verdadeira religião consiste de “afecções da mente” (WJE 2:107);
- (3) Nos céus, onde a verdadeira religião está no seu mais alto grau de pureza e perfeição, os santos vivenciam “afecções da mente” (WJE 2:96);
- (4) Diferente dos santos na terra, a alma dos santos no céu não é movida por impressões nos órgãos sensoriais, mas tão somente pela *visio Dei* (WJE 2:114);
- (5) As afecções religiosas sentidas no corpo não são a causa, mas o efeito do movimento da alma dos santos na terra. Há, portanto, uma distinção entre afecção religiosa na alma e seus efeitos no corpo. A alma e não o corpo é o paciente de Deus; Deus é o movente (agente) e a alma o movido (paciente). O corpo inevitavelmente sofre os efeitos desse impacto porque está em união com a alma (WJE 2:113);
- (6) Portanto, no caso das afecções religiosas, a sensação da mente antecede aos possíveis efeitos no corpo. Ou seja, a afecção religiosa é a própria sensação da mente, que põe em movimento a alma sob o impacto da presença de Deus.
- (7) Assim, afecção religiosa não é fruto de uma emoção ou sentimento provocado por um movimento no corpo, mas, sim, na alma. Tal movimento da alma é, por sua vez, fruto da ação de Deus nos seus santos, seja na terra, seja no céu.

Os pressupostos de Edwards ficam ainda mais claros quando ele ironiza:

Alguém seria capaz de dizer que os santos no céu, ao olhar para a face do seu Pai e para a glória do seu Redentor, e contemplar as suas obras maravilhosas, e sobretudo ao considerar que Cristo deu sua vida por eles, ficariam com o coração inamovível e em nada seriam afetados diante de tudo aquilo que estão contemplando e apreciando?²²

Assim, embora a afecção religiosa seja resultado de um impacto na alma humana que não é mediado pelos órgãos sensoriais, o corpo pode sofrer os efeitos desse impacto na alma. Diante de tudo o que dissemos até aqui, temos então um cenário mais adequado para compreender o que Edwards queria dizer com “a graça dos santos é o alvorecer da glória”.

²² Ibid., p. 37 (WJE 2:114).

3. EDWARDS E AGOSTINHO DE HIPONA

Para Edwards, o amor não é uma mera afecção, mas a primeira e principal afecção, visto que é a fonte de todas as outras afecções. O amor é, portanto, o fundamento das afecções religiosas (cf. WJE 2:107-8). Todavia, esse amor não é produto da alma. Pelo contrário, é o resultado de um *pathos*, um padecer, uma afetação. Em outras palavras, a causa do amor na alma não é a alma, mas algo que toca a alma de forma última, que fere a alma de uma tal maneira que ela só pode responder com amor. Afecção não é, portanto, uma ação, mas uma reação ao impacto da revelação de Deus. Vejamos como Edwards descreve essa reação:

A religião do céu, por consistir sobretudo em amor e alegria santos, constituiu-se em grande medida de afecções; logo, sem dúvida, a verdadeira religião consiste amplamente em afecções. O modo de conhecer a real natureza de qualquer coisa é ir aonde é possível encontrá-la em estado de pureza e perfeição. Para conhecermos a natureza do ouro legítimo, temos de vê-lo, não como minério bruto, mas quando já estiver refinado. Para sabermos o que é a religião verdadeira, temos de ir aonde existe religião verdadeira, e nada mais senão essa religião em sua perfeição mais alta, sem nenhum defeito ou mistura. Todos quantos são verdadeiramente religiosos não são deste mundo, são estrangeiros aqui e pertencem ao céu; nasceram do alto, o céu é sua terra natal; a natureza que recebem, graças a esse nascimento celestial, também é celestial; eles recebem a unção do alto; o princípio da religião verdadeira que neles reside é a comunicação da religião do céu; *a graça dos santos é o alvorecer da glória* de Deus; e Deus os prepara para aquele mundo conformando-os a ele [itálico nosso].²³

De acordo com Edwards, a verdadeira religião é encontrada na vivência de uma realidade que toca a alma dos santos e a partir desse “toque” os santos passam a conhecer o verdadeiro Deus e a amá-lo. Nesse sentido, as afecções religiosas são o ponto de partida de uma vivência que será ainda mais poderosa quando os santos da terra estiverem nos céus.

Ora, essa maneira de conceber o conhecimento de Deus a partir das afecções religiosas aproxima Edwards de uma grande tradição que tem sua origem em Santo Agostinho. Há em Edwards um eco da noção de “ferida na alma” arrazoada pelo bispo de Hipona, no livro X das *Confissões*: “A minha consciência, Senhor, não duvida, antes tem certeza de que te amo. (...) Feriste o meu coração com tua Palavra, desde então te amei”.²⁴ Agostinho não duvida do seu amor por Deus, pois sua consciência é testemunha desse amor. O testemunho da consciência, portanto, produz uma certeza indestrutível: o amor a

²³ Ibid., p. 38 (WJE 2:114).

²⁴ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Lisboa: INCM, 2004, p. 446 (X.6.8).

Deus. Por causa dessa certeza, aquele que ama não pode sustentar um discurso de negação do amor. A ferida na alma torna o amor irresistível. No entanto, observem que essa certeza não veio de uma operação do intelecto, mas de uma afecção no coração. É o amor – e não raciocínios desapaixonados – a fonte do verdadeiro conhecimento de Deus. Nas palavras do bispo de Hipona:

O que eu amo, quando vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disso amo, quando amo o meu Deus. E, contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargia, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo quando amo o meu Deus. Quem é Deus?²⁵

Para concluir, acreditamos que a leitura de *Religious Affections* a partir da armadura conceitual da filosofia moderna e da associação com a tradição agostiniana pode oferecer recursos filosóficos mais precisos e talvez mais capazes de contribuir significativamente para o impasse entre as perspectivas de Paul Helm e Perry Miller, por exemplo.²⁶ Para Helm, há uma descontinuidade entre as afecções religiosas e todas as outras afecções humanas. Helm admite que Edwards está sob forte influência de John Locke e, por isso, entende que as afecções religiosas não têm conexão com a percepção sensorial comum. Nesse caso, as afecções religiosas seriam fruto de um “novo senso” da realidade divina, uma espécie de “sexto sentido”. Em contrapartida, Miller acredita que não é possível sustentar que Edwards negou às afecções religiosas uma capacidade além daquela mediada pela percepção sensorial. Para Miller, não há um “sexto sentido”, mas, sim, uma apreensão mais profunda da realidade.

Diante dessas possibilidades, entendemos que a interpretação mediadora de Gerald McDermott, sobre o impasse Helm-Miller, parece-nos mais plausível e defensável. Segundo McDermott, as afecções religiosas, como manifestação de um “novo senso” de realidade, devem ser constituídas de uma interação entre “experiência natural” e “experiência graciosa”. Em suas palavras e com elas encerramos a nossa nota:

²⁵ AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1973, p. 198 [X.6.8].

²⁶ Cf. HELM, Paul. “John Locke and Jonathan Edwards: a reconsideration”. *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969), p. 51-61; MILLER, Perry. “Jonathan Edwards and the sense of the heart”. *Harvard Theological Review* 41 (1948), p. 123-145.

De acordo com Miller, a experiência da conversão é fundamental para a epistemologia religiosa de Edwards. Os crentes são capazes de perceber uma santa beleza em Deus que é invisível para os não crentes, e, neste sentido, crentes e não crentes vivem em dois universos diferentes. Após a regeneração, o crente chega até a apreciar de uma maneira diferente as belezas do mundo natural. Enquanto Emerson e Schleiermacher sustentavam que uma visão mais profunda era acessível a todos os seres humanos, Edwards tornava essa visão dependente de uma operação anterior da graça divina. De acordo com Helm, no entanto, o impacto mental da graça, ou “luz divina e sobrenatural”, opera dentro e por meio das faculdades naturais do sentido, e assim a graça não destrói ou ignora a natureza, mas a aperfeiçoa. O *new sense* não é uma peculiaridade epistemológica, separada do resto da vida humana. Aqueles que se submetem à regeneração descobrem que essa experiência abre o significado de toda a experiência humana e ilumina toda a vida. Assim, o *new sense* de Edwards é uma síntese criativa das ideias puritanas e iluministas, mesclando as descontinuidades da graça com as continuidades da natureza humana. Além disso, o *new sense* tornou-se uma base confiável para Edwards julgar entre experiências graciosas e naturais em meio aos avivamentos religiosos do século XVIII.²⁷

ABSTRACT

The purpose of this essay is to contribute an explanatory note concerning the sense Jonathan Edwards ascribed to the term “affection” in his work *Religious Affections*. Initially, the author addresses some questions pertaining to both the colloquial and philosophical meaning of affection. Then, considering some excerpts from paragraph 8, topic II, in Part 1 of *Religious Affections*, he presents some arguments in order to corroborate the importance of the Edwardsean philosophical vocabulary towards the understanding of affection as “sensation of the mind”. Finally, by way of illustrating the “religious affection” as a “passion of the soul”, the essay makes a brief, though clarifying comparison of Edwards and Augustine of Hippo.

KEYWORDS

Jonathan Edwards; Affection; Sensation of the mind; Sensory organs; Passion of the soul; True religion.

²⁷ MCDERMOTT, Gerald R.; MCCLYMOND, Michael J. *The theology of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 317-318.

BEM-AVENTURADOS OS POBRES E AI DOS RICOS: LENDO LUCAS 6.20 E 24 EM CONTEXTO

*João Paulo Thomaz de Aquino**

RESUMO

O autor apresenta uma leitura de Lucas 6.20 e 24 defendendo quatro teses principais. Primeiro, que questões ligadas a posses materiais em Lucas fazem parte de um esquema teológico maior. Segundo, que os versículos acima citados são introdutórios às suas respectivas seções. Terceiro, os conceitos de “pobre” e “rico” em Lucas não podem ser interpretados exclusivamente como termos econômicos nem espirituais, mas são categorias econômico-espirituais. Finalmente, o artigo aplica essas teses convocando os leitores a permitirem que o evangelho faça uma reversão pessoal e comunitária em sua lista de valores e consequentes atitudes.

PALAVRAS-CHAVE

Evangelho de Lucas; Bem-aventuranças; Ais; Pobreza; Riqueza; Bens materiais.

INTRODUÇÃO

Bem-aventurados são vocês, os pobres, porque o Reino de Deus é de vocês (Lc 6.20).

Mas ai de vocês, os ricos, porque vocês já receberam a consolação! (Lc 6.24).

Leia os versículos acima atenta e repetidamente. À luz desses versículos, seria correto afirmar que Deus ama os pobres e odeia os ricos? Talvez isso

* Mestre em Antigo Testamento (CPAJ, 2007) e Novo Testamento (Calvin Seminary, 2009), doutor em Ministério (CPAJ, 2014) e doutorando em Novo Testamento pela Trinity International University. Professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário JMC. Editor dos websites issoegregio.com.br e yvaga.com.br.

seja exagerado. Seria, então, correto dizer pelo menos que Deus têm uma preferência pelos pobres, como o têm afirmado diversos teólogos? Aliás, quem são os pobres referidos no texto? Finalmente, qual impacto prático o ensino desses textos deve ter nas igrejas cristãs? Essas são apenas algumas entre diversas perguntas que podem ser levantadas a partir desses versículos. Embora o Sermão da Planície (Lc 6.17, 20-49) não receba na academia a mesma atenção que seu “primo” mais famoso, o Sermão da Montanha (Mt 5.1–7.29), os dois versículos que analisamos aqui têm sido alvo de diversos estudos tendo em vista a importância que as questões econômicas têm para Lucas.

E quanto ao versículo 6.24 com seu “malditos sejam os ricos”?! A maioria dos cristãos que eu conheço amaria ser rica. Os demais já são. Embora seja possível haver algum exagero nessas afirmações, o fato é que elas refletem um problema que Lucas 6.24 tem apresentado aos cristãos de todas as épocas. Por acaso Jesus odeia os ricos? Será que os ricos vão para o inferno por já terem recebido sua quota de bênçãos nesta vida, como a parábola do rico e de Lázaro parece implicar (Lc 16.19-31)? E quanto àqueles cristãos ricos que doam dinheiro para boas causas como empreendimentos missionários, combate à fome e o avanço da educação teológica? Será que o “ai” de Jesus também se aplica a eles?

Além dessas questões práticas e teológicas, quando lemos o texto cuidadosamente, outras perguntas saltam aos olhos: para quem Jesus proferiu essas palavras? Existe duplicidade de significado nesses versículos? E quanto a algumas pessoas ricas que Lucas apresenta como exemplos a serem seguidos em seu evangelho, como Zaqueu, o centurião, as mulheres que contribuíram com o sustento de Jesus e José de Arimatéia? Seriam esses também dignos do “ai” de Jesus?

Embora pequeno, o texto das bem-aventuranças e ais de Lucas oferece uma série de dificuldades, das quais apenas algumas serão aqui respondidas.¹ O objetivo deste artigo, portanto, é apresentar uma leitura de Lucas 6.20 e 24

¹ Um inventário dos problemas exegéticos desse texto poderia conter: problemas textuais; problemas da história prévia do texto: problemas sinóticos (diferença com Mateus), de fonte e de redação; problema metodológico: qual é a maneira correta de se ler os evangelhos; problemas literários: gênero, estrutura, propósito de bem-aventuranças e ais; papel do sermão da planície; problemas relacionados ao contexto cultural: qual foi a audiência do sermão de Jesus e qual era a audiência visada por Lucas? Qual é a importância das relações entre patronos e clientes? Existe algum aspecto anti-imperial nesses textos? Problemas canônicos: quais textos do Antigo Testamento são refletidos nesse texto? Quais textos do Novo Testamento tem ensino parecido ou aparentemente divergente do presente texto? Problemas teológicos: o texto ensina redenção baseada em situação econômica? Deus deseja que todos sejam pobres? Quando acontece a reversão apresentada no texto? Qual é o conceito lucano de Reino de Deus e quais são suas relações com o mesmo conceito no restante das Escrituras? Problemas semânticos: qual é a concepção lucana de pobre e rico? Problemas na história da recepção: Esse texto já foi ou tem sido usado com propósitos que visam uma perpetuação da opressão? Como esse texto tem sido interpretado e aplicado ao longo da história? Qual é a maneira correta de aplicar o ensino desse texto?

levando em consideração o papel desses versículos no ensino lucano sobre questões socioeconômicas. Quatro teses serão defendidas aqui. Primeiro, pobreza e riqueza são parte de um tema complexo mais amplo em Lucas que pode ser chamado de teologia da redenção (relacionado a assuntos diversos como o uso de Isaiás e os temas do jubileu, reversão, reino de Deus e pessoas marginalizadas em geral). Segundo, a primeira bem-aventurança e o primeiro aî são introdutórios às suas respectivas subseções. Terceiro, os conceitos de “pobre” (6.20) e “rico” (6.24) contêm em si aspectos tanto econômicos quanto espirituais. Em quarto e último lugar, defenderemos que a forma correta de aplicar pessoalmente o ensino desses textos para hoje é permitir que o evangelho faça uma reversão em nossa lista de valores pessoal e comunitária e, então, agir de acordo com esse novo conjunto de valores. Tendo em vista a complexidade do assunto e as teses que acabamos de apresentar, é evidente que esse artigo será apenas uma introdução ao assunto. Antes de defendermos os pontos acima, vejamos algo do que outros autores escreveram sobre Lucas 6.20 e 24.

1. REVISÃO DA BIBLIOGRAFIA

É um fenômeno interessante e incomum, mas alguns dos artigos que tratam de Lucas 6 são uma espécie de relato autobiográfico, narrando experiências que os escritores tiveram vivendo em meio a comunidades bem pobres.² Embora tais artigos não tenham uma estrutura acadêmica, defendendo uma tese baseados em argumentos e fontes de pesquisa, eles fazem uma defesa narrativa de que a forma correta de ler a primeira bem-aventurança é relacioná-la à pobreza literal.

O autor Gary Meadors, por outro lado, defende que os textos de Mateus e Lucas devem ser lidos como tendo o mesmo significado de “pobres de espírito”, visto que ambos os relatos contém a *ipsissima vox* de Jesus.³ Com esse pressuposto e os argumentos que mostrarei adiante, Meadors qualifica “pobre” da seguinte maneira: “Os pobres são aqueles que seguiam Jesus, assim como os discípulos, e os ricos são os líderes religiosos que oprimem aqueles que seguem a Deus”. De maneira bastante clara, ele afirma: “O pobre não é o ímpio faminto do terceiro mundo”.

² BERG, David. “Blessed are they upon God’s holy mountain”: reflections on Luke 6:17-26. *Currents in Theology and Mission* 29, n. 6, 2002, p. 452-455. TIEDE, David L. Luke 6:17-26. *Interpretation* 40, n. 1, 1986, p. 63-68.

³ MEADORS, Gary T. “The ‘poor’ in the beatitudes of Matthew and Luke”. *Grace Theological Journal* 6.2 (1985), p. 3-7. Quando se fala sobre as palavras de Jesus registradas nos evangelhos, existem suas posições representadas pelas expressões *ipsissima verba* e *ipsissima vox*. A primeira expressão resume a posição daqueles que afirmam que os evangelhos contém as palavras que Jesus disse de forma literal. Ou seja, os evangelistas relataram as palavras de Jesus como se as tivessem gravado e transcrito fielmente. A expressão *ipsissima vox*, por sua vez, afirma que os evangelistas relataram fielmente o que Jesus disse, mas tiveram liberdade de fazê-lo em suas próprias palavras.

Meadows baseia a sua interpretação em quatro argumentos principais: (1) O relato das bem-aventuranças mostra claramente que os discípulos eram a audiência primária de Jesus. (2) As bem-aventuranças de Lucas ecoam Isaías 61, onde “pobre” tem nuances mais religiosas do que econômicas. (3) Uma comparação entre Mateus e Lucas mostra que embora este provavelmente tenha registrado a *ipsissima verba* de Jesus, ambos os relatos contém a mesma *ipsissima vox Iesou*. Dessa forma, seria contrário ao ensino de ambos os textos afirmar que o fato de ser economicamente pobre resulta em ser aceito no reino de Deus. (4) Uma análise atenta do aspecto de reversão, que é exclusivo ao relato de Lucas, aponta que os fariseus deveriam ser vistos como aqueles que se opunham aos verdadeiros discípulos de Jesus que são descritos como pobres, famintos, chorosos e odiados. Meadors conclui o seu artigo afirmando que os leitores de Lucas entenderiam o “bem-aventurados os pobres” da mesma forma que os leitores de Mateus entendiam o “bem-aventurados os pobres de espírito”. O único aspecto mais socioeconômico admitido por Meadors é que é possível afirmar que o compromisso de fé dos discípulos pode gerar opressão social e econômica.⁴

Em sua grandiosa obra sobre o Sermão do Monte, Hans Dieter Betz, usando a sua respeitada crítica retórica, tenta resolver diversos dos problemas apresentados pelas bem-aventuranças de Lucas. A análise de Betz compara o Sermão do Monte e o Sermão da Planície, mas lida com os dois separadamente. Betz afirma que pretende lidar com o sermão “como uma peça de literatura mundial e não como um texto exclusivo”.⁵ Por causa da metodologia adotada em seu comentário, existe uma necessidade muito grande de determinar quem eram os ouvintes originais do sermão. Assim, enquanto, para Betz, o objetivo do Sermão do Monte é a catequização de cristãos judeus, o Sermão da Planície foi dirigido a discípulos gregos e reflete tal contexto.⁶ Para ele, o Sermão da Planície contrasta a pessoa boa e a má, as quais também são identificadas respectivamente como “o pobre” e “o rico” (p. 82).⁷ Para Betz, não é possível determinar qual versão das bem-aventuranças é mais autêntica. Quanto à audiência, ele acredita que tanto as bem-aventuranças quanto os aís “são direcionados aos discípulos para os quais o texto foi composto”.⁸

⁴ MEADORS, The “poor”, p. 3-4.

⁵ BETZ, Hans Dieter; COLLINS, Adela Yarbro. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 1.

⁶ Betz atribui o gênero retórico epítome a ambos os sermões. Ver mais em BETZ e COLLINS, *The Sermon on the Mount*, p. 70-80.

⁷ Ibid., p. 82.

⁸ Ibid., p. 152.

James W. Thompson defende uma posição diferente.⁹ Para ele, “as bem-aventuranças de Lucas são palavras de consolo e não requisitos para entrada no reino. Elas dizem respeito à missão de Jesus de proclamar boas novas aos pobres”. O foco desse articulista não é lidar com a questão social, mas com a função das bem-aventuranças de Mateus e de Lucas.

Em 2004, Carlos Calderón publicou o artigo “¿Quiénes son los pobres en Lucas 6:20?” com um ótimo resumo sobre o assunto.¹⁰ Ele propõe que existem quatro respostas principais a essa pergunta: simbólica, sócio-política, pobre por causa de Jesus e interpretação espírito-socioeconômica. Calderón explica que a leitura simbólica interpreta pobre como uma categoria que abarca todos aqueles que sofrem opressão e coloca Luke Timothy Johnson como o principal proponente dessa visão. Aqueles que defendem essa interpretação veem os pobres não como indivíduos, mas como um grupo composto pelos que sofrem rejeição por causa de Jesus.

Como representantes da interpretação sócio-política, Calderón apresenta Rinaldo Fabris, J. Dupont e Gustavo Gutiérrez. Ele afirma que esses estudiosos defendem que pobre em Lucas deve ser compreendido como a pessoa que não tem condições para suprir algumas de suas necessidades básicas. Essas pessoas são bem-aventuradas porque, como seria o caso de um bom rei do Oriente, Deus escolhe defender e amar aqueles que são mais vulneráveis. Dessa forma, o valor delas não está nelas mesmas, mas no fato de que Deus quer lhes dar o seu reino.¹¹

I. Howard Marshall, Alfred Plummer e John Nolland são apresentados entre aqueles estudiosos que entendem essa pobreza como estando relacionada à pobreza literal que os discípulos de Jesus, os doze e outros, estavam sofrendo por causa de Jesus. Esses estudiosos representam, no artigo de Calderón, a terceira maneira de entender o conceito de “pobre” no evangelho de Lucas.¹²

Finalmente, a última forma pela qual o conceito de “pobre” tem sido interpretado, de acordo com Calderón, vê o conceito como sendo tanto espiritual quanto socioeconômico. Essa interpretação harmoniza as primeiras bem-aventuranças de Mateus e de Lucas. Herman Ridderbos, Thomas Hanks, Darrell Bock e Craig Bloomberg estão entre aqueles que defendem essa última interpretação.¹³

⁹ THOMPSON, James W. “The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke”. *Restoration Quarterly* 41, n. 2 (1999), p. 114.

¹⁰ CALDERÓN, Carlos. “¿Quiénes son los pobres en Lucas 6:20?”. *Kairós* 35.2 (2004), p. 31-53.

¹¹ *Ibid.*, p. 35-39.

¹² *Ibid.*, p. 39-41.

¹³ *Ibid.*, p. 41-44.

Depois de apresentar essas linhas de interpretação e antes de sua própria proposta, Calderón fornece uma análise rápida da maioria dos textos lucanos que lidam com pobreza e conclui que essas passagens se referem a pobre no sentido material, acrescentando ainda que estes são normalmente os mais receptivos ao evangelho.¹⁴ Ao apresentar a sua interpretação de Lucas 6, Calderón conclui que “pobre” ali deve ser entendido “no sentido mais comum da palavra, ou seja, como aqueles que são totalmente carentes de bens econômicos e materiais. Sem dúvida, estes são identificados no evangelho de Lucas como pessoas que sempre reagem positivamente à mensagem do evangelho”.¹⁵ Portanto, Calderón se alinha àqueles que descreve no quarto grupo, defendendo uma interpretação espiritual-socioeconômica do termo pobre.

John L. Topel escreveu em 2001 *Children of a Compassionate God: A Theological Exegesis of Luke 6:20-49*.¹⁶ Esse livro é organizado em três partes: o contexto literário do sermão (caps. 1 e 2); exegese do Sermão da Planície (caps. 3 a 7) e a interpretação e aplicação do mesmo (cap. 8). O capítulo 3 é dedicado exclusivamente a lidar com Lucas 6.20. Scott Spencer resume de maneira muito apropriada a definição de pobre proposta por Topel sobre Lucas 6.20:

A conclusão dele é que “pobre” constitui uma classe material (não metafórica) daqueles que sofrem grave aflição financeira em uma economia agrária limitada, parcialmente por causa da exploração generalizada por parte das elites, mas também por causa da ordem de Jesus de que todos devem compartilhar livremente as suas posses. Jesus ousa chamar esses pobres de “abençoados” no reino de Deus, mas não somente porque eles podem esperar uma reversão de sorte no final da era; a abundância escatológica é revelada agora neste mundo, à medida em que o pobre recebe as riquezas de Deus intermediadas por Jesus e também se beneficia da generosidade dos discípulos ricos que respondem à vocação sacrificial de Jesus.¹⁷

O reino que o pobre recebe, na concepção de Topel, tem várias camadas. Primeiro, diz respeito à presença corpórea de Jesus, sua proclamação do jubileu e suas ações em prol dos pobres. Em segundo lugar, na teologia de Lucas-Atos, o reino é a comunidade de discípulos, os quais, no poder do Espírito Santo, seguem o exemplo dos atos de salvação de Jesus e demonstram uma disposição de dar as suas propriedades para o bem comum. Finalmente, existe um terceiro

¹⁴ Ibid., p. 49.

¹⁵ Ibid., p. 52.

¹⁶ TOPEL, L. John. *Children of a compassionate God: a theological exegesis of Luke 6:20-49*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2001.

¹⁷ SPENCER, F. Scott. Resenha de “Children of a Compassionate God”. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 65, n. 1 (jan. 2003), p. 138.

aspecto na teologia do reino de Lucas: o aspecto escatológico. Este aponta para a *parousia* de Jesus com seu julgamento apocalíptico e o farto banquete que será oferecido àqueles que outrora foram pobres discípulos dele.

Topel também lida com o problema da audiência. Para quem esse primeiro “ai” foi dirigido? Uma resposta possível é que os “ais” não eram para os discípulos, mas para as multidões.¹⁸ Nas palavras de Topel: “Se o sermão foi dirigido tanto para discípulos quanto para pessoas de fora, como está implícito em Lucas 6.17-19, é possível que os ais tenham sido direcionados mais para os de fora”.¹⁹ “Em Lucas 6.24-26, Jesus parece estar se dirigindo a discípulos que não estão vivendo os ensinamentos dele na prática e, por isso, correm o risco de perderem o seu eu religioso”.²⁰

Howard Marshall, por sua vez, afirma que embora os “ais” sejam comumente vistos como uma apóstrofe, esse provavelmente não é o caso por causa do pronome *ὁμῶν*. Ele diz:

O segundo grupo consiste daqueles que são materialmente prósperos e usufruem do favor do mundo. A expressão de lamento de Jesus pela condição deles não é dirigida contra a prosperidade em si, mas contra aqueles que usufruem tal prosperidade, estão satisfeitos com ela e não olham para outra coisa que não a satisfação dos seus próprios desejos.²¹

Assim, para Marshall, os ais, que não pertencem necessariamente a este sermão, foram proferidos para pessoas ricas (“pessoas que correm risco espiritual”), na presença delas.²² Na conclusão de seus comentários a respeito dos ais, Marshall volta à questão da audiência:

Esse dito pode ter sido proferido originalmente contra os fariseus. É possível que Lucas tivesse em vista os falsos mestres da igreja de seus próprios dias. Mas a evidência de Tiago, que conhecia os ais (Tg 4.4, 9; 5.1), sugere que eles foram direcionados aos ricos, especialmente os oponentes da igreja e também àqueles na igreja que eram atraídos por esse estilo de vida. Consequentemente, pode-se ver a razão mais profunda para o ai. É o fato de que os ricos estavam usando a sua riqueza para comprar o seu próprio conforto e não para ajudar os necessitados (cf. 16.19-31). E não somente isso, mas a atitude deles sugere que eles estavam satisfeitos com sua riqueza e não viam necessidade de assegurarem para si mesmos um tesouro no céu por meio do dar aos pobres (cf. 12.21). Esses

¹⁸ GARLAND, David E. *Luke*. ZECNT. Grand Rapids: Zondervan, 2012, p. xx.

¹⁹ TOPEL, *Children of a compassionate God*, p. 113.

²⁰ *Ibid.*, p. 114-15.

²¹ MARSHALL, I. Howard. *The Gospel of Luke*. NIGTC. Exeter, England: The Paternoster Press, 1978, p. 246.

²² *Ibid.*, p. 256.

pontos ficam mais claros a partir dos outros aís. Nada se diz sobre o destino dos ricos; é suficiente dizer-lhes que eles serão privados de qualquer bênção no futuro.²³

Topel apresenta uma resposta um pouco diferente para essa última pergunta. Ele observa que “Jesus não tem aversão por ricos; mas é por causa do amor que sente por eles que os adverte sobre o perigo que suas riquezas representam. Pois o fato simples é que em Lucas as riquezas sempre representam algo ruim, um obstáculo para o reino de Deus”. No final de sua explicação de Lucas 6.24, Topel pergunta qual é o significado de negar algo que o Antigo Testamento considera uma bênção (i.e., riquezas). Ele apresenta três respostas. Primeiro, o rico não precisa contar com Deus para prover para as suas necessidades assim como o pobre e, dessa forma, em certo sentido, sua riqueza toma o lugar de Deus em sua vida. Segundo, era comum na retórica grega definir os oponentes como ricos, acusando-os de vender sabedoria e de se aliarem a forças opressivas. Terceiro, os ricos são aqueles que coíbem os pobres de terem suas bênçãos, conforme prometidas na primeira bem-aventurança de Lucas, portanto, eles impedem a concretização do jubileu do reino anunciada por Jesus.²⁴

Darrell Bock, por sua vez, adverte:

Mas é importante lembrar que o paralelismo com o pobre de 6.20, mostra que existe uma outra generalização presente... O que é condenado é um foco mal dirigido que se concentra nesta vida e em suas posses sem preocupação pelos desejos de Deus e do próximo. O perigo de sucumbir às coisas que somente tem valor temporal é muito real e enganoso.²⁵

John Carol, outro estudioso que analisa nosso texto, parece focar na reversão do reino como abrangendo somente questões socioeconômicas e lê na primeira bem-aventurança e no primeiro ai realidades escatológicas que já se fazem e estarão ainda mais presentes em uma futura “transformação de circunstâncias”.²⁶

À luz dessa revisão de literatura é possível dizer que o significado preciso de Lucas 6.20 e 24 ainda está aberto ao debate. Atualmente existe discordância a respeito de diversos aspectos do texto. Algumas dessas diferenças são fun-

²³ Ibid.

²⁴ TOPEL, *Children of a compassionate God*, p. 116.

²⁵ BOCK, Darrell L. *Luke 1.1–9.50*. Grand Rapids, MI: Baker, 1994, p. 583.

²⁶ CARROLL, John T. *Luke: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2012, p. 150. “Ainda assim, aqueles que não têm recursos próprios, nenhum status social e nenhuma vantagem econômica que dele resulta, e que só podem depender da provisão graciosa de Deus – tais pessoas já habitam um novo mundo. Elas são abençoadas (por Deus) muito embora permaneçam empobrecidas”.

damentais, como a definição de pobre e rico, e outras mais periféricas. Sem desprezar os estudiosos citados, mas usando-os juntamente com outros em nossa pesquisa, o presente artigo visa a apresentar uma proposta de leitura desses dois versículos que leve em consideração o contexto maior do evangelho de Lucas, bem como apresentar uma proposta de práxis cristã informada por esse texto.

2. ANÁLISE DE LUCAS 6.20 E 24

Estrutura de Lucas 6.20-26 (texto da NA28)			
b1	Καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν,	ai	Πλήν
b1	Μακάριοι οἱ πτωχοί, ²⁷	a1	οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις,
b2	ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.	a2	ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.
b3	μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν ,	a3	οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν ,
b4	ὅτι χορτασθήσεσθε.	a4	ὅτι πεινάσετε.
b5	μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν ,	a5	οὐαὶ, οἱ γελῶντες νῦν ,
b6	ὅτι γελάσετε.	a6	ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.
b7	μακάριοί ἐστε	a7	οὐαὶ
b8	ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι	a8	ὅταν ὑμᾶς καλῶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι·
b9	καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·	a9	
b10	χάριτε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε,	a10	
b11	ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ·	a11	
b12	κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.	a12	κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

²⁷ É interessante observar que tanto a ARA quanto a NVI inserem um pronome de segunda pessoa do plural que não se encontra no texto da NA28.

Estrutura de Lucas 6.20-26 (texto da ARA)			
bi	Então, olhando ele para os seus discípulos, disse-lhes:	ai	Mas
b1	Bem-aventurados vós, os pobres,	a1	ai de vós, os ricos!
b2	porque vosso é o reino de Deus.	a2	Porque tendes a vossa consolação.
b3	Bem-aventurados vós, os que agora tendes fome,	a3	Ai de vós, os que estais agora fartos!
b4	porque sereis fartos.	a4	Porque vireis a ter fome.
b5	Bem-aventurados vós, os que agora chorais,	a5	Ai de vós, os que agora rides!
b6	porque haveis de rir.	a6	Porque haveis de lamentar e chorar.
b7	Bem-aventurados sois	a7	Ai de vós
b8	quando os homens vos odiarem	a8	quando todos vos louvarem!
b9	e quando vos expulsarem da sua companhia, vos injuriarem e rejeitarem o vosso nome como indigno, por causa do Filho do Homem.	a9	
b10	Regozijai-vos naquele dia e exultai,	a10	
b11	porque grande é o vosso galardão no céu;	a11	
b12	pois dessa forma procederam seus pais com os profetas.	a12	Porque assim procederam seus pais com os falsos profetas.

Lucas 6.20-26 tem uma estrutura bem elaborada, “claramente simétrica”.²⁸ As bem-aventuranças e os ais são perfeitamente espelhados, com exceção das linhas 9 a 11, formando, assim, um paralelismo antitético.²⁹ O texto apresenta quatro bem-aventuranças e quatro ais. A primeira bem-aventurança e o primeiro ai são introdutórios e os últimos, conclusivos.³⁰ É possível afirmar o papel introdutório das primeiras linhas visto que as atribuições não são limitadas

²⁸ CRADDOCK, Fred B. *Luke*. Louisville, KY: John Knox Press, 1990, p. 87.

²⁹ STEIN, Robert H. *The Method and Message of Jesus' Teachings*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994, p. 28.

³⁰ Sobre o caráter introdutório do primeiro par, ver: TOPEL, *Children of a compassionate God*, p. 60; YANG, S-A. “Sermon on the Mount/Plain”. In: GREEN, Joel B. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013, p. 853.

por tempo, como as demais o são, ou seja, não se vê *vũv* (agora) nem *õtav* (quando) no texto grego. Portanto, se Lucas 6.20-26 é o *exordium* (introdução) do Sermão da Planície, a primeira bem-aventurança e o primeiro ai são o *exordium* de suas respectivas seções. Johnson provavelmente está certo quando afirma que as bem-aventuranças e ais dois e três lidam com as condições presentes de necessidade ou conforto que serão transformadas no futuro e os das pontas (primeiro e quarto) descrevem realidades presentes transformadas pela perspectiva do reino.³¹

A importância prática de ver a primeira bem-aventurança como introdutória é que o seu conteúdo não pode ser interpretado sozinho, mas tem quem ser interpretado juntamente com as demais bem-aventuranças do texto, incluindo a quarta, bem como com o resto do Sermão da Planície.³²

Como é possível verificar na tabela acima (ver as palavras em negrito), tanto nas bem-aventuranças quanto nos ais dois e três encontramos a palavra *vũv* (agora) e na quarta bem-aventurança e no quarto ai encontramos *õtav* (quando). Isso indica que essas linhas estão desenvolvendo aquilo que foi dito na primeira bem-aventurança e no primeiro ai. É evidente que a quarta estrofe quebra o padrão anterior bem como o paralelismo. Mas essa quebra não é completa. Ainda é possível ver um paralelo se deixarmos as linhas 9-11 de fora.

Essa quebra de padrão aponta para o fato de que as linhas 9 a 11 estão sendo enfatizadas. Ou seja, Lucas quis chamar a atenção para

Bem-aventurados sois quando os homens vos odiarem e quando vos expulsarem da sua companhia, vos injuriarem e rejeitarem o vosso nome como indigno, por causa do Filho do Homem. Regozijai-vos naquele dia e exultai, porque grande é o vosso galardão no céu.

Esse é um argumento extraído a partir da estrutura do texto e mostra que toda a seção deve ser compreendida à luz do fato de que os sofrimentos ali abordados são “por causa do Filho do Homem”.

Tannehill interpreta essas evidências de maneira bastante diversa. Ele afirma que por causa da forma semelhante, as três primeiras bem-aventuranças devem ser interpretadas em conjunto e a última “fica de fora” por causa de suas características diferentes. Assim, ele interpreta “pobre” como sendo exclusivamente o economicamente necessitado, sem nenhuma conexão com o Filho do Homem.³³ Isso somente é possível se o leitor despreza o relato como o encontramos no evangelho e foca em uma “versão anterior virtual” das bem-

³¹ JOHNSON, Luke Timothy; HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Luke*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991, p. 111.

³² HAYS, C. M. “Rich and Poor”. In: GREEN, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 807.

³³ TANNEHILL, Robert C. *Luke*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996, p. 115.

-aventuranças que exclui a quarta. Por convicção teológica da inspiração das Escrituras, nós tratamos o texto da Escritura como ele se nos apresenta.

Se por um lado não podemos mudar o texto incluindo em “por causa do Filho do Homem” a pobreza, a fome e o choro, à luz da estrutura do texto não se pode desprezar essa interpretação. Assim, a partir da estrutura espelhada é possível afirmar que todas as demais bem-aventuranças e aís, especialmente a quarta bem-aventurança, devem informar a interpretação da primeira bem-aventurança e do primeiro ai.

Quando estudamos os sinóticos é importante dedicar tempo para comparar as versões dos textos nos diferentes autores a fim de aprender a ênfase particular de cada um. Assim, comparemos a bem-aventurança de Lucas com a de Mateus. Nosso objetivo ao fazer essa comparação não é lidar com as fontes primitivas dos textos, mas usar o texto de Mateus como base para entender as peculiaridades do texto lucano. Conquanto existam estudiosos que pensam que o Sermão da Montanha e o Sermão da Planície sejam diferentes sermões, a maioria dos estudiosos concorda que eles representam versões diferentes do mesmo sermão.³⁴

As diferenças entre os dois relatos são mais ou menos conhecidas:³⁵ (1) Lucas apresenta quatro bem-aventuranças em vez das oito de Mateus. (2) Dentre as bem-aventuranças de Lucas, há aquelas que são vinculadas ao momento histórico “os que agora tendes fome / os que agora chorais”. (3) Enquanto Mateus usa a terceira pessoa do plural, Lucas narra as palavras de Jesus na segunda pessoa do plural. (4) Na versão de Lucas, logo depois das bem-aventuranças, encontramos os aís, omitidos na versão do Sermão da Montanha. Esse último aspecto é comumente visto como uma forma de Lucas incluir o tema da reversão, o qual é muito importante em seu evangelho.³⁶

Betz afirma que uma das principais diferenças entre esses dois sermões, que aparece nas bem-aventuranças, é que o Sermão da Planície não apresenta o tema dos dois caminhos, apresentando, em vez disso, dois tipos de pessoas.³⁷

³⁴ Entre aqueles que consideram como sermões diferentes destaque: HUGHES, R. Kent. *Luke: That You May Know the Truth*. Wheaton, IL: Crossway Books, 1998, p. 220; MORRIS, Leon. *Luke: An Introduction and Commentary*. Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1988, p. 138-39. Margaret Ralph afirma que para ela a solução para as discrepâncias entre os sermões está no fato de que “aquela tradição oral não reivindica precisão no contexto social. O que Jesus disse era transmitido de forma separada do onde ele estava quando proferiu tais palavras”. RALPH, Margaret Nutting. *And God Said What?: An Introduction to Biblical Literary Forms for Bible Lovers*. New York: Paulist Press, 1986, p. 16.

³⁵ Veja uma tabela comparando os dois sermões em WITHERINGTON, Ben. *The Indelible Image: The Theological and Ethical Thought World of the New Testament*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009, p. 703. Para possíveis alterações literárias que Lucas fez no contexto do sermão, ver CRADDOCK, Luke, p. 86.

³⁶ MEADORS, Gary T. “The ‘poor’ in the beatitudes of Matthew and Luke”. *Grace Theological Journal* 6.2 (1985), p. 6-14.

³⁷ BETZ, *The Sermon on the Mount*, p. 571.

Joel Green afirma que as principais diferenças são a adição dos ais e a mudança de terceira para segunda pessoa e afirma que a primeira mudança “significa que as bem-aventuranças de Lucas participam de uma ênfase lucana mais ampla na salvação como uma reversão” e a segunda mudança aponta para o fato de que Jesus dá oportunidade ou ouvinte (leitor) de se identificar tanto com o pobre como com o rico. Ao mesmo tempo, como isso aponta para um *modus vivendi*, “as bênçãos e os ais em Lucas 6 são mais atributivos do que prescritivos... eles comunicam como as coisas já são por causa do advento de Jesus”.³⁸ Osborne afirma que a principal diferença é que “as bem-aventuranças de Mateus se tornam um chamado à justiça radical, enquanto as de Lucas são um ensaio sobre preocupação social”.³⁹ O fato é que ao compararmos os textos vemos que o texto de Lucas se adequa muito bem às ênfases mais importantes do seu evangelho.

Bem-aventuranças e ais são fórmulas literárias comuns, que pertencem a uma forma que Mullins chama de *ascription* (atribuição).⁴⁰ As “ascripções” são comuns tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, especialmente na literatura de sabedoria, e também eram comuns no mundo helenístico. O Novo Testamento adapta a fórmula da bem-aventurança (também chamada de macarismo).⁴¹ A forma é: prótase (μακάριος + sujeito) + apódase (cláusula ὅτι, introduzindo a razão da bem-aventurança).⁴² A ausência de um verbo dá uma espécie de valor axiomático à afirmação.

O dicionário BDAG define μακάριος como “favorecido, abençoado, sortudo, feliz e privilegiado”. A palavra aponta para “seres humanos como recipientes abençoados de um favor divino”.⁴³ Toppel corretamente afirma que as bem-aventuranças em Mateus têm uma motivação escatológica, diferente daquelas de Mateus, que são mais tradicionais no sentido de que pronunciam um estado de bênção em vez de preverem tal estado.⁴⁴ Nas palavras de van

³⁸ GREEN, Joel B. “Joy”. In: GREEN, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 449.

³⁹ OSBORNE, Grant R. “Luke: Theologian of Social Concern”. *Trinity Journal*, v. 7, n. 2 (1978), p. 135-148, 136.

⁴⁰ MULLINS, Terrence Y. “Ascription as Literary Form”. *NTS* 19 (1973), p. 192-205.

⁴¹ STRECKER, G. “μακάριος”. In: BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990, p. 378.

⁴² AUNE, David Edward. *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian Literature and Rhetoric*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2003, p. 76. Ele também diz: “Conquanto as bem-aventuranças tenham sido quase que totalmente preservadas em contextos literários, elas ainda assim são utilizadas de pelo menos três maneiras: em contextos da aclamação pública, em contextos litúrgicos e em contextos didáticos”.

⁴³ BDAG (Greek-English Lexicon of the New Testament), p. 611.

⁴⁴ TOPEL, *Children of a compassionate God*, p. 63-68. Strecker também entende que, por causa do tema escatológico, essas bem-aventuranças “tem uma orientação primariamente voltada a consolo”. STRECKER, “μακάριος”. In: BALZ e SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, p. 377.

Hern: “As bem-aventuranças, dessa forma, são promessas escatológicas de bênçãos, bênçãos que, assim como o próprio reino, são tanto presentes quanto futuras”.⁴⁵ Günter Bornkham atribui mais peso à forma e afirma que as bem-aventuranças de Jesus, em vez de um dito de sabedoria são “as palavras de um profeta”, “convites e uma promessa”.⁴⁶

Ben Witherington III, por outro lado, discorda de virtualmente todos os estudiosos quanto a isso. Ele afirma que Lucas, embora estivesse consciente do sabor escatológico do seu material, escolheu desenfatar a escatologia em sua versão do sermão. Além disso, para Witherington, as bem-aventuranças deveriam ser entendidas simplesmente como expressões corriqueiras como “que bom” ou “parabéns”. Mas se levarmos em consideração o evangelho como um todo e a herança veterotestamentária que ele mostra, não é possível entender a expressão de maneira tão sem importância ou ignorar o seu caráter escatológico. Voltarei a este ponto mais à frente.

Thompson afirma que um contexto do Antigo Testamento para as bem-aventuranças e ais são as bênçãos e maldições de Deuteronômio 27 e 28.⁴⁷ Se o foco é o conteúdo, ele está correto e pode-se juntar outros textos do Antigo Testamento que opõem o justo ao ímpio, ainda que Deuteronômio 27 e 28 sejam fundamentais. As palavras usadas na LXX em Deuteronômio 27 e 28, no entanto, são εὐλογημένος (בְּרֵךְ, bendito) e ἐπικατάρατος (רָעָה, maldito). Esse é o caso também com a maioria dos outros textos apresentados como paralelos do nosso texto.⁴⁸

Existe, no entanto, um texto mais parecido em forma com o nosso: Eclesiastes 10.16-17. Na LXX lemos: “16 οὐαί [ἴ] σοι, πόλις, ἥς ὁ βασιλεύς σου νεώτερος καὶ οἱ ἄρχοντές σου ἐν πρωΐα ἐσθίουσιν, 17 μακαρία [ἰ] σύ, γῆ, ἥς ὁ βασιλεύς σου υἱὸς ἐλευθέρων καὶ οἱ ἄρχοντές σου πρὸς καιρὸν φάγονται ἐν δυνάμει καὶ οὐκ αἰσχυρθῆσονται” (Ai de ti, ó terra, quando o seu rei é uma criança, e seus príncipes fazem festa pela manhã! *Bem-aventurada és, ó terra, quando o seu rei é um filho da nobreza e seu príncipe faz festa no tempo apropriado, para força e não para embriaguez*). Assim como acontece em nosso texto, esse texto de Eclesiastes também apresenta um paralelismo antitético introduzido com οὐαί e μακαρία. Temos, portanto, a mesma forma, com um assunto e contexto diferentes. Essa é a ascripção mais semelhante à de Lucas que se encontra na LXX.

⁴⁵ VAN HERN, Roger E. *The Gospels: The Third Readings*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005, p. 334.

⁴⁶ BORNKAMM, Günther. *Jesus of Nazareth*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1960, p. 75.

⁴⁷ THOMPSON, James W. “The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke”. *Restoration Quarterly* 41, n. 2 (1999), p. 109-116, 110.

⁴⁸ Alguns desses textos são: Is 3.10-11; Ec 8.12-21; Tobias 13:12, 14; 2 Enoque 52:1-5.

Thompson apresenta uma análise primorosa das bem-aventuranças no Antigo Testamento, escritos judaicos e Novo Testamento e afirma que na época em que o evangelista escreveu existiam três tipos de bem-aventurança, que ele denomina ética, afortunada e apocalíptica.⁴⁹ A primeira louva uma forma específica de vida e apresenta as suas consequências. A segunda afirma quão abençoados são aqueles que têm sido favorecidos nesta vida, tanto no aspecto econômico quanto familiar. O último tipo, a escatológica ou apocalíptica, “é a bem-aventurança que pronuncia bênçãos sobre aqueles cujas vidas não são cheias de bens e que são chamados de abençoados em meio ao contexto de sofrimento”.⁵⁰

Thompson vê as bem-aventuranças de Lucas como se adequando ao terceiro tipo e a de Mateus ao primeiro. Lucas faz isso com o objetivo de propor aos seus leitores a internalização de um modo de viver. Thompson conclui afirmando que as bem-aventuranças do terceiro evangelho apresentam esperança para um grupo social específico, “aqueles que não têm nada”.⁵¹

Betz também lida com a função dessa primeira bem-aventurança:

Esse fato pode implicar que a natureza condicional deve ser levada também para as três primeiras bem-aventuranças, indicando que os discípulos não são simplesmente identificados como pobres, aqueles que têm fome e aqueles que choram, mas que ser ou não incluído entre aquelas pessoas é uma escolha deles. Alguém pode concluir, portanto, que aquilo que à priori parece uma sentença com uma construção primitiva tem na verdade um propósito parenético.⁵²

A partir da discussão acima, podemos concluir que μακάριος em Lucas é uma palavra profética, parenética, poderosa e escatológica que afirma uma realidade axiomática com implicações para o presente e para o futuro. Isso provavelmente ficará mais claro à medida que lidarmos com o conceito de reino de Deus mais à frente.

O maior desafio para a interpretação desse texto, no entanto, é a definição de pobre. Existem duas interpretações extremadas. Uma é que πτωχοί em Lucas 6.20 refere-se exclusivamente àqueles completamente destituídos, sem nenhuma referência a alguma realidade espiritual, sendo somente uma questão econômica. A outra posição extrema do espectro é composta por aqueles que afirmam que Lucas não está falando nada sobre aspectos econômicos, mas

⁴⁹ THOMPSON, “The Background and Function of the Beatitudes in Matthew and Luke”, p. 109-116, 110-112.

⁵⁰ Ibid., p. 112

⁵¹ Ibid.

⁵² BETZ e COLLINS, *The Sermon on the mount*, p. 572. Parenético diz respeito àquilo que está ligado à parênese, exortação moral, pregação, aplicação.

apenas fazendo uma referência a pessoas piedosas, independente de elas serem pobres ou ricas no aspecto econômico; Lucas está se referindo aos mesmos pobres de espírito referidos por Mateus. Entre esses dois extremos, é possível encontrar diversos estudiosos pendendo mais para um ou outro lado.

A primeira posição extremada, pode ser ilustrada na interpretação de Justo González. Ele afirma que Lucas não “permite que nós ignoremos a pungência dessas bênçãos e ais por meio de uma espiritualização dos mesmos, como Mateus faz”. González segue interpretando “pobre” de maneira exclusivamente econômica e afirmando que para o rico a única esperança é um caminho de obediência radical.⁵³ Philip F. Esler, que escreveu um dos principais livros sobre a concepção econômica de Lucas, afirma que nas bem-aventuranças “Lucas está falando em um sentido literal e físico de destituição e fome”.⁵⁴

Quase da mesma posição, mas amplificando “pobre” de forma a abranger outros tipos de marginalização, Hughes chama a atenção para o fato de que o próprio Jesus era muito pobre e interpreta pobreza como a situação daqueles sem honra social e sem poder.⁵⁵ Green interpreta o termo dizendo que como poucas palavras ele encapsula diversas características das pessoas marginalizadas.⁵⁶

Acrescentando um pequeno componente espiritual, Johnson, também autor de alguns livros sobre pobreza e riqueza em Lucas, afirma que o significado de pobre em Lucas é “não-espiritualizado” e que a palavra se refere àqueles que são “economicamente empobrecidos”. É interessante, no entanto, que ele também acrescenta: “Mas, na narrativa de Lucas, eles também representam todos aqueles *do povo de Deus* que são marginalizados” (ênfase minha).⁵⁷

Muito próximo do outro polo, Witherington diz que

Jesus não está sugerindo, de forma masoquista, que ser pobre, faminto ou desprezado sejam coisas boas em si mesmas. Em vez disso, o sentido é que o discipulado fiel, independentemente de suas dificuldades atuais, será um dia recompensado na medida em que o Deus das reversões tornar as coisas corretas para o seu povo.⁵⁸

⁵³ GONZÁLEZ, Justo L. *Luke*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010, p. 93. Outro estudioso que também interpreta pobreza no sentido literal é CRADDOCK, *Luke*, p. 89.

⁵⁴ ESLER, Philip Francis. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 188.

⁵⁵ HUGHES, R. Kent. *Luke: That You May Know the Truth*. Wheaton, IL: Crossway Books, 1998, p. 222-23.

⁵⁶ GREEN, Joel B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 79-82.

⁵⁷ JOHNSON e HARRINGTON, *The Gospel of Luke*, p. 106.

⁵⁸ WITHERINGTON, Ben. *The Indelible Image: The Theological and Ethical Thought World of the New Testament*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009, p. 704.

Leon Morris provavelmente concordaria, quando ele escreve que, visto que Jesus estava falando com os seus próprios discípulos, pobre em Lucas 6.20 é quase a mesma coisa que piedoso, aquele que depende somente de Deus.⁵⁹ Meadors, como vimos, também pensa que pobre aqui se refira somente aos pobres de espírito.⁶⁰

Assim, com tantas divergências, ainda é justificado perguntar, afinal, quem é o pobre de Lucas 6.20?

Embora essa pergunta pareça simples, ela envolve alguns dos temas mais fundamentais de Lucas. Alguns dos assuntos que precisam ser abordados para responder a pergunta são o conceito de pobreza no Antigo Testamento, no período intertestamentário⁶¹ e no pensamento grego; a economia romana da época de Jesus⁶² e os conceitos neotestamentário e principalmente lucano de riqueza e pobreza. Ainda mais importante, considerando tudo o que o evangelho de Lucas fala sobre pobreza e riqueza, qual é a melhor maneira de se entender “pobre” em Lucas 6.20?

A primeira ocorrência de πτωχός em Lucas é muito importante. Além de ser a primeira, ela acontece em um ponto bastante estratégico: o primeiro sermão de Jesus, que os estudiosos exaustivamente chamam de programático.⁶³ A palavra acontece novamente na citação de Isaías 61.1-2 (entremeado por 58.6). Porter enfatiza a importância desse sermão baseado em Isaías, chamando-o de “discurso inaugural” de Jesus.⁶⁴ O que Jesus anuncia como profeta-rei é a

⁵⁹ MORRIS, *Luke: An Introduction and Commentary*, p. 139-140.

⁶⁰ MEADORS, “The ‘poor’ in the beatitudes of Matthew and Luke”, p. 307.

⁶¹ “Em contraste com o ‘Sacerdote Ímpio’ que se tornou rico ao tomar riquezas à força (1QpHab VIII, 3-13), os sectários se identificavam conscientemente com os ‘pobres’ e ‘humildes’ que herdariam a terra (4Q171 1-2 II, 8-11 cf. Ps 37.11; 1QHa X, 34-37). Interpretações metafóricas e literais de pobreza permeiam textos persecutórios e sectários, desafiando a bênção da prosperidade e encorajando os seguidores a mostrar sua pobreza a todos ‘os que buscam prazeres’ (4Q418 81, 18-19; cf. 1QH a XIII, 16-18; Mt 5:3; 19:21; Lk 6:20)”. PETERS, D. M. “Dead Sea Scrolls”. In: GREEN, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 170.

⁶² Por exemplo, Christopher Hays, naquele que é o tratamento mais atual e completo sobre o assunto de posses materiais em Lucas-Atos, questiona o antigo consenso de que somente 1-3% da população de Roma era constituído de pessoas ricas (πλούσιος) e classe trabalhadora (πένομαι) e os demais 97% eram pobres (πτωχός). Aquela sociedade tinha mais nuances e nem mesmo Jesus e os doze poderiam ser vistos como πτωχός no sentido de mendigos. Ele também afirma que Lucas editou muitíssimo o material de Mateus, transformando o Sermão do Monte em Sermão da Planície. HAYS, Christopher M. *Luke’s Wealth Ethics: A Study in Their Coherence and Character*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, p. 108.

⁶³ STRAUSS, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*. Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995, p. 199; GREEN, Joel B. *The Theology of the Gospel of Luke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 76.

⁶⁴ PORTER, Stanley E. *Hearing the Old Testament in the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006, p. 109.

chegada da realidade prenunciada pelo ano do jubileu.⁶⁵ Pobre em Isaías diz respeito àqueles que pertencem ao povo da aliança, que são economicamente destituídos e para os quais Deus proveria de maneira especial no ano do jubileu.

Como Lucas 6.20 se encontra entre duas ocorrências do termo pobre (4.18 e 7.22), as quais definem o ministério de Jesus em termos baseados no livro de Isaías, provavelmente seja seguro assumir que também no nosso texto Lucas está falando de pobreza econômica dentro do contexto daqueles que são parte do povo da aliança. Os demais usos do conceito de “pobre” em Lucas apontam que a palavra não é comumente utilizada para se referir a todas as pessoas marginalizadas e que o termo tem aspectos tanto econômicos quanto espirituais.

Dessa forma, “pobre” em nosso texto não é uma categoria econômica somente, mas uma categoria econômico-espiritual. Nem o aspecto econômico, nem o espiritual exaurem a significado do termo conforme utilizado por Lucas. Os pobres que são bem-aventurados são aqueles que fazem parte do povo de Deus, aqueles que não se comportam como amantes do dinheiro, aqueles que valorizam e servem Deus acima de mamom, aqueles que sofrem nesta vida por terem escolhido buscar os valores do reino. Nessa descrição não se encaixam somente os doze (onze), mas qualquer discípulo verdadeiro de Jesus. Além disso, aqueles que são impactados por tal declaração são convidados a passarem a viver debaixo desses valores, independentemente de sua condição social.

A riqueza de Lucas 6.20 é impressionante. As principais palavras desse pequeno versículo também são conceitos fundamentais do evangelho de Lucas: bem-aventurado, pobre e reino de Deus. Green apresenta uma boa introdução sobre reino no dicionário do qual é o editor. Enquanto a Torá e os Salmos apresentam o reino principalmente como algo presente, o livro de Isaías começa a focar no futuro. Essa expectativa aumenta nos escritos do judaísmo do segundo templo, que acrescentam ao conceito de reino a característica de uma intervenção escatológica e uma importante esfera ética.⁶⁶

Esse último aspecto é parte fundamental do conceito lucano de reino de Deus. A característica mais importante do conceito em Lucas, segundo Green,

⁶⁵ Na conclusão de seu tratamento a respeito dessa citação, Porter afirma que o uso de Isaías 61 em Lucas aponta para cinco aspectos da identidade de Jesus. Jesus como o Messias que é ungido pelo Espírito Santo e prega a mensagem da salvação. Ele também vem como o servo sofredor que sofre para aliviar o sofrimento do seu povo. Ele vem como o profeta escatológico final proclamando o ano do jubileu. Ele também vem como rei, anunciando o reino de Deus e, finalmente, ele vem como o próprio Deus, proclamando e realizando os seus propósitos. Outras duas conclusões que Porter extrai é que o contexto de julgamento de Isaías deve ser trazido para Lucas bem como aquele que aponta para o fato de que a salvação proclamada alcança para além de Israel. PORTER, *Hearing the Old Testament in the New Testament*, p. 117-118.

⁶⁶ GREEN, Joel B. “Kingdom of God/Heaven”. In: GREEN, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 468-472.

é política, ou seja, relacionada com “natureza, distribuição e poder dominador”. Green segue enumerando as características das boas novas do Reino de Deus em Lucas como sendo: (1) especificamente ligado ao reinado e missão real de Jesus; (2) fundamentado na promessa de restauração de Isaías; (3) “preocupado sobretudo com a ‘libertação’”; e (4) orientado para aqueles que são desprezados aos olhos da sociedade, incluindo o pobre.⁶⁷

Craddock chama a atenção para o fato de que as bem-aventuranças e ais são ao mesmo tempo presentes e futuros – “vosso é o reino de Deus” e, ao mesmo tempo, “sereis fartos” (Lucas 6.20-21).⁶⁸ E Liefeld mostra as consequências para os pobres:

Também pode haver um elemento de “escatologia inaugurada” no tempo presente – i.e., a presença atual de alguns aspectos do reino vindouro de Deus. Nesse caso, o pobre pode se alegrar mesmo em meio “a sua própria penúria, porque ele já é capaz de partilhar de algumas das bênçãos do reino.”⁶⁹

Em um estudo sobre a parábola do administrador infiel, Ireland vai contra a tese de Conzelmann sobre a escatologia de Lucas e conclui:

A estrutura da história redentiva em Lucas-Atos é, portanto, aquela de promessa e cumprimento. Este último acontece em dois estágios e corresponde aos dois aspectos da vinda do reino. A tensão entre esses dois estágios, entre o já e o ainda não do reino, está no cerne da teologia lucana. O ensino a respeito do uso de posses materiais, incluindo nossa parábola, compartilha dessa tensão.⁷⁰

Esse conceito de reino que inclui a tensão escatológica do já e ainda não se adéqua perfeitamente bem ao nosso texto. Os pobres são bem-aventurados agora. Ao mesmo tempo, os que têm fome e os que choram são bem-aventurados agora, pois no futuro eles encontrarão solução para seu sofrimento. É claro que temos que lembrar que essas bem-aventuranças são para aqueles que estão sofrendo no presente “por causa do Filho do Homem”. Esses e somente esses devem se alegrar agora por causa daquele dia (futuro), pois a sua recompensa é (agora) grande no céu (futuro).

O que, então, Lucas está falando quando diz que o reino é do pobre? Ele está apontando para o fato de que aqueles que são economicamente pobres, caso entrem em comunhão com o Filho do Homem e conseqüentemente se

⁶⁷ Ibid., p. 477.

⁶⁸ CRADDOCK, *Luke*, p. 88.

⁶⁹ LIEFIELD, Walter L.; PAO, David W. Luke. In: LONGMAN, Tremper; GARLAND, David E. *Luke-Acts*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007.

⁷⁰ IRELAND, Dennis J. *Stewardship and the Kingdom of God: An Historical, Exegetical, and Contextual Study of the Parable of the Unjust Steward in Luke 16:1-13*. Leiden: Brill, 1992, p. 211.

tornem parte do povo da aliança, começarão já agora a experimentar as bênçãos do um reino cujas realidades já se fazem presentes e se farão ainda mais no futuro. Como cumprimento parcial dessa verdade, Lucas apresenta ao longo do seu evangelho pessoas literalmente marginalizadas sendo aliviadas de seu sofrimento por Jesus, como mendigos e doentes. Em Atos também encontramos uma comunidade na qual não existem pessoas pobres. Tudo isso aponta para o banquete escatológico e o reino futuro. O reino já se faz presente em alguma medida, mas o reino será estabelecido de maneira completa e cabal e, então, os pobres e os sofredores da comunidade da aliança serão totalmente supridos pelo seu Senhor e Rei.

O sermão de Jesus e o relato de Lucas contém um convite. Aqueles ouvintes ou leitores que pela fé aceitam tal convite são aliviados de seus sofrimentos já no presente por causa da comunidade da fé. Eles podem esperar ajuda da parte de seus irmãos, ajuda da parte do Espírito Santo em meio à perseguição e privação e, finalmente, podem estar certos de que um reino justo será totalmente estabelecido no futuro pelo Filho do Homem.

Os pobres de Lucas 6.20 são aqueles que comumente sofriam privação, mas que agora estavam colocando a sua esperança em Deus mais do que no sistema político-econômico e mais do que em seus próprios recursos. Mesmo que em algum momento eles sofram fome e gemam por causa de sofrimento; mesmo que sejam perseguidos por causa do Filho do Homem, esses pobres por causa do reino já são bem-aventurados, pois Deus cuida deles por meio da comunidade da fé, do Espírito, e cuidará de maneira ainda mais completa no reino de Deus realizado. Mais do que apenas uma afirmação, a primeira bem-aventurança contém uma palavra de esperança e um convite para pobres e ricos que estão desprovidos de Cristo. Já o “ai” de Jesus é dirigido principalmente a esses últimos.

O dicionário BDAG define οὐαί como “uma interjeição denotando dor ou desprazer” ou “um estado de sofrimento ou angústia intensos”. Morris pensa que “ai” não é a melhor tradução para o termo grego οὐαί, preferindo em vez disso algo como “que terrível”, expressando desgosto e compaixão em vez de ameaça.⁷¹ O contraste claro com as bem-aventuranças é enfatizado pelo uso da conjunção πλήν (mas).⁷²

A pergunta que podemos fazer baseados em Lucas 6.24 é: Será que Deus odeia os ricos?

⁷¹ MORRIS, *Luke: An Introduction and Commentary*, p. 140-141.

⁷² 61% das ocorrências dessa palavra se encontram em Lucas, o que mostra a importância da mesma na redação lucana. Topel afirma que em Lucas, quando começa uma sentença, essa conjunção aponta comumente para uma forte reversão. TOPEL, *Children of a compassionate God*, p. 114. Ver mais detalhes sobre isso em MARSHAL, I. Howard. *NIGTC The Gospel of Luke*. The Paternoster Press, 1978, p. 255-256.

Kim afirma que Lucas 6.24-26 parece “expressar hostilidade para com o rico” e também questiona se o rico deve ser amaldiçoado simplesmente por ser rico. Ele afirma que essa situação muda quando alguém compara esse versículo com aquilo que Lucas está ensinando em sua obra inteira.⁷³ Osborne e Johnson são muito úteis aqui. Osborne apresenta um ótimo resumo quando diz que “é a atitude engendrada pela riqueza, qual seja, um desejo ganancioso por bens materiais (“estais fartos”) e prazeres superficiais (“agora rides”), que é condenada e isso acontece porque tal atitude leva a uma negação de Deus em suas vidas”.⁷⁴ Johnson, levando o evangelho inteiro em consideração, define o rico da seguinte forma:

O “rico” desempenha um papel ético no evangelho como oposto de pobre. O termo denota conforto e segurança social. Ele conota pertencimento e poder em meio ao povo, e, na narrativa, um sentido de arrogância que não requer a visitação de Deus.⁷⁵

Outro fio importante a seguir a fim de responder corretamente a pergunta acima é “qual é a audiência do sermão de Jesus e, conseqüentemente, das bem-aventuranças e dos ais?” Lucas 6.20 introduz o sermão de uma forma tal que parece apontar que esse sermão foi exclusivamente proferido para os discípulos: “Então, olhando ele para os seus discípulos, disse-lhes”. Apesar disso, tanto Lucas 6.17-19 quanto 7.1 apontam para o fato de que além de um grupo de discípulos, havia também “grande multidão do povo, de toda a Judéia, de Jerusalém e do litoral de Tiro e de Sidom” (Lc 6.17) ouvindo ao sermão. Muitas pessoas dessa multidão eram pessoas pobres e sôfregas. Lucas 7.1 faz a transição do sermão para o próximo foco do evangelho dizendo: “Tendo Jesus concluído todas as suas palavras dirigidas ao povo”. Assim, a audiência que Lucas apresenta de forma clara aos leitores é composta de pessoas sofridas, até mesmo gentios, que, depois de terem sido curadas física e espiritualmente por Jesus, estavam ouvindo a pregação dele.

Morris e outros afirmam que Jesus não estava se dirigindo a seus discípulos por meio da palavra “ricos”, mas que possivelmente havia pessoas ricas entre a multidão.⁷⁶ Ben Witherington pensa que é possível que Lucas esteja escrevendo para cristãos afortunados cujo comportamento como patronos ele

⁷³ KIM, Kyoung-Jin. *Stewardship and Almsgiving in Luke's Theology*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998, p. 203.

⁷⁴ OSBORNE, Grant R. “Luke: Theologian of Social Concern”. *Trinity Journal*, v. 7, n. 2 (1978), 135-148, 138.

⁷⁵ JOHNSON, Luke Timothy; HARRINGTON, Daniel J. *The Gospel of Luke*. Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1991, 108.

⁷⁶ MORRIS, *Luke: An Introduction and Commentary*, p. 141.

deseja informar com instrução cristã.⁷⁷ Note que logo antes de narrar o sermão de Jesus, Lucas deixou claro que já existia uma certa oposição que acompanhava os passos dele. Lucas 5.17 fala sobre “fariseus e doutores da lei que tinham vindo de todas as aldeias da Galileia, e da Judeia, e de Jerusalém”. O versículo 21 mostra o questionamento desses grupos: “E os escribas e os fariseus começaram a arrazoar, dizendo: Quem é este que diz blasfêmias? Quem pode perdoar pecados, senão Deus?”. Nos versículos 5.27-32, temos o relato da conversão do rico Levi e Jesus comendo com publicanos que normalmente eram abastados, e também vemos escribas e fariseus questionando o fato de Jesus comer com eles. Tanto os publicanos quanto os líderes de Israel eram pessoas que poderiam ser classificadas como ricas e, muito provavelmente, Jesus tinha em sua audiência tanto uns quanto outros.

Existe, dessa forma, uma acepção econômica evidente na palavra rico, mas também existe uma atitude do coração em evidência. Lucas não está falando contra a riqueza em si, mas contra a atitude que caracteriza a maioria das pessoas ricas da época de Jesus, de Lucas e provavelmente de todas as épocas, uma atitude marcada por independência autossuficiente e autoconfiança por causa de dinheiro.

Antes de contar a parábola do rico insensato, Jesus apresenta a chave hermenêutica da passagem quando diz: “Tende cuidado e guardai-vos de toda e qualquer avareza; porque a vida de um homem não consiste na abundância dos bens que ele possui” (Lc 12.15). Depois da parábola, Jesus apresenta outra indicação de sua lição central: “Assim é o que entesoura para si mesmo e não é rico para com Deus”. Note que nesses textos Lucas mostra de forma explícita qual era o problema do rico insensato e os erros que Jesus quer que sua audiência evite: avareza, reducionismo da vida a dinheiro e coisas materiais, entesourar para si mesmo e não ser rico para com Deus.

Taw nos ajuda a concluir esse tópico:

Longe de ser uma polêmica contra riqueza, nutrição e alegria, os aís de Lucas condenam a pessoa que não se deixa afetar por aqueles que estão passando necessidade. Aqueles que escondem tesouros em meio à pobreza, aqueles que enchem a barriga enquanto outros ao seu redor estão famintos e aqueles que riem em meio ao sofrimento alheio vão, afinal, experimentar o oposto. O ensino aqui é paralelo àquele de Mateus 25, onde a verdadeira atitude de alguém para com Cristo é demonstrada ao ser refletida em sua atitude para com os famintos, doentes e necessitados.⁷⁸

⁷⁷ WITHERINGTON, *The Indelible Image*, p. 704.

⁷⁸ TEW, W. Mark. *Luke: Gospel to the Nameless and Faceless*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012, p. 86.

3. A TEOLOGIA DE LUCAS E A QUESTÃO DAS POSSES MATERIAIS: UMA INTRODUÇÃO

Bem aventurados os ricos e ai dos pobres. Como já ficou claro, não podemos olhar somente para Lucas 6.20 e 24 para entender a teologia econômica lucana. É imperativo ler esses versículos em contexto, especialmente no contexto da teologia que Lucas apresenta em seu evangelho. A escatologia, pneumatologia, ética e, especialmente, a cristologia de Lucas são intimamente inter-relacionadas. Por exemplo, fica muito difícil entender Lucas 6.20 e 24 sem ter noção do conceito de reversão apresentado pelo terceiro evangelista. Depois de enfatizar as referências que Lucas faz aos poderes terrenos, Yang comenta: “Jesus, no entanto, está trazendo um novo mundo, caracterizado pela reversão do status socioeconômico”.⁷⁹ Van Hern também chama a atenção para esse aspecto, escrevendo que

esses pronunciamentos antitéticos devem ser compreendidos no contexto daquilo que tem sido chamado a teologia lucana do jubileu ou teologia da reversão. Para Lucas, a aproximação da salvação e do reino de Deus será aquele tempo quando Deus ajeitará aquilo que está de cabeça para baixo.⁸⁰

Esse tema da reversão e do jubileu dificilmente são apresentados de maneira mais clara do que em nosso texto. Mas, isso precisa ser deixado sempre claro, essa reversão não visa somente uma mudança da situação econômica e de forma alguma é uma reversão de sorte sem conexão com a fé. Essa reversão acontece primeiro no interior daquele que aceita ser espoliado por causa de Cristo e que considera tudo aquilo que tem (ou deixa de ter) à luz da plenitude do reino de Cristo.

Para Hays, há quatro temas principais que funcionam como base para a concepção ética de Lucas sobre as riquezas: recompensa escatológica, imitação de Deus, generosidade e a ética do Antigo Testamento.⁸¹ Novamente, esses temas não podem ser considerados como entidades separadas, mas têm que ser vistos como um todo. Moxnes, por exemplo, ao concluir seu livro a respeito das relações econômicas em Lucas, diz que o evangelista ensina aos discípulos uma ênfase na “não-expectativa”, mas essa não-expectativa diz respeito a outras pessoas e não a Deus. Ou seja, por causa da esperança das bênçãos prometidas por Deus é que o cristão deve ajudar o seu próximo sem esperar nada em troca: “O benfeitor humano receberá de volta, no entanto, receberá de um terceiro, ou seja, de Deus, o grande benfeitor”.⁸²

⁷⁹ YANG, S-A. “Sermon on the Mount/Plain”. In: GREEN, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 852.

⁸⁰ VAN HERN, Roger E. *The Gospels: The Third Readings*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, p. 332.

⁸¹ HAYS, *Luke’s Wealth Ethics*, p. 107ss.

⁸² MOXNES, Halvor. *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke’s Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1988, p. 156.

Embora isso fique mais claro em Atos, onde encontramos uma comunidade cheia do Espírito Santo na qual não existem pessoas necessitadas, já no evangelho encontramos essa mesma relação entre o Espírito Santo e questões socioeconômicas. Existe uma repetida conexão nesse evangelho entre o papel do Espírito Santo e o tema da reversão. João Batista era cheio do Espírito Santo desde o ventre materno (Lc 1.15-17). A mensagem dele continha reversão e aplicações econômicas semelhantes àquelas de Jesus (3.7-14). Ele pregou que Cristo batizaria pessoas com o Espírito Santo e com fogo (3.16) e algum tempo depois foi preso pelo rico e poderoso Herodes (3.20).

Simeão, sobre quem se diz que o Espírito Santo estava sobre ele, recebeu revelações do Espírito Santo e em Espírito foi ao templo. O aspecto da reversão e da salvação aos marginalizados fica evidente quando ele diz que Jesus estava trazendo salvação para todos os povos e que ele era luz para revelação aos gentios (2.23-35).

O texto mais claro, no entanto, que une o Espírito Santo de forma específica a questões econômicas é Lucas 4.18-19:

O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos, e apregoar o ano aceitável do Senhor.

Nesse texto, Jesus se apresenta como o cumprimento da profecia. Ele é a pessoa cheia do Espírito Santo que prega boas novas aos pobres. Somente com a habitação e ação do Espírito é que alguém pode de fato pregar boas novas aos pobres e a outras classes marginais.

Em Lucas 10.21 lemos: “Naquela hora, exultou Jesus no Espírito Santo e exclamou: Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos e as revelaste aos pequeninos. Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado”. Novamente, por causa da ação do Espírito Santo, Jesus se alegra com a reversão graciosa que Deus está realizando por intermédio do seu ministério. Essa verdade é confirmada em Lucas 12.1-12, que mostra teólogos blasfemando contra o Espírito Santo e discípulos simples que sabiam o que dizer por causa do mesmo Espírito Santo.

Essas realidades, a reversão, a esperança de ser recompensado por Deus e a ação do Espírito Santo não estão evidentes em Lucas 6.20 e 24, mas são parte dos valores fundamentais construídos ao longo do evangelho. Assim, essas verdades devem ter voz na tarefa de compreensão do nosso texto se queremos encontrar a mensagem de Lucas com relação aos ricos e aos pobres. Deus fará uma grande reversão por meio do Messias, inclusive econômica. Aqueles que forem cheios do Espírito Santo experimentarão lampejos dessa reversão no presente e se satisfarão totalmente com essa reversão na vinda do

reino vindouro. Por outro lado, aqueles que viverem seguros, baseados nos valores materiais da presente era, serão amaldiçoados.

CONCLUSÃO

Seria possível dizer em conclusão que Deus ama os pobres e odeia os ricos? É possível dizer que o ministério de Jesus confirma esse padrão? No evangelho de Lucas, Deus e Jesus, de fato, mostram preferência por aqueles que são pobres, bem como por outros marginalizados da época como pessoas idosas, mulheres, gentios, publicanos e outros pecadores renegados. Lucas abre as portas do céu para todas essas classes de pessoas. É necessário deixar claro, no entanto, que o que chama a atenção nessas pessoas não é a sua situação social em si, mas o fato de que elas eram como ovelhas que não tinham pastor e aqueles que deveriam pastoreá-las as odiavam e tiravam vantagem delas.

Quem é o pobre e quem é o rico, então? Osborne nos ajuda a responder quando diz que

... os pobres não são somente aqueles que são necessitados, mas, em vez disso, aqueles cuja situação os torna dependentes de Deus. Os ricos não são somente aqueles que têm grande riqueza, mas aqueles cuja perspectiva materialista os torna tão autossatisfeitos que eles sentem que não precisam de Deus.⁸³

Dessa forma, nossa interpretação aqui defendeu quatro teses e, no processo, tentou esclarecer outras questões. As quatro teses são: (1) questões ligadas a posses materiais em Lucas fazem parte de um esquema teológico maior que se relaciona com o livro de Isaías, a teologia do jubileu, o tema da reversão e o reino de Deus. (2) A primeira bem-aventurança e o primeiro ai são introdutórios às suas respectivas seções. (3) Os conceitos de “pobre” e “rico” em Lucas não podem ser interpretados exclusivamente como termos econômicos nem exclusivamente como espirituais, mas são categorias econômico-espirituais. (4) A forma correta de aplicar o ensino das bem-aventuranças hoje em dia é deixar que o evangelho faça uma reversão pessoal e comunitária em nossa lista de valores e, então, agir com base nessa lista renovada e invertida.

A primeira bem-aventurança é tanto uma bênção para aqueles que já estão vivendo pelos valores do reino (discípulos) quando um convite para aqueles que não estão. O primeiro ai é uma advertência para aqueles que estão acostumados a colocar a sua fé no dinheiro em vez de em Deus. Tannehill apresenta os efeitos opostos da primeira bem-aventurança e do primeiro ai:

Aqueles da audiência lucana que eram pobres poderiam ser confortados pelas bem-aventuranças. Na medida em que eles já experimentam aceitação e recebem

⁸³ OSBORNE, “Luke: Theologian of Social Concern”, p. 135-148, 143.

suporte material por meio da comunidade de Jesus, essas bem-aventuranças soariam como verdadeiras, não somente para o futuro, mas já para o presente. Aqueles na comunidade que eram relativamente ricos, no entanto, dificilmente se sentiriam confortáveis ao ouvir essas palavras. A reação deles poderia ir de ira a ansiedade a respeito do seu lugar no reino.⁸⁴

A audiência de Jesus, os destinatários primários de Lucas e todos aqueles que leem e ouvem esse evangelho são convidados a mudar seu conjunto de valores, abandonando a tentação de adorar mamom e viverem de forma materialista. O leitor é convidado a se tornar discípulo de Jesus, adotando uma postura de desprezo às riquezas. Como Morris diz: “Junto com os ais que se seguem, essas bem-aventuranças fazem zombaria dos valores do mundo. Elas exaltam aquilo que o mundo despreza e rejeitam aquilo que o mundo admira”.⁸⁵

Se essa mudança de valores for real, no entanto, ela há de se materializar. Os cristãos encarnarão esses valores em atitudes e ações práticas para beneficiar os destituídos e marginalizados. Os discípulos são chamados a fazerem parte da *Missio Dei*, usando esses valores novos como uma espécie de bússola para suas decisões pessoais e ações comunitárias, pois discipulado é impossível a menos que se ministre à pessoa integral – necessidades físicas, mentais, sociais e espirituais.⁸⁶ A mensagem de Lucas convoca a igreja a pregar a absolutamente todo tipo de gente o evangelho da salvação pela fé em Cristo, mas a fazer isso não somente com palavras, mas com atitudes que demonstrem os valores invertidos do reino.

ABSTRACT

This article presents a proposal for reading Luke 6.20 and 24 and defends four theses. First, possessions in Luke are part of a greater theological motif related to the book of Isaiah, the theology of the Jubilee, the reversion motif, and the Kingdom of God theme. Second, the first beatitude and first woe are introductory to their respective subsections. Third, poor and rich in Luke point to economic-spiritual categories. And fourth, the correct way of applying the teaching of the beatitudes nowadays is letting the Gospel make a personal and communal reversion in our list of values and, then, acting according to this new set of values.

KEYWORDS

Gospel of Luke; Blessings; Woes; Poverty; Wealth; Possessions.

⁸⁴ TANNEHILL, *Luke*, p. 116.

⁸⁵ MORRIS, *Luke: An Introduction and Commentary*, p. 139.

⁸⁶ OSBORNE, “Luke: Theologian of Social Concern”, p. 135-148, 144.

A EQUIVALÊNCIA NAS TRADUÇÕES DA BÍBLIA PARA O PORTUGUÊS: EM BUSCA DE UMA TRADUÇÃO QUE CONTEMPLE O LEITOR

Priscila Souza Mota e Ricardo Cesar Toniolo***

RESUMO

O objetivo deste estudo é apontar um princípio de tradução que mantenha a precisão semântica original e ao mesmo tempo forneça ao leitor da Bíblia a possibilidade de melhor compreendê-la. Utilizando a teoria de Eugene A. Nida, avalia-se o comportamento de diversas traduções a partir de uma expressão idiomática. Demonstra-se como tal expressão funcionou na cultura que a cunhou e como a equivalência dinâmica auxilia em sua tradução.

PALAVRAS-CHAVE

Bíblia; Tradução; Equivalência; Língua; Cultura.

INTRODUÇÃO

Este artigo discorrerá sobre como as diversas traduções da Bíblia são pensadas e executadas de maneiras diferentes, com intencionalidades diferentes e, por isso, alguns termos ou expressões utilizados na língua alvo tornam-se bastante diferentes da língua fonte.

Pergunta-se se uma metodologia de tradução pode levar o leitor a um distanciamento do sentido do texto em sua língua fonte e se há uma metodo-

* Bacharel em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda pela Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas do Cescarelli (2005); licenciada em Letras com habilitação em Espanhol pelo Centro Universitário do Cerrado – Patrocínio – UNICERP (2013) e mestre em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

** Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; mestre em Teologia com concentração em Teologia Exegética pelo CPAJ e mestre em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

logia que o aproxime dele. Por isso, é preciso não perder de vista a diversidade cultural, social e intelectual das pessoas que fazem uso do texto bíblico. Assim, faz-se necessário estabelecer algumas adaptações de fragmentos, expressões ou termos para que não haja prejuízos no entendimento da língua fonte, fazendo, desta forma, a contextualização na língua alvo.

Existe grande controvérsia no âmbito da ciência da tradução sobre equivalência de termos, como ela ocorre e se é mesmo possível. Desta forma, por meio de estudos fundamentados na teoria da tradução do linguista Eugene A. Nida, será possível compreender melhor a relação entre a língua fonte e a língua alvo e como essas teorias se apresentam nas variedades dos textos bíblicos.

O artigo levantará algumas traduções da Bíblia com perspectivas diferentes na metodologia de tradução. Apontará tanto casos de traduções nas quais houve necessidade de adaptações e contextualizações na língua alvo quanto aqueles em que se buscou a literalidade para reafirmar a fidelidade ao texto original, objetivando apontar o princípio mais adequado para uma tradução que pretenda dar ao leitor uma possibilidade de compreensão maior de expressões idiomáticas, sem necessidade de recorrer a outros materiais durante a leitura.

1. TRADUÇÃO E CULTURA

Antes de abordar diretamente a tradução bíblica e suas variantes é preciso compreender o que é tradução, pois desde os antigos romanos esse termo é debatido, não sendo possível chegar a uma única teoria de tradução, e sim a teorias de tradução, segundo Nida.¹ Sabendo disto, é preciso ter em mente que não há tradução perfeita. Isso porque o pensamento se processa através da língua e é sabido que língua e cultura estão intimamente vinculadas. Entretanto, mesmo diante da impossibilidade de uma tradução absolutamente equivalente, sabe-se que a tradução em si é possível e, por melhor que esteja, também passível de aperfeiçoamento e readaptações.

É notório que há controvérsia no âmbito dos estudos da tradução. Porém, em seu histórico é possível observar uma discussão que causa oposição entre o que os estudiosos do assunto compreendem sobre a tradução de um texto. A oposição se dá devido à divergência no pensamento com respeito ao processo adotado para a tradução, se deve ser literal ou livre.

Há diversas denominações para referir-se ao processo de tradução, mas este ensaio se aterá ao termo equivalência, utilizado por Eugene A. Nida. Este também utiliza o termo “correspondência” em seu livro *The Theory and Practice of Translation*, no qual, segundo Y. C. Whang, ele se manifesta mais

¹ NIDA, Eugene A. *Language and translating*. Shanghai: Foreign Language Press, 1993 apud SOUZA, José P. Teorias da tradução: Uma visão integrada. *Revista de Letras*, n. 20, v. 1/2, jan.-dez. 1998. Disponível em: <http://www.revistadeletras.ufc.br/rl20Art09.pdf>. Acesso em: 15 out. 2015.

crítico.² No entanto, é preciso frisar que o termo é mais empregado na linguística contrastiva. A equivalência pode ser formal ou dinâmica, a formal associando-se ao conceito de literalidade e a dinâmica ao conceito de liberdade.

Uma análise das duas tendências indica que, pelos comentários que trazem sobre a equivalência, os trabalhos podem se reunir em dois grandes grupos também por sua fundamentação. Os que priorizam a sistematização da equivalência têm como base a linguística, seja ela estrutural, textual ou discursiva. Os que buscam relativizar o conceito ou limitar seu alcance apoiam suas teses principalmente na descrição de traduções literárias.³

Essa controvérsia se dá pela dificuldade em sistematizar e definir o que seria equivalência, primeiramente devido à relatividade das normas de tradução. Outro problema é o conceito e a etimologia da própria palavra. Na matemática, por exemplo, o conceito de equivalência é “ser o mesmo” e sua etimologia, “ter o mesmo valor”, “nivelar” ou “estar no mesmo plano”. Entretanto é sabido que não é possível que a tradução reproduza exatamente o texto fonte. Sendo assim, “não é o mesmo que” e nem “permanece no mesmo plano”.

Na linguística contrastiva a correspondência é utilizada como parâmetro para comparar elementos entre duas ou mais línguas e analisar suas diferenças com o propósito de proporcionar um melhor aprendizado de uma segunda língua. Nos estudos comparados os textos devem desempenhar idêntico papel numa situação idêntica, como afirma Halliday.⁴

Entretanto vale lembrar que as situações e compreensões variam de cultura para cultura. No campo da tradução, Rónai⁵ exemplifica o problema com a expressão *The Heart of the Matter*, título do livro de Graham Greene, que foi traduzida como “o coração da matéria”, quando o equivalente na língua portuguesa seria “o xis do problema”. Assim, o efeito de sentido foi perdido, não porque a gramática não tenha ficado bem, mas porque a cultura não foi levada em consideração.

O problema do termo equivalência, então, se dá por não existir a equivalência real entre termos de línguas pensadas de formas diferentes. Mesmo havendo palavras equivalentes entre duas línguas, dificilmente será possível haver equivalência de expressões sempre. As chances de se perder o real sentido do texto traduzido são grandes, pois o autor pode se valer de expressões idiomáticas da língua fonte que não existem na língua alvo, ou mesmo de termos com

² PORTER, Stanley E.; HESS, Richard S. (Eds.). *Translating the Bible: problems and prospects*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, p. 50.

³ RODRIGUES, Cristina C. *Tradução e diferença*. São Paulo: Unesp, 2000, p. 21.

⁴ HALLIDAY, M. A. K. et al. Comparação e tradução. In: _____. *As ciências lingüísticas e o ensino de língua*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 136-161 apud RODRIGUES, *Tradução e diferença*, p. 29.

⁵ RÓNAI, Paulo. *A tradução vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975, p. 104-105.

mais de um significado na língua fonte que possuem um significado restrito na língua alvo ou vice-versa.

Por outro lado, quando se busca uma equivalência livre ou semântica perde-se a voz do autor, o que ele realmente disse, em favor do que o tradutor entende que ele quis dizer. Para Catford,⁶ o equivalente deve ser a “palavra-chave”, pois considera que o problema da tradução está justamente em encontrar o equivalente apropriado na língua alvo.

Eugene A. Nida propôs uma teoria baseada em conceitos de equivalência formal e equivalência dinâmica ou funcional. A partir dessa visão teórica sobre tradução e equivalência, o estudo abordará como essa controvérsia e a diversidade de possibilidades para tradução podem interferir na tradução de textos bíblicos e em suas interpretações.

2. A TRADUÇÃO DA BÍBLIA PARA O PORTUGUÊS

Diante do exposto anteriormente e das controvérsias levantadas a respeito dos estudos de tradução e equivalência é possível antecipar os problemas com relação às traduções bíblicas, pensando que o texto sagrado é um dos mais traduzidos para as mais diversas línguas. Segundo Souza,⁷ em outros tempos a tradução livre de um texto sagrado poderia ser interpretada como “infidel” e herética e o seu tradutor poderia ser condenado pela Inquisição. Entretanto, como afirma esse autor:

São Jerônimo (384 AD), o santo protetor dos tradutores, que traduziu a Bíblia inteira para o latim, também mostrou preferência pela tradução do sentido, opondo-se, desta maneira, à tendência dominante de seu tempo de se fazer tradução literal de obras sagradas por respeito à “Palavra de Deus”.⁸

Havia e ainda há um grande temor ao se fazer uma tradução da Bíblia. Entretanto, se não fosse pela tradução de sentido (ou tradução livre) a distância cultural, temporal e geográfica seriam grandes empecilhos para a compreensão dos leitores da língua alvo.

E há ainda que se considerar que a Bíblia foi originalmente escrita em três idiomas: hebraico, grego e aramaico, com séculos de distância entre o primeiro e o último texto, além de ter sido redigida por muitos escritores. Hoje, apenas na Sociedade Bíblica do Brasil é possível conhecer quatro traduções com perspectivas diferentes: João Ferreira de Almeida Revista e Corrigida,

⁶ CATFORD, J. C. *A linguistic theory of translation: an essay in applied linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 1965, apud RODRIGUES, *Tradução e diferença*, 2000.

⁷ SOUZA, José P. Teorias da tradução: Uma visão integrada. *Revista de Letras*, n. 20, v. 1/2, jan/dez. 1998. Disponível em: <http://www.revistadeletras.ufc.br/rl20Art09.pdf>. Acesso em: 15 out. 2015.

⁸ *Ibid.*, p. 52.

João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada, Tradução Brasileira e a Nova Tradução na Linguagem de Hoje⁹; e na editora Paulus, outras três: Bíblia de Jerusalém, Nova Bíblia Pastoral e Bíblia do Peregrino.

Segundo a Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) as traduções não são totalmente formais ou totalmente dinâmicas. As mais formais contêm um percentual de tradução dinâmica e as mais dinâmicas também possuem conteúdo formal.¹⁰

Traduções em equivalência formal são menos dependentes de atualizações. A Almeida Corrigida, por exemplo, que é de 1898, é a que mais se aproxima da tradução original de João Ferreira de Almeida feita no século XVII. Ela passou por atualizações principalmente no que se refere à ortografia e substituição de termos obsoletos. Pequenos reajustes foram feitos em 1995.¹¹ Aquelas realizadas pelo princípio da equivalência dinâmica precisam passar por revisões frequentemente. Este é o caso da Tradução na Linguagem de Hoje,¹² cujo Novo Testamento foi lançado em 1973, em 1988 foi publicada com o Antigo Testamento e logo depois passou por uma revisão, até que no ano 2000 foi lançada a Nova Tradução na Linguagem de Hoje.¹³

Todas as Bíblias da Editora Paulus trazem uma observação inicial afirmando sua preferência pela equivalência dinâmica ou funcional. A Bíblia de Jerusalém é bastante precisa ao informar seu procedimento de tradução:

Nesta edição, [...] levamos em conta as exigências do contexto, sem esquecer que uma tradução servil e demasiadamente literal frequentemente pode ser imperfeita na reprodução do sentido real de uma frase ou de uma expressão. [...]. Quando necessário, preferimos a fidelidade ao texto a uma qualidade literária que não refletia a do original.¹⁴

Esta é uma maneira bem sensata de se tratar o texto sagrado numa tradução. Ela tanto procura um equivalente ao sentido do texto original na língua alvo quanto prioriza o sentido original quando não encontra uma linguagem atual precisa para ele.

⁹ A Nova Tradução na Linguagem de Hoje, da Sociedade Bíblica do Brasil, é também publicada pela editora Paulinas com a presença dos livros deuterocanônicos para uso dos católicos romanos.

¹⁰ SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Princípios de tradução. Disponível em: <http://www.sbb.org.br/a-biblia-sagrada/principios-de-traducao>. Acesso em: 26 set. 2015.

¹¹ SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Traduções da SBB: Almeida Revista e Corrigida (ARC). Disponível em: <http://www.sbb.org.br/a-biblia-sagrada/as-traducoes-da-sbb/almeida-revista-e-corrigida>. Acesso em: 26 set. 2015.

¹² *Bíblia Sagrada: Tradução na linguagem de hoje*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

¹³ SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. Traduções da SBB: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Disponível em: <http://www.sbb.org.br/a-biblia-sagrada/as-traducoes-da-sbb/nova-traducao-na-linguagem-de-hoje>. Acesso em: 26 set. 2015.

¹⁴ *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 13.

Para Nida, o tradutor deve se colocar no lugar do receptor original para compreender a mensagem.¹⁵ Então, traduz para o receptor contemporâneo de acordo com sua cultura. Assim, ele atua como receptor da mensagem da língua fonte e como a fonte da mensagem na língua alvo, procurando provocar no leitor contemporâneo o mais próximo possível da reação que teria tido o leitor original.

Atualmente há uma preferência pela equivalência dinâmica nas traduções para o português. No entanto, corre-se o risco de transformar a tradução numa paráfrase se não houver sensatez no critério de tradução. Mas certamente a tradução mais próxima do ideal no mínimo leva em consideração a cultura.

3. A TRADUÇÃO DA BÍBLIA E A DOCTRINA DA INSPIRAÇÃO

O princípio da tradução é também regido pela doutrina religiosa do tradutor e das pessoas para quem ele está traduzindo. Isto não significa promover ênfases doutrinárias que privilegiem um determinado grupo, risco que corre mais frequentemente quem adota a equivalência dinâmica. As diferenças doutrinárias devem permanecer no campo da hermenêutica, deixando que a tradução mantenha as características da língua fonte.¹⁶ O que se pretende considerar é que quando se refere ao princípio de tradução, a doutrina da inspiração verbal é um fator essencial para alguns tradutores adeptos da equivalência formal. Segundo eles, a Bíblia foi inspirada por Deus palavra por palavra e por isso deve ser traduzida literalmente. O outro lado é representado por aqueles que admitem ser a Bíblia inspirada no pensamento principal, validando, portanto, a equivalência dinâmica na tradução da Escritura Sagrada.¹⁷

Nem todos os que optam por um ou outro tipo de equivalência são radicais nesse princípio. Mas, a existência desse debate mostra, no mínimo, que há um princípio religioso que influencia a maneira como a tradução será realizada. A defensora mais radical da equivalência formal no Brasil é a Sociedade Bíblica Trinitariana, responsável pela Tradução Almeida Corrigida Fiel. Esta, conseqüentemente, representa a mais acentuada tradução em equivalência formal no país.

Mesmo os que aceitam a equivalência dinâmica não costumam fazer uso de expressões idiomáticas brasileiras na tradução. Eles simplesmente trazem para a língua portuguesa o sentido que tais expressões possuíram em sua cul-

¹⁵ NIDA, Eugene A.; TABER, Charles R. *The theory and practice of translation*. Leiden: United Bible Societies, 1982, p. 22-23.

¹⁶ Pensando neste problema, católicos romanos e protestantes têm se empenhado em cooperação na tradução da Bíblia. NIDA, TABER, *The theory and practice of translation*, p. 177-178.

¹⁷ RAFEIRO, Humberto. Porque só aceito as traduções feitas por equivalência formal, 2002. Disponível em: solascriptura-tt.org/Bibliologia-Traduções/PqSoAceitoEquivalenciaFormal-Rafeiro.htm. Acesso em: 25 out. 2015.

tura de origem. A única tradução encontrada que substituiu um dito original, no caso um provérbio, por outro equivalente em português, foi a Bíblia Viva. Ela traduz Provérbios 16:26 como “A necessidade faz o sapo pular, a fome faz o homem trabalhar para conseguir alimento”, onde numa tradução formal encontraríamos “o trabalhador trabalha para si, pois sua boca o incita”. No entanto, a sua atualização que resultou na Nova Bíblia Viva¹⁸ abandonou essa postura, traduzindo o referido texto por: “o apetite faz o homem trabalhar com vontade, pois ele trabalha para matar a fome”.

Para exemplificar e demonstrar qual o resultado do princípio da tradução por equivalência formal e por equivalência dinâmica se verificará dezesseis traduções e duas atualizações para o português a partir de um mesmo texto bíblico.

4. 1 PEDRO 1:13 NA PERSPECTIVA DA EQUIVALÊNCIA FORMAL E DA EQUIVALÊNCIA DINÂMICA

Nida aponta que comida, vestimentas, construções, manufaturas e medidas que um determinado povo produz ou usa são aspectos da cultura que são incorporados na linguagem.¹⁹ Um exemplo disso que pode causar bastante estranheza por parte do leitor é 1 Pedro 1:13, escrito originalmente em grego. No referido texto encontra-se a expressão διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν. Traduzida no âmbito da microtextualidade ela seria “por isso, cingindo os lombos da vossa mente”. É uma expressão escrita em grego, porém aplicada da perspectiva da cultura hebraica. As traduções consultadas que optam pela equivalência formal nesta passagem são: Almeida Corrigida Fiel²⁰ e Almeida Revista e Corrigida,²¹ com o seguinte texto: “cingindo os lombos do vosso entendimento”; Almeida Revista e Atualizada:²² “cingindo o vosso entendimento”; Bíblia do Peregrino:²³ “cingidos mentalmente”; Bíblia Sagrada Edição Paulinas:²⁴ “cingidos os rins da vossa mente”; e Edição Pastoral Catequética:²⁵ “cingi, portanto, os rins do vosso espírito”.

¹⁸ *Nova Bíblia Viva*. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

¹⁹ NIDA, Eugene A.; TABER, Charles R. *The theory and practice of translation*. Leiden: United Bible Societies, 1982, p. 176-177.

²⁰ *Bíblia Sagrada: Almeida Corrigida Fiel*. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana, 1994, 1995.

²¹ *Bíblia Sagrada: tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

²² *A Bíblia Sagrada: tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil*. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

²³ *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, s.d.

²⁴ *Bíblia Sagrada*. 39. ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

²⁵ *Bíblia Sagrada: Edição pastoral catequética*. 170. ed. São Paulo: Ave Maria, 2006.

O verbo grego ἀναζωσάμενοι, formado pela preposição ἀνά (para cima) e pelo verbo ζώννυμι (cingir), é correspondente ao hebraico כָּטַף, na maior parte das vezes usado com referência à preparação militar. O cinto fazia parte da vestimenta do soldado,²⁶ que só estaria preparado para a batalha depois de cingido. O cinto (ζώνη) era de linho ou de couro e sua finalidade era segurar as abas das vestes para não atrapalharem a movimentação de quem as usava. A partir desse uso “cingir-se” passou a significar “estar preparado para agir”.²⁷ Diversas passagens bíblicas constroem expressões a partir desse termo para conotar ação. Um exemplo disso é Isaías 11:5: “E a justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade o cinto dos seus rins” (ACF). Isso significa que todas as ações do sujeito serão justas e fiéis.²⁸ Outro exemplo é Jó 38:3: “Agora cinge os teus lombos, como homem; e perguntar-te-ei, e tu me ensinarás” (ACF), que traz a ideia de preparar-se para responder.

Ὅσφύας é um substantivo plural que pode ser traduzido como “lombos” ou “quadris”, e às vezes também é traduzido como “rins”. Esta era a parte do corpo onde o cinto segurava as pontas das roupas para elas não atrapalharem a ação. Encontra-se em Êxodo 12:11 o seguinte texto: “Assim comereis: os vossos lombos cingidos, os vossos sapatos nos pés, e o vosso cajado na mão; e o comereis apressadamente; esta é a páscoa do SENHOR” (ACF). O contexto mostra que o povo de Israel deveria sair apressadamente do Egito após a celebração da páscoa e, por isso, deveriam estar com os “lombos cingidos”, isto é, preparados para sair a qualquer momento.

“Cingir os lombos” tornou-se uma expressão idiomática na cultura hebraica. A partir dessa expressão foi acrescentada em 1 Pedro 1:13 a palavra διανοίας (mente), especificando o seu significado. Neste caso, a expressão ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν (cingindo os lombos do vosso entendimento) seria, portanto, equivalente a deixar a mente livre de empecilhos para que possa operar. Assim, a expressão de 1 Pedro 1:13 significa “preparem a vossa mente para agir”.²⁹ Na cultura para cuja língua a expressão está sendo traduzida, no caso o português do Brasil, não há equivalência semântica numa tradução literal, pois nem mesmo as roupas são como as da época. Não seria possível alguém do século XXI cuja língua materna é o português identificar tal sentido. Assim a possibilidade seria uma tradução com equivalência dinâmica.

²⁶ WOLF, Herbert. כָּטַף. In: HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. L.; WALTKE, B. K. (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 46-47.

²⁷ SELTER, F. zonnymi. In: BROWN, Colin (Org.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1989, v. 3, p. 785.

²⁸ OSWALT, John. *Comentários do Antigo Testamento: Isaías*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, v. 1, p. 349.

²⁹ KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: Epístolas de Pedro e Judas*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 81.

Na Edição Pastoral³⁰ a passagem referida encontra-se traduzida da seguinte forma: “estejam de espírito pronto para agir”, e em sua atualização denominada Nova Bíblia Pastoral:³¹ “com prontidão de espírito”, exatamente como na Bíblia de Jerusalém, na Nova Bíblia Viva, na Tradução na Linguagem de Hoje e na Nova Tradução na Linguagem de Hoje:³² “estejam prontos para agir”; na Bíblia King James:³³ “estai com a mente preparada, prontos para agir”; na Bíblia Judaica Completa:³⁴ “preparem sua mente para o trabalho”; na Bíblia Mensagem de Deus:³⁵ “preparai-vos, pois, espiritualmente para vossa caminhada”; na Bíblia Sagrada da Editora Vozes:³⁶ “estai, portanto, com o espírito preparado”; na Tradução da CNBB:³⁷ “aprontai a vossa mente”; e na Nova Versão Internacional:³⁸ “estejam com a mente preparada, prontos para agir”. Estas traduções apresentam a equivalência dinâmica.

Nota-se que nenhuma das traduções pesquisadas que optam pela equivalência dinâmica fez uso de outra expressão idiomática correspondente em português. Tanto aquelas de equivalência formal quanto estas de equivalência dinâmica têm variações entre si quanto à tradução de *διανοίας*, algumas optando por “mente”, “entendimento”, “mentalmente”, outras, por “espírito” ou “espiritualmente”, sendo que a preferência da maioria das formais é por “mente” e similares e a das dinâmicas, por “espírito”. Três das traduções por equivalência dinâmica preferiram omitir qualquer tradução de *διανοίας*, entendendo que assim a frase faz melhor sentido na língua alvo.

As Bíblias com explicações no rodapé podem resolver tanto o problema da cultura na qual está inserida a língua alvo, quanto o do dogma religioso. Elas podem oferecer, por exemplo, o texto bíblico em equivalência formal e explicar seu sentido nas notas. Podem inclusive propor uma expressão idiomática correspondente sem que isso seja recebido com estranheza ou soe como um desrespeito ao texto sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo se propôs a apontar um princípio de tradução da Bíblia que contemple o leitor em sua limitação na compreensão daquilo que exige mais do

³⁰ *Bíblia Sagrada: Edição pastoral*. São Paulo: Paulus, 1990.

³¹ *Nova Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.

³² *Bíblia Sagrada: Nova tradução na linguagem de hoje*. São Paulo: Paulinas, 2005.

³³ *Bíblia Sagrada: Tradução King James atualizada*. São Paulo: Abba Press; Sociedade Bíblica Ibero-Americana, 2012.

³⁴ *Bíblia Judaica Completa*. São Paulo: Vida, 2010.

³⁵ *Bíblia Mensagem de Deus*. São Paulo: Loyola, 1983.

³⁶ *Bíblia Sagrada*. 50. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

³⁷ *Bíblia Sagrada: Tradução CNBB*. 7. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Canção Nova, s.d.

³⁸ *Bíblia Sagrada: Nova Versão Internacional*. São Paulo: Vida, 2000.

que uma competência linguística, como é o caso das expressões idiomáticas. Foi apontado que a cultura é um fator tão importante quanto a língua e que só uma tradução com equivalência dinâmica pode aproximar o leitor do sentido original. Foram comparadas diversas traduções da Bíblia para o português e notou-se que mais recentemente houve uma mudança de paradigma, instalando a tendência da equivalência dinâmica como norma de tradução.

Passou-se a demonstrar como uma expressão idiomática encontrada em 1 Pedro 1:13 ocorre nas traduções de equivalência formal e dinâmica. Geralmente uma tradução não consegue ater-se a um só tipo de equivalência. Há traduções tão formais que se tornam difíceis de ser compreendidas; outras levam a equivalência dinâmica às últimas consequências tornando-se mais uma paráfrase do que uma tradução.

Conclui-se que o ideal seria que a tradução apresentasse um equilíbrio entre a equivalência formal e a dinâmica. Deve-se considerar a possibilidade da publicação de uma tradução em equivalência formal que traga uma breve e simples nota de rodapé com o sentido da expressão da língua fonte, ou uma tradução de equivalência dinâmica que forneça notas com a tradução formal. Uma edição assim elaborada, evitaria tanto o prejuízo da paráfrase com uma interpretação tendenciosa que retira do leitor a possibilidade de análise, quanto a incompreensibilidade do leitor promovida pelo distanciamento cultural. Um procedimento como este, ao menos com respeito às expressões idiomáticas, possibilitaria uma melhor compreensão da Escritura por um número maior de pessoas que não teriam condições de adquirir uma Bíblia de estudo.

ABSTRACT

The aim of this study is to point out a principle of translation that maintains the original semantic precision and at the same time provides the Bible reader the possibility to understand it better. Using Eugene A. Nida's theory, the sense of several translations of an idiomatic expression is evaluated. It demonstrates how this expression worked in the culture that coined it and how the dynamic equivalence assists in its translation.

KEYWORDS

Bible; Translation; Equivalence; Language; Culture.

REFORMING THE CHURCH, HOME, AND SCHOOL: THE STRATEGIC ROLE OF CATECHESIS IN CALVIN'S GENEVA

*Jean Francesco A. L. Gomes**

ABSTRACT

This essay explores the Genevan Catechism of 1542/1545 in order to present how it was used and influenced the Reformation in Calvin's Geneva. Various scholars have emphasized Calvin's educational agenda for Geneva, but they seem to overlook the strategic role of catechesis in that process. The author argues that catechesis had a strategic role in Geneva's religious education because of its threefold implementation at church services, home instruction, and school classes. He first presents the use and context of catechesis in the churches of Geneva. Then, he discusses how the catechism was used in the households of that city. Finally, he sheds light on the catechetical use of the Apostle's Creed, the Ten Commandments, and the Lord's Prayer in the literacy method of the schools in Geneva. In conclusion, the author suggests that Calvin's catechetical threefold approach to Christian education, adequately contextualized, remains challenging for the church today.

KEYWORDS

John Calvin; Genevan Catechism; Education; Church; Household; School.

* The author is a minister of the Presbyterian Church of Brazil since 2013. B.Th., Southern Presbyterian Seminary (2012) and Mackenzie Presbyterian University (2016); M.Div., Andrew Jumper Graduate Center (2017), and currently a Ph.D. student at Calvin Theological Seminary.

INTRODUCTION

Various scholars have shown that Christian education was a major component of Calvin's overall reforming work.¹ Some have tried to understand Calvin as a teacher of future pastors from the *Institutes* (1539-59)² as well as from his biblical commentaries (1540-64), but, as Randal Zachman says, few studies have been devoted to Calvin as a pastor-teacher of the unlearned. In fact, Calvin spent part of his life (1536-45) implementing an educational method for the unlearned in Geneva.³ In this essay, I explore the Genevan Catechism (1542/1545)⁴, the culmination of Calvin's concern to reach his unlearned audience,⁵ in order to understand how it was used and how it influenced the Reformation in Calvin's Geneva. Although scholars have emphasized Calvin's educational agenda for Geneva, they seem to overlook the strategic role of catechesis in that process. Instead, I argue that catechesis had a strategic role in Geneva's religious education because of its threefold implementation at church services, home instruction, and school classes.

¹ See Robert Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," in *Educating People of Faith*, ed. John Van Engen (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 294-313; Herman J. Selderhuis, "Calvin, Children and the Church," in *Calvin Today: Reformed Theology and the Future of the Church* (London: T&T Clark, 2011), 56-64; Jeffrey Watt, "Calvinism, Children, and Education: The Evidence from the Genevan Consistory," *Sixteenth Century Journal* 33, n. 2 (Summer: 2002), 439-56; Barbara Pitkin, "The Heritage of the Lord: Children in the Theology of John Calvin," in *The Child in Christian Thought*, ed. M. J. Bunge (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 160-93; Barbara Pitkin, "Children and the Church in Calvin's Geneva," in *Calvin and the Church - Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society*, May 24-26, 2001 (Grand Rapids: CRC, 2002), 144-64; Rosanna Anderson, "Calvin's Threefold Strategy for Christian Education," in *The Register of the Company of Pastors*, 10, n. 1 (2009): 58-72; Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor, and Theologian* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006); Matthias Freudenberg, "Catechisms," in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis, trans. Henry J. Baron, Judith J. Guder, Randi H. Lundell, and Gerrit W. Sheeres (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 206-14; William Monter, *Calvin's Geneva* (Huntington, NY: Robert E. Krieger Press, 1975), 93-115; Thomas A. Lambert, "Preaching, Praying, and Policing the Reform in Sixteenth-Century Geneva" (Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1998); Karen Spierling, "Making Use of God's Remedies: Negotiating the Material Care of Children in Reformation Geneva," in *Sixteenth Century Journal*, 36, n. 3 (2005): 785-807.

² Although Calvin did not view the *Institutes* (1536) as a book to instruct children, he considered its primary goal to "transmit certain rudiments by which those who are touched with any zeal for religion might be shaped to true godliness." Cf. *Institutio* (1536), CO 1:9.

³ Zachman, *John Calvin*, 133.

⁴ In 1542 Calvin published the French edition of the *Catechism of the Church of Geneva*, see John Calvin, "Le Catéchisme de L'Eglise de Genève," in *Confessions et Catéchismes de la Foi Reformée*, ed. Olivier Fatio (Geneva: Labor et Fides, 1986), 25-110. In 1545 he published its Latin version, see "Catechismus Ecclesiae Genevensis," in *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, ed. G. Baum, E. Cunitz, and E. Reuss, 59 vols., Corpus Reformatorum, vols. 29-87 (Brunswick and Berlin: C. A. Schwetschke and Son [M. Bruhn], 1863-1900), 6:1-160 (hereafter abbreviated CO). For an English version, see John Calvin, "Catechism of the Church of Geneva," in *Tracts and Treatises*, v. 2, trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 88-139.

⁵ Zachman, *John Calvin*, 133.

This paper has the following outline. First, I present the use of catechism in the churches of Geneva. In addition, I discuss how the catechism was used in the households of the city. Finally, I consider the catechetical presence of the Apostle's Creed, the Ten Commandments, and the Lord's Prayer in the literacy method of the schools in Geneva. This historical investigation is significant in light of the continuing challenge of training youth in the Christian faith, and seeing that task as a strategic approach for reforming the present-day church.

1. CATECHISM AND THE CHURCH

In this section, I present an overview of the Genevan Catechism, the way it was used in the churches of Geneva, and how this new method of religious education impacted Geneva. For Calvin, the proper education of children was vital to the success of the Reformed church.⁶ Writing to the Duke of Somerset in 1548 on the central task of transmitting the teaching of the gospel in an appropriate manner to the youth, he said:

The church of God will never preserve itself without a Catechism, for it is like the seed to keep the good grain from dying out, and causing it to multiply from age to age... make provision for the children being instructed in a good Catechism, which may show them briefly, and in language level to their tender age, wherein true Christianity consists.⁷

Calvin believed that the true knowledge of God could only prosper if it were passed on by adequate instruction, and the catechism format met such a demand.⁸ Three times Calvin tried to develop an effective summary of doctrine for children in his early ministry in Geneva. On November 10, 1536, Farel and he presented the *Confession*⁹ to the city magistrates, a text intended for the catechesis of children (after Calvin had taken up permanent residence in the city). In 1537, Calvin produced *Instruction in Faith*, originally written in French, and translated by him into Latin in 1538 as the *Catechism or Institution of the Christian Religion of the Church of Geneva*.¹⁰ Following the pattern of

⁶ Selderhuis, "Calvin, Children and the Church," 58; Spierling, "Making Use of God's Remedies," 788.

⁷ CO 13:72, also in Freudenberg, "Catechisms," 206.

⁸ Freudenberg, "Catechisms," 207.

⁹ The authorship of this confession is debated among scholars. Although T. Beza and Coladanus regarded it to be by Calvin, recent writers have credited the authorship to Farel. For the text, see *Calvin: Theological Treatises*, ed. J.K.S. Reid, The Library of Christian Classics, v. XXII (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 25-33. See also Mark Noll, *Confessions and Catechisms of the Reformation* (Vancouver, BC: Regent College Publishing, 2004), 123-32.

¹⁰ For the text, see *Catechismus*, CO 5:313-362. See also I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism: A Commentary*, trans. Ford Lewis Battles (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997); Zachman, *John Calvin*, 133-35.

the *Augsburg Confession* (1530), Calvin clearly thought that “the best way to instruct children was to set forth in a clear, simple way the central topics of doctrine, according to the order of law, creed, prayer, and sacraments.”¹¹

However, Calvin changed his mind during his exile in Strasbourg (1538-41). Deeply influenced by Martin Bucer, he learned and had the opportunity to develop his own version of his former catechism.¹² As a result, Calvin also adopted the dialogical form of question and answer in the *Catechism of the Church of Geneva*, written in French in 1542, following his return from exile. In order to spread the Genevan teaching and strengthen the ecumenical bonds with other churches, Calvin translated his catechism into Latin in 1545.¹³

When Calvin agreed to return to Geneva in 1541, he did so on the condition that magistrates place their full support behind catechesis and discipline.¹⁴ On April 1564, Calvin invited the Genevan pastors to his house and made his farewell speech. Interestingly, after several advices, he exhorted them with respect to the centrality of catechesis for the continuity of the Reformation in the city:

I also ask you to change nothing, to make no innovations, for novelty is often requested. It is not that I desire from personal ambition that what is mine remain and that it be kept without seeking anything better, but because all changes are dangerous... Upon my return from Strasbourg, I wrote the catechism hastily, for I would never have accepted this ministry if they had not pledged me these two things; namely, to keep the catechism and the discipline... I never had the leisure, though I did sometimes think to put my hand to revision if I ever did have the leisure.¹⁵

In accepting both conditions imposed by Calvin, the Genevans were adhering to the severe discipline of the consistory¹⁶, and to a new paradigm of religious education that moved them “from a Catholic reliance on home instruction, particularly by mothers, to a Protestant insistence that catechism

¹¹ Zachman, *John Calvin*, 135.

¹² Kingdon, “Catechesis in Calvin’s Geneva,” 302-3.

¹³ Freudenberg, “Catechisms,” 209.

¹⁴ Kingdon, “Catechesis in Calvin’s Geneva,” 303; Watt, “Calvinism and Education,” 449.

¹⁵ See CO 9:887-91. For an English version, see Monter, *Calvin’s Geneva*, 97.

¹⁶ The consistory of Geneva was created when Calvin agreed to return to the city in 1541. It was a new semi-judicial disciplinary institution that enforced the Reformed lifestyle in Geneva. Comprised of the city’s pastors and elders, this institution supervised the Genevan community on issues of faith and conduct. The consistory exerted direct influence over those who partook in the Lord’s Supper. Calvin was the architect and assiduous member of that institution from its implementation in 1541 until his death in 1564. See Kingdon, “Catechesis in Calvin’s Geneva,” 302-3; Watt, “Calvinism and Education,” 439. For the registers of the consistory, see *Registres du Consistoire de Geneva au temps de Calvin*, ed. Thomas A. Lambert and Isabella M. Watt (Geneva: Droz, 1996).

by professional clergymen supplement home instruction.”¹⁷ As the mother who bears, nurtures, and educates God’s children, the church must recognize that people can love and serve God only when they know him through his Word, Calvin believed.¹⁸

Recent research indicates that the strategy for raising children in Calvin’s Geneva took place in the spheres of church, home, and school. Indeed, writing the “Letter to the Reader” in the Genevan Catechism, Calvin admits that he was bringing nothing new, but only reclaiming a common practice of the Christian church before its corruption.

It has always been a practice and diligent care of the Church that children be rightly brought up in Christian doctrine. To do this more conveniently, not only were schools formerly opened and individuals enjoined to teach their families properly, but also it was accepted public custom and practice to examine children in the Churches concerning the specific points which should be common and familiar to all Christians. That this be done in order, a formula was written out, called Catechism or Institute... What we now bring forward, therefore, is nothing else than the use of practice formerly observed by Christians and the true worshipers of God, and never neglected until the Church was wholly corrupted.¹⁹

Genevan authorities exhorted parents to oversee the religious education of their children, mandated that all of them attend weekly catechism lessons, and forbade matriculation at schools in Catholic territories.²⁰ Calvin believed that these three groups of leaders in their respective realms: parents at home, pastors at church, and teachers at the new Reformed schools would raise the next generation of believers in Geneva.²¹ Like many intellectuals and Reformers of his day, Calvin was intensely interested in children and child rearing.²² Barbara Pitkin mentions that the preparation of ordinances for the regulation of the Genevan church, his catechisms, and his promotion of school reforms in Geneva are clear examples of that interest.²³

1.1 An overview of the Genevan Catechism

Calvin’s catechism is divided into fifty-five sections and contains in its four main sections a total of 373 questions and answers. The theme of worship

¹⁷ Kingdon, “Catechesis in Calvin’s Geneva,” 295.

¹⁸ Selderhuis, “Calvin, Children and the Church,” 63.

¹⁹ *Calvin: Theological Treatises*, 88.

²⁰ Watt, “Calvinism and Education,” 439.

²¹ Anderson, “Calvin’s Threefold Strategy,” 58.

²² Pitkin, “The Heritage of the Lord,” 162; and “Children and the Church,” 153-58.

²³ Pitkin, “The Heritage of the Lord,” 164.

is clearly the guiding thread of the Genevan Catechism, and question 8 works as a summary of its design:

T.: What is the proper way to honor Him?

S.: By putting all our trust in Him; that we serve Him by obeying His will; that we go to Him in all our needs, seeking health and all good things from Him; and that we acknowledge, in our hearts as well as with our mouths, that all good comes from Him alone.²⁴

This answer highlights Calvin's aim to teach children the four main topics of Christian faith: the Apostle's Creed, the Ten Commandments, the Lord's Prayer, and the sacraments. According to that answer, God is to be trusted, obeyed, invoked, and acknowledged as the source of every good thing. For Zachman, this fourfold answer provides the theological framework in which to understand the four major components of the catechism: the Creed (trust), the law (obey), the Lord's Prayer (invoke), and the sacraments (acknowledge).²⁵

In Calvin's view, true worship consists of *four things*.²⁶ First, it requires *faith*, as seen in questions 1-130, which encourage students to place their whole confidence in God. The open questions of the catechism show a striking feature of Calvin's theology: the inseparable relation between doctrine and worship. It begins with the question: "What is the chief end of human life?" Any children in Geneva should be trained to answer: "To know God." It is only possible to know God insofar as we worship him. Thus, the aim of any doctrine of Christianity is to afford the right adoration of the Trinity. Then, the pastor/teacher explains the Apostle's Creed, subdividing it into four parts. The first three concentrate on each person of the Trinity and the fourth on the church. The following twenty Sundays are spent on these four topics.²⁷ It is worth mentioning that Calvin devoted eight lessons to the work of Jesus as Savior, and seven lessons to the nature of the true church. He also explains that good deeds are useless without true faith, for faith is the root of works, a gift of God that cannot be obtained by man. In the last question of this first section, Calvin laid the foundation for what would later be called the regulative

²⁴ Calvin, "Catechism of the Church of Geneva," Question 8.

²⁵ Zachman, *John Calvin*, 141.

²⁶ Karin Maag has published a book examining the early development of Reformed worship in Geneva, providing special attention to Calvin's influence over it. She also discusses a number of Calvin's writings on elements of the worship service such as preaching, baptismal procedures and administering the sacraments, see Karin Maag, *Lifting Hearts to the Lord: Worship with John Calvin in Sixteenth Century Geneva* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016).

²⁷ Monter, *Calvin's Geneva*, 104.

principle of worship,²⁸ by saying that “the only worship which He approves is not that which it may please us to devise, but that which He hath of his own authority prescribed.”²⁹

Second, true worship means to obey God’s will in his *law*, as seen in questions 131-232, with an interpretation of the Decalogue as well as themes of brotherly love and use of the law. Compared to his first catechism (1538), Calvin’s new catechism (1542/45) reveals a theological development during his exile in Strasbourg.³⁰ In contrast to his early Lutheran inclination, Calvin changed the order of the first two sections of his catechism, placing faith before the Law. He realized that God’s commandments are only profitable if understood by regenerated Christians on the basis of the gospel.³¹ For instance, Calvin applies the deliverance from Egypt to all Christians, for they were all freed from the bondage of sin.³²

According to Monter, “Calvin’s principal problem was to get beyond the letter of the law to the broader and more symbolic ways in which they should be observed.”³³ In order to obey God’s will, it is necessary to *broaden* the meaning of the commandments, to *internalize* them, and then to make them *positive*.³⁴ Take, for instance, the sixth commandment (You shall not murder). Calvin asks: “Is it enough if we do not hate anyone?” And so comes the answer:

By no means. Since the Lord, by condemning hatred and restraining us from any harm by which our neighbor may be injured, shows at the same time that he requires us to love all men from the heart, and study faithfully to defend and preserve them.³⁵

Third, to worship God is to call upon Him in all of our necessities through *prayer*, as described in questions 233-295, in which Calvin explains the content

²⁸ The regulative principle of worship is a doctrine held by some Calvinists that God commands churches to conduct public services of worship using certain distinct elements affirmatively found in Scripture, and conversely, that God prohibits any and all other practices in public worship.

²⁹ Calvin, “Catechism of the Church of Geneva,” Question 130.

³⁰ See Nobuo Watanabe, “Calvin’s Second Catechism: Its predecessors and its environment,” in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*, ed. Wilhelm Neuser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 224-32. See also Freudenberg, “Catechisms,” 207-212, and Zachman, *John Calvin*, 134-46.

³¹ Karl Barth argues that Calvin’s understanding of gospel and law paved the way for the Reformed stress on thanksgiving and sanctification. See Karl Barth, *The Theology of the Reformed Confessions*, trans. Darrell L. Guder and Judith J. Guder (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), 97-105.

³² Calvin, “Catechism of the Church of Geneva,” Question 138.

³³ Monter, *Calvin’s Geneva*, 105.

³⁴ Calvin’s multifocal interpretation of the commandments further served as the model for the Heidelberg Catechism (1563).

³⁵ Calvin, “Catechism of the Church of Geneva,” Question 199.

of the Lord's Prayer. Three parts deal with the glory of God, and three parts deal with the person who prays. Young Genevans were trained in this section to approach God with their minds and hearts:

Since God is a Spirit, he requires men to give him the heart in all cases, and more especially in prayer, by which they hold communion with him. Wherefore he promises to be near to those only who call upon him in truth: on the other hand, he abominates and curses all who pray to him deceitfully, and not sincerely.³⁶

Further, the catechist asks: "What kind of feeling does God require in prayer?" The children should be able to answer:

First, that we feel our want and misery, and that this feeling beget sorrow and anxiety in our minds. Secondly, that we be inflamed with an earnest and vehement desire to obtain grace from God. These things will also kindle in us an ardent longing to pray.³⁷

For Calvin, "Prayers must be sincere, spoken in a tongue which the speaker understands, and not directed to saints or angels. Prayers are useless unless grounded in faith."³⁸ The 1545 edition of the Genevan Catechism also contains prayers and psalms suggested for personal devotion, before and after meals, and before going to sleep.

Fourth, the true worship of God consists of embracing *Scripture* with entire heartfelt persuasion, detailed in questions 296-308, and by properly partaking in the *Sacraments*, as covered in questions 309-373. According to Calvin, God communicates with us through his Word in Scripture and through the sacraments. There are only two sacraments: baptism and communion. These are external proofs of the grace of God, representing spiritual realities visibly in order to imprint God's promises more strongly in our hearts.³⁹

Children must be reminded that the power and efficacy of a sacrament is not contained in the outward element, but flows entirely from the Spirit of God.⁴⁰ They also should acknowledge that without faith, partaking in the sacraments is useless. Thus, the way to benefit from the sacraments is receiving them in faith, seeking Christ alone and his grace in them.⁴¹ The master should spend the next four Sundays explaining to children the presence of Christ in the Lord's Supper and how it stands in contrast with Lutheran and Catholic

³⁶ Ibid., Question 241.

³⁷ Ibid., Question 243.

³⁸ Monter, *Calvin's Geneva*, 105.

³⁹ Calvin, "Catechism of the Church of Geneva," Question 310.

⁴⁰ Ibid., Question 313.

⁴¹ Ibid., Question 317.

views. After concluding these four sections throughout the year, the student was ready for his first communion, though it was still necessary to be examined by the church.

1.2 *The use of the catechism in the churches of Geneva*

Although acknowledging the role of parents and schools in religious education, Calvin defended it as a primary responsibility of the church.⁴² The Genevan Catechism was used in the three city churches of Geneva: the former cathedral of Saint Peter, the church of Madeleine, and the church of Saint Gervais.⁴³ In Geneva, there were services every day of the week, early in the morning, and three services on Sunday. The first service of Sunday began at 6:00 or 7:00 in the morning depending on the season, followed by the main service at 8:00 a.m., and an afternoon service at 3:00 p.m. In between these two later services, at noon, the catechism classes met. In fact, these catechism classes were meant to be worship services since the instruction was considered a sermon, and baptisms could be celebrated during the classes.⁴⁴ Every child was expected to attend those classes in the parish closest to his/her home.⁴⁵ Attendance was also mandated for those adults who had an insufficient knowledge of the Christian faith.⁴⁶

The catechism classes focused on the children rather than on the teacher. As Watanabe says, “the answer is the main element and the question is introductory.” He adds that recitation of the answer was not compelled, because for Calvin, confessing the faith before the congregation was not merely reciting answers from the catechism.⁴⁷ The aim of catechesis was that children might be able to know both what they believed and why they believed it.⁴⁸

Under the guidance of teachers and pastors, children were supposed to investigate the truth of the gospel by themselves. “They cannot simply receive doctrine from a summary, as they did in Calvin’s first catechism,” Zachman points out, but needed to make the doctrine of the church their own, defend it on their own terms, after inquired into its meaning and veracity on their own.⁴⁹

⁴² Calvin: *Theological Treatises*, 88.

⁴³ See *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin*, ed. Philip E. Hughes (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 40. See also Kingdon, “Catechesis in Calvin’s Geneva,” 301.

⁴⁴ Pitkin, “Children and the Church,” 156.

⁴⁵ Kingdon, “Catechesis in Calvin’s Geneva,” 301.

⁴⁶ For some cases, see *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*, v. 1, 1542-1544, ed. Robert M. Kingdon, Thomas A. Lambert, and Isabella M. Watt, trans. M. Wallace McDonald (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

⁴⁷ Watanabe, “Calvin’s Second Catechism,” 227.

⁴⁸ Zachman, *John Calvin*, 146.

⁴⁹ *Ibid.*, 140.

According to the *Ecclesiastical Ordinances* (1541), a public catechesis with recitation from the Genevan Catechism had to take place four times per year prior to the celebration of the Lord's Supper.⁵⁰ After finishing the catechization period, each child would be questioned by a pastor and, if successful, admitted to a first communion.⁵¹ Through the catechesis, Genevan pastors wanted to make sure that every child in the community could repeat from memory a set of basic summaries of faith: The Apostle's Creed, the Ten Commandments, and the Lord's Prayer.⁵² Rather than being a peripheral activity, the catechizing task of the pastors in Geneva occupied much of their ministerial activity. As De Greef writes, the catechism reflected what was taught in the church in Geneva. He continues, "Whoever became a preacher there had to assent to the content of this work, which became the catechism of the Francophone churches and was translated into various languages."⁵³

In order to enhance the pedagogical efficacy of religious education at church, Calvin adopted the question and answer format. According to Watanabe:

It seems that Calvin considered this form to be more effective for the instruction of children because 1) short sentences are more conducive to a clear expression of the faith, and 2) they lend themselves more readily to confession of faith by word of mouth. The form by which the minister asks and the child answers is a sort of oral confession of faith in the young believer elicited by the minister. In Calvin, this is not a method of explanation of faith or a method of developing theological theory but rather an exemplary form of confession by young believers.⁵⁴

Freudenberg adds that Calvin's new catechism is "pedagogically skillful, formed in dialogical question-and-answer format, and thus more suitable for teaching children and youth."⁵⁵ Undoubtedly, this last catechism is the culmination of Calvin's concern to reach the unlearned audience.⁵⁶ The missing themes of the Genevan Catechism are the doctrine of election, statements on anthropology, the free-will debates, human traditions, excommunication, and

⁵⁰ *The Register of the Company*, 44.

⁵¹ Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," 304.

⁵² Ibid. Freudenberg reiterates that "in 1551, a catechetical text appeared under the title *L'ABC François*, which included prayers and a Lord's Supper catechesis, whose questions had to be answered before every participation in the Lord's Supper. Since 1553, these questions and answers, titled *La manière d'interroger les enfants qu'on veut recevoir à la cene de nostre Seigneur Iesus Christ*, were added to the Catechism of 1542/1545," Freudenberg, "Catechisms," 211; cf. CO 6: 147-160.

⁵³ Wulfert De Greef, *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*, trans. Lyle Bierma (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2008), 117.

⁵⁴ Watanabe, "Calvin's Second Catechism," 227.

⁵⁵ Freudenberg, "Catechisms," 209.

⁵⁶ Zachman, *John Calvin*, 133.

the role of magistrates. The reason for these changes might lie in Calvin's intention to specifically instruct children and youth.⁵⁷ Zachman explains: "The goal of catechesis is therefore the full and informed participation of the child in the worship of God, rather than a mastery of all the rudiments or topics of pious doctrine, as in 1538."⁵⁸ Selderhuis adds that Calvin also wanted to prepare children for the Lord's Supper because he considered adolescence to be the proper age for receiving it.⁵⁹

Another important issue related to catechism and its use at church is the link between catechism and liturgy in Calvin's Geneva. John Witvliet considers this interplay to be pervasive and strong. He remarks that "catechetical links with liturgical music were still strong, even in Calvin's Geneva, where metrical psalmody was the dominant musical practice."⁶⁰ Calvin's own musical arrangements of the Ten Commandments and Apostle's Creed may have been sung in conjunction with catechetical instruction in Geneva.⁶¹ Under Marot's setting, the Decalogue was also sung in Calvin's liturgy after the confession of sins and absolution, as well as following the sermon in Lord's Supper services.⁶²

The interplay of catechesis and liturgy is also perceived in baptism liturgies. Calvin used to exhort the community with the words of the catechism, followed by a prayer, and finish the ceremony with the recitation of the Lord's Prayer and the Apostle's Creed.⁶³ Witvliet also points out that the Eucharist in Geneva also included a catechetical exhortation prior to the reception of the bread and cup. After the reception, the church sang the Song of Simeon. Witvliet explains:

Calvin insisted, among several themes, that the Lord's Supper was a "visible word" representing God's promises "as painted in a picture," set before our sight, portrayed graphically and in the manner of images. How poignant, then, in liturgy to invite worshipers to testify that they, like Simeon, had seen salvation and perceived the "light of revelation."⁶⁴

⁵⁷ Freudenberg, "Catechisms," 211.

⁵⁸ Zachman, *John Calvin*, 141.

⁵⁹ Selderhuis, "Calvin, Children and the Church," 59. Watanabe writes that "catechism is not only a means of instruction in preparation for confession of faith. It is also the rule of faith or *summa doctrinae* of a church." Watanabe, "Calvin's Second Catechism," 230.

⁶⁰ John D. Witvliet, "The Interplay of Catechesis and Liturgy in the Sixteenth Century," in *The People's Book: The Reformation and the Bible*. ed. Jennifer P. McNutt, and David Lauber (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2017), 120.

⁶¹ *Ibid.*, 121.

⁶² *Ibid.*, 121.

⁶³ *Ibid.*, 126.

⁶⁴ *Ibid.*, 127.

Witvliet regards Calvin's approach to catechism as "liturgical catechesis," since its goal was to prepare children and adults for robust liturgical participation.⁶⁵ He claims:

In Calvin's Geneva, each part of the catechism pointed to liturgical engagement: the Apostle's Creed was used in baptism and Lord's Supper liturgies; the Lord's Prayer was used verbatim in prayers for illumination and in paraphrase as part of the post-sermon intercessory prayer; the Ten Commandments were sung in catechetical services and in Lord's Supper; the portions of the catechism on baptism and the Lord's Supper were echoed in exhortations at each sacrament.⁶⁶

The three basic components of the catechism were pervasive in Genevan liturgy during Calvin's life. This brings us once again to the recognition that Calvin's theology is highly liturgical. Theology and worship are inseparable and the communal worship service is where both interplay more visibly. Thus, Calvin saw no profit in worshipping God without understanding, for liturgical assemblies are schools of faith.⁶⁷

Calvin's theology also reveals how much he recognized children's spiritual capacity and their important role at church. In addition to being baptized in childhood, children were supposed to be present in worship services, attend the catechism at noon, and lead the congregation in singing the Psalms. To accomplish that, the city arranged music teachers to conduct daily rehearsals for children in two of the churches.⁶⁸

1.3 The impact of catechism services in Geneva

Calvin's efforts to introduce children to the basics of Christian faith seem to have been effective, especially taking into account his zenith in 1555 to 1564. Among the several reasons that made Calvin's reform successful in Geneva, Monter suggests his very thorough project of indoctrination. Children were trained on catechesis every Sunday noon until they could repeat from memory the essentials of their faith. For instance, in late 1557, "the Consistory discovered five old men who still 'could not give an account of their faith,' and ordered them to hire a tutor and learn their catechism before the next public Communion."⁶⁹

⁶⁵ Ibid., 127-28.

⁶⁶ Ibid., 127.

⁶⁷ For a detailed Calvin's theology of liturgy, see John D. Witvliet, "Images and Themes in John Calvin's Theology of Liturgy," in *Worship Seeking Understanding* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 127-48.

⁶⁸ Pitkin, "Children and the Church," 155.

⁶⁹ Monter, *Calvin's Geneva*, 100-1.

Lambert also highlights the level of maturity acquired by such children by mentioning the number of adults who were having trouble learning their prayers in this new Reformed fashion. The evidence shows that some of these adults were, in fact, instructed by their own children.⁷⁰ Undoubtedly, if anyone wants to know what was taught to these children, there is no better source than the Genevan Catechism that Calvin composed immediately after his return to Geneva in 1541.⁷¹

2. CATECHISM AND THE HOME

Having said that, I discuss now the state of parenting in Geneva before the Reformation, the way it was affected by Calvin's understanding of the family, and how parents used the catechism in at-home instruction.

2.1 *Family design in Geneva before Calvin*

A degree of religious education at home was already established prior to the conversion to Protestantism.⁷² It was related to memorization of a few prayers and the Apostle's Creed. Mothers trained their children with the basic expectation that they would be capable to say these prayers and attend the Mass. The most important prayers at that time were the *Pater Noster* and the *Ave Maria*, memorized in Latin.⁷³ It is clear that residents of Geneva had learned their prayers and creeds from both parents, and rarely from a priest or at church.⁷⁴ Kingdon explains that

... this type of instruction did not require literacy. At that moment, literacy was lower among women than men. Most of the women who were teaching their children to recite prayers were probably illiterate, repeating texts they had carefully learned from their own mothers, reinforced by constant recitation of them at Mass.⁷⁵

Different from the Reformed model, attendance at the Mass had been required only once a year at Easter. Masses were available every day of the week in seven different parish churches, in religious houses, and elsewhere. However, Calvin and his colleagues of the consistory concluded that this Catholic home-teaching program was very superficial, for it required no more than the ability to recite a prayer or two.⁷⁶

⁷⁰ Lambert, "Preaching, Praying, and Policing," 435-37, 457-58.

⁷¹ Monter, *Calvin's Geneva*, 102.

⁷² Watt, "Calvinism and Education," 446.

⁷³ Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," 295-96. See also Lambert, "Preaching, Praying, and Policing," 393-479.

⁷⁴ Watt, "Calvinism and Education," 446.

⁷⁵ Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," 296.

⁷⁶ Watt, "Calvinism and Education," 454.

Geneva had a critical period of transition from the Catholic to the Protestant model of Christian life. The Reformers in Geneva attacked practices they deemed papist, eliminating, for example, baptisms performed postmortem or by midwives, and the naming of children after saints.⁷⁷ Calvin often had problems explaining why Genevans should no longer attend the Mass, and why it was not compatible with the Reformed Lord's Supper.⁷⁸

The paradigm shift on education was probably the turning point for that. They moved from the Catholic reliance on home instruction led primarily by mothers to a Protestant emphasis that catechesis led by professional clergymen should supplement home instruction. As Watt says, "Calvin shared Luther's view that the home was the most important site for the shaping of Christians and that male household heads were to be the religious leaders in their own homes." Instead of abandoning home instruction, the Reformers tried to strengthen it.⁷⁹ Nonetheless, they also acknowledged that home instruction without the supplement of catechism services did not suffice.

2.2 The responsibility of parents in Christian education

Steven Ozment points out that "never has the art of parenting been more highly praised and parental authority more wholeheartedly supported than in Reformation Europe."⁸⁰ Reformers considered the diligent rearing of children as the greatest service to the world, both in spiritual and temporal affairs.⁸¹ In the sixteenth century, in fact, the family was the primary context for the moral, intellectual, social, spiritual, and physical nurture of children.⁸² As Karen Spierling points out, the raising of children was vital to the success of any attempt to establish a Reformed church.

Calvin himself believed that society had an obligation "to provide the right conditions for raising children to be godly." Both consistory and city council sought to give families guidance and assistance in the raising of Genevan children, but both city and church authorities saw Genevan parents as the first and most useful mechanism in providing for those children. Only when parents faltered or failed entirely in their responsibilities did children fall directly under the purview of church and city authorities.⁸³

⁷⁷ Watt, "Calvinism and Education," 454-55.

⁷⁸ Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," 295.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Steven Ozment, *When Fathers Ruled: Family Life in Reformation Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 132.

⁸¹ Ibid.

⁸² Pitkin, "The Heritage of the Lord," 169.

⁸³ Spierling, "Making Use of God's Remedies," 789.

In Calvin's Geneva parents had an obligation to provide their children with financial support, ensure their children's religious and vocational education, and impose the proper discipline on them. Spierling states that "mothers also had a role to play in the religious education of their children, although fathers ultimately held public responsibility for the results of that teaching."⁸⁴

Though the Reformed community no longer relied only on home instruction, the consistory displayed frequent concern about home instruction. It reminded men who headed households of their challenge to provide religious instruction to the children in their homes. As Watt remarks, "the registers suggest that the male household head was deemed responsible for the religious instruction of the family."⁸⁵ Ozment explains that the maternal role was greater in the infant and early childhood years, whereas the father's role increased after age six or seven, when the maturing child could respond to regular discipline. He even says that the bond between father and child was deemed as intimate and enduring as that between mother and child.⁸⁶

In Geneva, home instruction included also the young servants at work in most households of the middle class. In the more prosperous households, the number of the servants could be substantial. The entire household was expected to gather together periodically to repeat prayers. The role of women was not emphasized as much as it had been in pre-Reformation Geneva, and the duty of supplying and supervising household religious instruction was much more clearly now a duty of fathers.⁸⁷ Nonetheless, the catechism classes were supposed to supplement home instruction because most parents were not well-prepared to teach their own children properly. They may also have feared that parents would continue to teach Catholic versions of these basics.

2.3 *The use of catechism at home*

Although their methodology is uncertain, it is likely that parents spent time teaching the catechism to their children at home. Regularly, the consistory convoked men and asked them how they instructed their children and wives in the Christian faith.⁸⁸ For instance, the consistory called Claude de Miribello and his wife Pernette for an interview in March 1543. There was a suspicion that both continued to perform Catholic rites in their house. On the contrary, Miribello insisted that he taught his wife and children to pray to God alone, adding that they did not pray for the dead or to the Virgin Mary. In turn, the consistory advised him to instruct his wife and children still further, even

⁸⁴ Ibid., 793. See also Selderhuis, "Calvin, Children and the Church," 59.

⁸⁵ Watt, "Calvinism and Education," 447.

⁸⁶ Ozment, *When Fathers Ruled*, 132.

⁸⁷ Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," 300.

⁸⁸ Watt, "Calvinism and Education," 447.

though his wife successfully recited the confession and the Lord's Prayer in the vernacular.⁸⁹

Another case took place in 1543 involving Mathieu Gathsiner, an innkeeper native of Bavaria. The consistory suspected that he served fish to his guests during Lent. In his defense, Gathsiner said that he and many of his guests ate meat, but he also had to give the papists what they wanted. When asked to recite the confession and the Lord's Prayer, he could say only the latter in Latin and German. The consistory advised him to learn the confession before Easter and to take his wife and children to catechism services on Sundays. In addition, he should instruct his guests in the faith and have a New Testament copy available in the inn for them.⁹⁰ Three weeks later, Gathsiner appeared again saying that he was doing his best to educate his older children and he would later work on the younger – he had seven children. Two weeks later, he appeared again in the consistory. Though this time he successfully recited the confession and Lord's Prayer, they advised him once more to instruct his children in the Christian faith.⁹¹

Those examples illustrate the primary obligation of parents in Geneva, namely, to teach a pious lifestyle to their children. In order to raise a new generation of Reformed Christians, parents should personally understand the Lord's Prayer, the Ten Commandments, the creed, and the catechism in their own language. Therefore, the use of the catechism at home was mainly a paternal responsibility, which required of the family weekly meetings for the discussion and memorization of the catechism, as well as set-aside times for prayer and biblical reading.⁹²

3. CATECHISM AND THE SCHOOL

Finally, I outline the state of Geneva's educational system before the Reformation, its difference in relation to Calvin's vision for the city, and the role of the children's catechesis at the new Reformed schools.

3.1 *Education in Geneva prior to the Reformation*

Schools were available in Geneva before the Reformation. The most important was a municipal school that aimed to teach boys grammar, logic, and liberal arts. It was located next to the Franciscan Convent of the Rive, in the middle of the city.⁹³ However, Kingdon says that it cannot have been

⁸⁹ *Registres du Consistoire*, 1: 190-91; Watt, "Calvinism and Education," 447.

⁹⁰ *Registres du Consistoire*, 1: 181-82; Watt, "Calvinism and Education," 447.

⁹¹ *Registres du Consistoire*, 1: 190, 205; Watt, "Calvinism and Education," 447.

⁹² See Anderson, "Calvin's Threefold Strategy," 58-60.

⁹³ See Henri Naef, *Les origines de la réforme à Genève* (Geneva: Jullien; Paris: Droz, 1936), 1:278-99.

a very big operation. The building was small, its staff consisted of one to three teachers, and though the city leaders assumed the responsibility for professors' salaries, they expected them to teach students free of charge. In addition, some private masters used to teach in Geneva individuals or small groups for modest fees.⁹⁴

Boys of merchant or professional families were generally taught how to read, write, and do elementary arithmetic. Some have pointed out that female teachers also instructed a few girls at that time.⁹⁵ Religion was perhaps not a necessary part of this education, but it surely provided some part. The basic text used in the college began with instruction in basic reading and moved on to memorization of the Lord's Prayer. Kingdon remarks that on feast days, the rector provided a special public reading of passages from the Gospels, the Pauline Epistles, and the lives of the saints. Every Sunday, this rector was also expected to take the students together as a group to church to listen to a sermon.⁹⁶ Moreover, it is likely that boys were trained for the priesthood at the cathedral church, and it was also possible for girls to get a formal education in the convent of the Clare Sisters, located in the middle of the city. Their religious training involved instruction in Latin, elementary theology, and liturgy.⁹⁷

None of these educational institutions offered advanced instruction. According to Kingdon:

Genevans who wanted instruction on the university level had to go elsewhere, most commonly to Turin if they wished to learn law, or to Paris if they wished instruction in the arts or theology, or to Montpellier if they wished to study medicine.⁹⁸

Formal education was not obligatory in Geneva, and only small numbers of children were enrolled in the schools. Kingdon concludes that "the great majority of Genevans before the Reformation were expected to rely on home instruction to learn the rudiments of religious faith."⁹⁹

3.2 Calvin's educational project for Geneva

According to Calvin, there were four offices instituted by God for the government of his church: pastors, doctors, elders, and deacons. The office

⁹⁴ Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," 296-97.

⁹⁵ Liliane Mottu-Weber, "Les femmes dans la vie économique de Genève, XVIe-XVIIe siècles," *Bulletin, Société d'histoire et d'archéologie de Genève* 16 (1979): 391.

⁹⁶ Kingdon, "Catechesis in Calvin's Geneva," 297.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

proper to doctors “is the instruction of the faithful in true doctrine, in order that the purity of the Gospel be not corrupted either by ignorance or by evil opinions.” Calvin also called this order “the order of the schools”.¹⁰⁰ Supported by the Genevan authorities, Calvin tried to establish schools for all Genevan children. Everyone who had school-age children should send them to Reformed schools only, in order to protect them from “papist teachings.”¹⁰¹ To carry out this project, a college should be instituted:

But because it is only possible to profit from such lectures if first one is instructed in the languages and humanities, and also because it is necessary to raise offspring for time to come, in order not to leave the Church deserted to our children, a college should be instituted for instructing children to prepare them for the ministry as well as for civil government.¹⁰²

As to the structure, teachers, and rules of the college,

For the first, a proper place ought to be assigned for both doing lessons and accommodating the children and others who would profit. There must be a man learned and expert in arranging both the house and the instruction, who is able also to lecture. He is to be chosen and remunerated on condition that he have under his charge lecturers both in languages and in dialectic, if it can be done. Likewise there should be some matriculated persons to teach the little children; and these we hope shortly to appoint to assist the master... There need be no other school in the city for the little children, but let the girls have their school apart, as has hitherto been the case.¹⁰³

In 1549, the same order was reiterated in connection to the specific case of a man whose son was attending Catholic schools. The council ordered him to transfer his son to a place where the gospel was preached.¹⁰⁴ Despite the initial strong resistance to some of these changes, the Genevan laity eventually conformed to the child-rearing practices espoused by Calvin. By 1560, the council declared that no Genevan, under any circumstances, should send any young children to live in Catholic places.

This educational program in Geneva was divided into two departments. The first was the *Schola Privata* and it was divided into seven classes. The children of the sixth and seventh classes had to study a great deal of French and Latin literature. The second department was the *Schola Publica*, the precursor

¹⁰⁰ *Ecclesiastical Ordinances (1541)* in *Calvin: Theological Treatises*, 62.

¹⁰¹ Spierling, “Making Use of God’s Remedies,” 803.

¹⁰² *Ecclesiastical Ordinances (1541)* in *Calvin: Theological Treatises*, 63.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ Spierling, “Making Use of God’s Remedies,” 803.

of the Genevan Academy, that would later become the University of Geneva.¹⁰⁵ The children were supposed to be quiet during classes and work together. They learned and sang Psalms during classes and spoke only in Latin from the fourth class on. According to Selderhuis, “there was strict discipline, the academic slap was permitted and was regarded as being very beneficial.”¹⁰⁶ *The College de Rive* reopened and was relocated in 1544 to the former Franciscan monastery. The college provided instruction in Latin, Greek, Hebrew, and French. Small schools also existed to provide more rudimentary education.

3.3 *The role of catechesis at schools*

Included in this desire for universal schooling was the understanding that the schools would also provide religious education. The schools had sermons on Wednesdays, and at the end of every week, three scholars were selected to recite the Lord’s Prayer, the Creed, and the Ten Commandments. Pitkin comments,

These efforts to provide universal schooling were motivated by the desire to hold good citizens and to prepare educated leaders and civic employees. Included in this desire was the understanding that the schools would also provide religious education. In fact, primers for learning such things as the alphabet, numbers, and basic grammar were, as in medieval times, often combined with basic catechetical content, such as the Lord’s Prayer and the Creed.¹⁰⁷

An example of how catechetical teaching was pervasive at schools in Geneva can be seen in the elaboration of the *L’ABC François* in 1551, a condensed version of Calvin’s catechism – but not in Q&A format – used to teach Reformed beliefs to the children.¹⁰⁸ Although Calvin was not even the editor of the primer, its main content closely resembles Calvin’s catechism. According to Rodolphe Peter, this booklet was an excellent summary of Calvin’s catechism adapted to religious education at school.¹⁰⁹ This primer was designed specifically for teaching children to read through catechetical content. It contained the alphabet, the Lord’s Prayer, the Creed, the Ten Commandments, a list of

¹⁰⁵ Selderhuis, “Calvin, Children and the Church,” 61. For a fresh scholarly account of the history of the Geneva Academy from primary archival sources, with special attention to the *Schola Publica* (1559-1620), see Karin Maag, *Seminary or University? The Genevan Academy and Reformed Higher Education, 1560-1620*, St. Andrews Studies in Reformation History (Aldershot, England: Scolar Press, 1995). This book is an adaptation of Maag’s Ph.D. thesis.

¹⁰⁶ Selderhuis, “Calvin, Children and the Church,” 61.

¹⁰⁷ Pitkin, “The Heritage of the Lord,” 180.

¹⁰⁸ For an English translation of the French text, see Rodolphe Peter, “The Geneva Primer on Calvin’s Elementary Catechism,” *Colloquium on Calvin Studies V*, ed. John Leith (Davison: North Carolina, 1990), 135-161.

¹⁰⁹ Peter, “The Geneva Primer,” 139.

prayers and biblical texts for several situations, preparation for the profession of faith, and elementary arithmetic.¹¹⁰ Yudha Thianto explains:

There were some booklets being published that contain basic instruction for young children to learn how to read and write. An example of such booklets is entitled *L'ABC François*. These booklets do not bear the names of the authors, most likely because they were not original works by an author, but only a collection of teaching material, as well as selection of biblical texts, the Lord's Prayer, the Apostle's Creed, the Ten Commandments, and several standard prayers to be used at school. These booklets also functioned as a very basic instruction to reading and writing for young children. While these works do not bear the name of any particular author, one can see in them Calvin's influence.¹¹¹

The *L'ABC François* starts with the introduction to the alphabet, which is to be done in one week. Once the children memorize the letters, they must then learn how to write those letters. After that, children are introduced to the Lord's Prayer with each petition occupying one line. As Thianto remarks, "These notes are meant to help the pupils to connect between this primer and Calvin's catechisms."¹¹² The next section deals with the Apostles' Creed, which is divided into four parts: the belief in God the Father Almighty; in Jesus Christ; in the Holy Spirit; and in the church. Next come the Ten Commandments, which have been divided into two tables and interpreted in light of the New Testament, as Calvin has done in his catechism. As aforementioned, this primer also includes a list of prayers, biblical texts for various situations, and a preparation for the children's profession of faith. As Thianto summarizes,

These are some variations of prayers before a meal and after a meal, in longer or shorter forms, morning prayer, evening prayer before bed time, a morning prayer based on Psalm 119, and a brief prayer before starting to work. These prayers are certainly intended to help the youngsters say the right prayers besides the Lord's Prayer on each appropriate occasion. In faithfully following the prayers they will then learn to pray constantly, throughout the day, in their vernacular.¹¹³

Given that children knew how to read, write, and had sufficient understanding of the Lord's Prayer, the Creed, and the Decalogue, they would be trained for their profession of faith. Using the twenty one questions and

¹¹⁰ For an outline of the *L'ABC François*, see Yudha Thianto, "Reformed Education From Geneva Through the Netherlands to the East Indies," in *Church and School in Early Modern Protestantism: Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition*, ed. Jordan J. Ballor, David Sytsma and Jason Zuidema (Leiden: Brill, 2013), 493-95.

¹¹¹ Thianto, "Reformed Education," 490.

¹¹² *Ibid.*, 493.

¹¹³ *Ibid.*, 494.

answers at the end of *L'ABC François*, the teacher would ask children about their comprehension of the basics of Christian faith before the children were allowed to partake in the Supper. Thianto concludes,

In all, the entire booklet could then function as pedagogical material – or a simple curriculum – to teach the young children to live as Christians who can also function properly in society... Geneva had ably shown that teaching the young people the most basic doctrines of the church would ensure the growth of the church.¹¹⁴

FINAL CONSIDERATIONS

Christian education stood at the center of Calvin's reforming work in Geneva. He believed that God's truth could only prosper when doctrine was passed on by adequate instruction. As a result, apart from a strategic program for instructing the unlearned, especially children, there would be no success in reforming the church. Calvin had in mind that children are God's people and thus should have the right to be taught the essential truths of the gospel as soon as possible. He came to the conclusion that an educational project involving church, home, and school would be the best way to teach children how to give reason for their faith, and incorporate them into the liturgical life of the Genevan community.

I have argued in this article that the Genevan Catechism was strategically used by Calvin to reach that goal. Following his return from exile in 1541, he required from the city leaders that religious education, strategically condensed in his catechism, must be implemented at catechism services on Sundays, in at-home instruction led by parents throughout the week, and in an adapted form at the new Reformed schools of Geneva. It seems that despite the initial resistance by the city, Calvin achieved his objective being supported by local authorities.

Although in a very different social context from Calvin's, the way he implemented Christian education at church, at home, and at school remains challenging for us today. Avoiding its intrusive enforcement by church-state leaders upon church members, and adapting it to each context properly, the interplay of catechesis and its threefold application still stands as a useful strategy for training youth in the faith today.

RESUMO

Este ensaio explora o Catecismo de Genebra de 1542/1545 a fim de demonstrar como ele foi usado e influenciou a Reforma na Genebra de Calvino. Diferentes estudiosos têm destacado a agenda educacional de Calvino

¹¹⁴ Thianto, "Reformed Education," 495, 500.

para Genebra, mas parecem desprezar o papel estratégico da catequese nesse processo. O autor argumenta que a catequese teve esse papel estratégico na educação religiosa de Genebra por causa de sua tríplice implementação nos cultos da igreja, na instrução doméstica e nas classes escolares. Primeiro, o artigo apresenta o uso e o contexto da catequese nas igrejas de Genebra. A seguir, discute como o catecismo foi usado nos lares daquela cidade. Finalmente, lança luz sobre o uso catequético do Credo Apostólico, dos Dez Mandamentos e da Oração do Senhor no método de alfabetização das escolas de Genebra. Em conclusão, o autor sugere que a tríplice abordagem catequética de Calvino para a educação cristã, adequadamente contextualizada, permanece desafiadora para a igreja atual.

PALAVRAS-CHAVE

João Calvino; Catecismo de Genebra; Educação; Igreja; Família; Escola.

RESENHA

*Gabriel Reis de Oliveira**

VAN TIL, Cornelius. **Por que creio em Deus**. Trad. Wadislau Martins Gomes. Brasília: Monergismo, 2012. Original em inglês: *Why I Believe in God*. Philadelphia, PA: Great Commission Publications, 1948.

Cornelius Van Til (1895-1987) foi o fundador do método apologetico conhecido como pressuposicionalismo. Ele incorporou em seu método o conceito de antítese, presente nos escritos de Abraham Kuyper, entre a crença e a incredulidade. Apesar da antítese resultante das pressuposições epistemológicas opostas, no entanto, Van Til acreditava com B. B. Warfield que a verdade objetiva sobre Deus estava disponível para todos através da revelação. Assim, ele entendia que poderíamos ter um argumento objetivamente válido a favor da verdade do cristianismo. Van Til aderiu e sintetizou a ênfase na antítese de Amsterdã e na racionalidade objetiva de Princeton. Ele tinha como finalidade desenvolver um método distintamente reformado de apologetica em oposição ao método tradicional. Suas críticas principais eram que o método tradicional de apologetica: (1) abria espaços para a autonomia humana, (2) hesitava em pressupor a revelação de Deus e, portanto, a sua autoridade como consequência do seu senhorio total, (3) assumia que o mundo é de alguma forma inteligível sem Deus, (4) presumia que o mundo como conhecido sem Deus pode ser uma fonte de evidência para Deus, (5) argumentava que o cristianismo é apenas provavelmente verdadeiro, e não certamente verdadeiro.¹

* Seminarista da Primeira Igreja Presbiteriana em Duque de Caxias (RJ). Graduado em Filosofia pela UFRJ. Atuou por dois anos como monitor de Epistemologia e Filosofia Medieval na mesma universidade. Atualmente, é mestrando no programa de pós-graduação em Lógica e Metafísica também da UFRJ, bolsista da CAPES e bacharelando em Teologia no Seminário Martin Bucer. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Religião, Metafísica e Epistemologia Analítica.

¹ Devo a John M. Frame e Brant A. Bosserman essa introdução. Ver: FRAME, John M. *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*. Philipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1995, e BOSSERMAN,

O pressupositionalismo é muitas vezes criticado por ter um método em teoria, mas não um argumento na prática. Neste breve panfleto, Van Til sutilmente ilustra o seu método na prática como um poderoso desafio à incredulidade. Ele nega completamente a premissa de autonomia intelectual e pressupõe a revelação de Deus, insistindo que tal revelação é a única fonte de significado e racionalidade no mundo. Negar a revelação leva ao caos e à irracionalidade. O autor coloca a visão de mundo cristã e naturalista sobre a mesa e avalia qual sistema fornece as pré-condições da experiência inteligível.

Sua obra está em formato de um diálogo com um incrédulo imaginário que está interessado na natureza fundamental da realidade acerca do que existe.² Ele começa tomando nota da interpretação naturalista e behaviorista de que sua convicção cristã carece de validade objetiva por ser meramente o produto de influências culturais. Nesse folheto autobiográfico, Van Til perpassa por vários fatores que o condicionaram a crer em Cristo e, diferentemente do naturalista e behaviorista, interpreta esses fatos como tendo sido dirigidos por Deus. Assim, não é problemático assumir que houve influências do meio sobre sua fé, dado que ele cresceu e percebeu a necessidade lógica de um Deus soberano e controlador da história. Seus argumentos são de natureza transcendental,³ de modo que o plano todo-abrangente⁴ do Deus Trino para a sua criação deve ser pressuposto em todo empreendimento da racionalidade humana para que estes mesmos sejam possíveis.

A natureza do argumento transcendental pode ser distinguida formalmente das provas teístas tradicionais em que há uma probabilidade da verdade de sua conclusão.⁵ Os argumentos tradicionais baseiam-se numa relação lógica de implicação ao passo que os transcendentais são baseados na relação de pressuposição que são validados tanto pela afirmação quanto pela negação da

Brant A. *The Trinity and the Vindication of Christian Paradox: An Interpretation and Refinement of the Theological Apologetic of Cornelius Van Til*. Eugene, OR: Pickwick, 2014.

² Em outras palavras, metafísica.

³ Um argumento transcendental destina-se a provar que algo é a condição prévia para a razão e/ou discurso racional, de modo que na afirmação ou negação indiretamente se afirma. Sua definição remonta ao filósofo Immanuel Kant, para o qual, segundo sua filosofia, o homem impõe uma forma espaço-temporal e relações lógicas sobre os objetos da experiência – Kant identifica doze categorias ao todo. E somente o homem que trata suas categorias lógicas como universalmente aplicáveis poderia elaborar um argumento a favor das ou contra as próprias categorias. Em outras palavras, devemos pressupor suas categorias a fim de argumentar contra elas. Van Til indica claramente que seu método transcendental é proposto para fornecer o tipo definitivo de prova que Kant tinha tentado sem sucesso.

⁴ William Dennison critica a tentativa de John Frame e outros seguidores de Van Til em enquadrar sua apologetica nos termos estáticos da filosofia analítica, desprezando a importância e a centralidade da “história” da Escritura na epistemologia de Van Til. Ver: DENNISON, William. *Analytic Philosophy and Van Til’s Epistemology*. *Westminster Theological Journal* 57, n. 1 (1995), p. 33-34.

⁵ Uma boa discussão acerca disso pode ser encontrado no artigo: COLLET, Don. *Van Til and Transcendental Argument Revisited*. *Westminster Theological Journal* 65 (2003), p. 289-306.

proposição antecedente – se o Deus Trino é o contexto condicionador para a inteligibilidade, então tanto a afirmação como a negação pressupõem a sua existência. Assim, se o argumento de Van Til for válido e verdadeiro, a conclusão é definitivamente certa, ao invés de probabilística.

Depois de Van Til indicar o tipo de argumento sobre que sua abordagem repousa, ele pondera acerca do padrão ou teste comum que usaremos para provar ou não a existência de Deus. Pela própria natureza do Deus cristão, não se pode esperar que “detectemos” Deus da forma como detectamos as coisas dentro do universo. Além disso, se Deus existe e reconhecemos isso, tal crença não é uma crença entre tantas outras crenças. Se acrescentamos a crença da existência de Deus à nossa cadeia de crenças, então todas as outras crenças sobre nós e o mundo devem ser alteradas.⁶ Neste panfleto, Van Til quebra o estereótipo que geralmente é atribuído aos pressuposicionalistas no qual afirmam que Van Til rejeitou completamente o uso de evidência em apologética. Mas isto está longe de ser verdade. Ele escreveu que “cada fato neste mundo – reivindica o Deus da Bíblia – traz gravado em si sua estampa” (p. 20). Basicamente, Van Til acreditava que todo fato do mundo apontava para Deus uma vez que os fatos só podem ser inteligíveis sobre os pressupostos cristãos.⁷

Van Til aponta que não há neutralidade em relação a Deus: ou nos submetemos a Deus e sua palavra tomando-a como autoridade última e padrão em todas as áreas da vida, inclusive a intelectual, ou estamos comprometidos com a noção de que a nossa mente é a autoridade final ou o padrão para julgar tudo o mais – o que equivale a uma rejeição de Deus e sua palavra. Aqueles apologistas que negam o pressuposto escriturístico em direção ao “terreno comum” assumem que o mundo faz sentido sem Deus.⁸ Mas isso é se render a

⁶ Isso está em conformidade com princípios bíblicos. Considere o primeiro mandamento mais importante: “Amarás o Senhor teu Deus com todo o seu coração, com toda a tua alma e com toda tua mente”. Amar a Deus com nossa mente significa que devemos pensar da maneira que Deus quer que pensemos. Como os vantilianos gostam de dizer, pensar os pensamentos de Deus após ele. John Frame costuma apontar que tal princípio é uma implicação da abrangência do senhorio de Deus sobre toda esfera da existência humana; portanto, Deus é Senhor até sobre as nossas crenças e pensamentos. FRAME, John M. *A doutrina do conhecimento de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

⁷ Ver FRAME, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, p. 177-184.

⁸ Em termos mais técnicos e específicos, o “terreno comum” da lógica mina a doutrina reformada da soberania divina e da depravação total. Se a lógica é tomada como um princípio auto-evidente, isto é, evidente em relação a si mesmo independentemente de Deus e de todas as outras coisas, implicará que não há nenhum princípio único que vincula a lógica à realidade temporal. Elas seriam supostamente unidas por acaso. Essa pura contingência de fatos não relacionados é incompatível com a soberania divina em que todas as verdades são conhecidas e organizadas por Deus e sua revelação. Em relação à depravação total, se a lógica é corretamente apreendida pelo homem, então a depravação não é abrangente. A razão disso é que uma das características da imagem de Deus no homem é o seu poder de raciocínio, e, conseqüentemente, se a depravação é total, então abrangerá nossas capacidades noéticas. Inclusive, se seguirá que o homem é autônomo e capaz de dar sentido ao mundo à parte de Deus. Essas observações são encontradas com maiores detalhes na obra: BOSSERMAN, Brant A. *The Trinity and the Vindication*

uma visão de mundo não-cristã, perdendo a batalha desde o início. O Dr. Greg L. Bahnsen observa, comentando na nota de rodapé do panfleto, que negar a clareza da revelação de Deus em todas as coisas, assumindo que a neutralidade é possível, “já significa afirmar que a concepção cristã de Deus, encontrada na Bíblia, é falsa” (n. 18). Em outras palavras – como Van Til constantemente nos lembra em seus escritos – se imitarmos Adão e Eva colocando a palavra de Deus em julgamento ao lado das reivindicações do diabo, já estamos nos posicionando contra Deus e a favor do diabo.⁹ Quando o diabo incitou a dúvida sobre a mente de Eva, a serpente ensinou o homem a raciocinar de forma autônoma como se as palavras divinas fossem altamente questionáveis e duvidosas.

Van Til, então, busca estabelecer a natureza real do debate teísmo x ateísmo: o conflito entre pressupostos últimos ou cosmovisões. E isso subjaz a toda discussão acerca dos fatos pró ou contra Deus, de modo que não pode ser ignorado.

Está presente na obra uma crítica implícita aos esforços da teologia natural e do evidencialismo na tarefa apologética. Ao presumirem que os fatos podem ser interpretados sem a iluminação divina, estamos apresentando Deus como menor do que ele realmente é. Pois se o homem pode interpretar os fatos corretamente à parte da revelação divina, um espaço de autonomia é aberto e Deus não é todo-condicionador da experiência humana inteligível. Não importa o quanto isso ofende a incredulidade, deve ser reivindicado por um apologista comprometido com o Deus das Escrituras. O incrédulo busca, através dos seus pressupostos, conformar os fatos e as evidências aos moldes de seu pressuposto fundamental: Deus não existe.¹⁰ Van Til fornece exemplos de evidências que constantemente têm sido apresentadas e julgadas como impossíveis segundo a lógica da incredulidade. Quando o incrédulo assume a autonomia, ele toma como certo que o tipo de Deus em que os cristãos creem não existe. Daí se faz necessária a crítica da raiz do problema da cosmovisão incrédula: sua pretensa autonomia na tentativa de ser igual a Deus.

Em face da rejeição das evidências que tradicionalmente têm sido apresentadas para a existência de Deus, Van Til observa que, novamente, comprometemos Deus para ganhar aprovação dos pensadores autônomos. Dessa vez, negamos a clareza da revelação de Deus anunciando que sua existência é

of Christian Paradox: An Interpretation and Refinement of the Theological Apologetic of Cornelius Van Til.

⁹ Jesus mesmo nos disse que “Quem não é por mim é contra mim” (Mt 12:30a, ARA).

¹⁰ Um caso paradigmático nos dias de hoje é a crença na evolução. “Ninguém pode provar a evolução. A evolução é uma hipótese mantida pela fé, e todos os supostos fatos têm de ser adaptados para caber na estrutura. É um ‘paradigma’, no sentido usado por Thomas Kuhn; um critério para julgamento de outras propostas, ela mesmo não estando sujeita ao julgamento. Com efeito, a evolução é necessária, uma vez rejeitada a criação”. FRAME, John M. *Apologética para a glória de Deus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. p. 151.

meramente provável. Isso deve ser veementemente rejeitado, visto que o Deus Trino não pode ser confundido com um ser logicamente possível ou altamente provável. Em vez disso, ele deve ser reivindicado como o próprio fundamento do raciocínio a favor ou contra ele. Essa reivindicação pode ser feita, como está contido implicitamente na obra, em virtude do fato de que os incrédulos: (a) são criados à imagem de Deus, (b) sabem que Deus existe e (c) não podem erradicar completamente a sua crença de que o universo é inteligível. Assim, a prova objetivamente válida para o cristianismo, e conseqüentemente, contra a autonomia, é que o incrédulo não pode fornecer justificativa para a unidade em sua experiência e indiretamente confirma a sua dependência de Deus como a pré-condição da existência inteligível.

Van Til oferece um argumento poderoso que passa despercebido pela maioria dos leitores.¹¹ Afinal, que “unidade de experiência” é essa que possibilita o entendimento dos fatos? No mundo experiencial observamos diversidade, novidade e imprevisibilidade – em outras palavras, as mais diversas coisas estão mudando a todo momento. Ao mesmo tempo, precisamos de coisas unas, imutáveis e previsíveis para os nossos pensamentos serem verdadeiros e confiáveis e a experiência humana ter sentido.

Vejamos alguns casos. Não podemos descrever os objetos que compõem o mundo sem fazer uso de conceitos gerais que os unem a outros objetos. Caso contrário, até mesmo falar de “objetos” aqui seria ilusório. Cada vez que falamos acerca de algum fato é revelada a nossa dependência de qualidades unificadoras – por exemplo: “Ele é um *ser humano*”, “isto é um *cachorro*”, etc. “Ser humano” e “cachorro” são categorias gerais que incluem todos os seres humanos ou cachorros particulares. Observe também que a raça humana é composta por bilhões de indivíduos diversos, mas somos unificados por uma natureza humana comum que nos distingue de outras criaturas como os cachorros.

A própria predicação exige uma união de sujeito e predicado. Toda vez que dizemos que “a é F”¹² implicitamente dependemos de um princípio unificador que torne a proposição significativa. Se não há unidade, nenhuma propriedade pode ser atribuída aos objetos porque não haveria relação entre eles. A lógica, tal como o princípio da não contradição, deve ser imutável e estar fora do fluxo temporal. Caso contrário, a lógica mudaria e as coisas na realidade poderiam “ser e não-ser ao mesmo tempo e no mesmo sentido”. Além disso, para que a

¹¹ “[...] o argumento está presente com tal sutileza que alguns leitores iniciantes podem se perguntar se sequer há um argumento ali”. BAHNSEN, Greg L. Prefácio. *Por que creio em Deus*. Brasília: Monergismo, 2012. Particularmente falando, muitos colegas leigos em filosofia têm me questionado qual é o argumento que Van Ti oferece no final das contas. Ou se perceberam o argumento, dizem que não o entenderam precisamente. Espero suprir essa falta nesta resenha.

¹² Isto é a forma da predicação: “a” é o sujeito e “F” o predicado.

mente humana se relacione apropriadamente com os objetos ou que a lógica intemporal se aplique à realidade temporal, precisamos de algo que as una. Na verdade, as coisas só podem ser relacionadas se houver algum tipo de unidade em que possam repousar.

O empreendimento científico depende de uma relação do futuro com o passado. Deve ser razoável fazer generalizações sobre eventos futuros com bases em eventos passados. Essas inferências científicas baseiam-se na suposição da uniformidade e ordem da natureza. Quando formulamos leis da natureza assumimos que essas leis serão as mesmas no futuro como elas têm sido no passado. Assim, o universo contém inúmeras partículas físicas individuais, mas todas elas se comportam de uma forma unificada, obedecendo às mesmas leis físicas. Até mesmo para que haja uma pessoa individual é necessário que o passado, o presente e o futuro se relacionem um com o outro de modo que garanta a unidade do sujeito ao longo do tempo.

Se não há unidade no mundo, a realidade consiste num agregado de coisas completamente diferentes e não relacionadas entre si, dado que uma coisa que as conecte equivaleria a um princípio unificador que, por hipótese, não existe. Qualquer fato existiria em indiferença relativa para com o outro. Portanto, a linguagem é ilusória e não há descrição de objetos; a predicação, lógica no mundo e conhecimento acerca do mundo não são possíveis; a ciência é irracional e não existem pessoas individuais. A conclusão é que o mundo seria puro caos e a inteligibilidade dos fatos é destruída.¹³

Van Til identifica a que o incrédulo pode recorrer para prover sua própria unidade que não anule a possibilidade de novidade, visto que, por definição, a unidade exclui a diversidade e a diversidade exclui a unidade. Logo, para existir unidade ela deve estar divorciada de toda diversidade. O incrédulo supõe que as abstrações substituam Deus. Problematicamente, como Van Til observa, sua lógica “nada tem que ver com a realidade”.¹⁴ A aplicabilidade da lógica ao universo espaço-temporal não pode ser deduzida apenas a partir de princípios lógicos. A sua lógica é reduzida ao nada operando no vazio.

¹³ R. J. Rushdoony explora isso nas esferas sociais. Ele argumenta que a anarquia é a conclusão lógica da falta de unidade. Nenhuma lei existe além dos indivíduos. Deus, a lei, o governo, igreja e moralidade são coisas que representam uma tirania ao homem; liberdade significa a afirmação da individualidade como o aspecto essencial da realidade. Ao passo que absolutizar a unidade nos leva até ao autoritarismo em que o Estado tem primazia sobre os indivíduos. Ver: RUSHDOONY, Rousas John. *The One and Many*. Vallecito, CA: Chalcedon, 1971.

¹⁴ Pode-se abranger essa conclusão de modo que impossibilita essa “fuga”. Pense, num sentido estritamente epistemológico, em que medida podemos pensar que o mundo dos fatos é propício à razão humana? Não dá para criar qualquer unidade subjetiva que torne esse o caso. Se dissermos que eles se relacionam por obra do acaso, então não podemos pensar que o mundo é propício à razão humana em qualquer medida porque simplesmente não há relação racional entre eles.

A doutrina da Trindade nos ensina que tanto a unidade quanto a diversidade no universo refletem a harmonia ontológica do seu Criador trino. Este Criador é um e três, uma divindade e três pessoas, de modo que a unidade e a diversidade existem coerentemente antes do mundo ser criado e são refletidas harmonicamente no universo criado. A Trindade e o seu plano para o mundo é o pressuposto último que garante a inteligibilidade do universo. Podemos observar que a doutrina da Trindade, apesar da sua aparente contradição, acaba por ser a mais lógica e necessária de todas as ideias. A despeito de muitas coisas serem incompreensíveis para a nossa mente, não caímos em irracionalidade e caos absoluto, já que Deus em seu próprio ser nos oferece a unidade da experiência inteligível que não anula a diversidade.

A obra como um todo fornece um exemplo sólido de como devemos proclamar o senhorio de Cristo através da apologética nos dias atuais. O argumento que Van Til propõe é poderoso para reivindicar a veracidade do cristianismo demonstrando que a interpretação dos fatos feita pelos incrédulos é autodestrutiva, pois destrói a própria possibilidade de fatos. Esse livreto de Van Til foi apenas um passo para defender as reivindicações distintivas do pressuposicionalismo. As bases foram estabelecidas. Mas muito mais ainda precisa ser feito por parte dos defensores do método pressuposicional.

RESENHA

*George Camargo dos Santos**

PLANTINGA, Alvin. **Ciência, religião e naturalismo**: Onde está o conflito? Trad. Marcelo Cipolla. São Paulo: Vida Nova, 2018. 320 p. Edição original: *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011. xvi + 359 p.

Em 2005, nas denominadas “Preleções Gifford” (Gifford Lectures) realizadas na Universidade de St. Andrews, o filósofo analítico da religião Alvin Plantinga palestrou sobre o tema: “Science and Religion: Conflict or Concord”. Depois de seis anos, a Oxford University Press nos brindou com o livro que contém essa palestra, que recebeu o título *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Depois de treze anos da mencionada palestra, os brasileiros também foram presenteados com a obra na versão portuguesa, *Ciência, Religião e Naturalismo: Onde Está o Conflito?*, pela Edições Vida Nova, com apoio da Associação Kuyper para Estudos Transdisciplinares (AKET), da Templeton World Charity Foundation e da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência (ABC²).

Alvin Carl Plantinga (n. 1932) é um filósofo cristão educado na tradição reformada. Trabalhou em três instituições de ensino, a saber: Wayne State University (1958-1963), na cátedra Jellema no Calvin College (1964-1982) e na cadeira de filosofia John A. O’Brien da Universidade de Notre Dame (1982-2010). Foi diretor do Centro de Filosofia da Religião (1982-2010). Aposentou-se em maio de 2010. Em 2017, foi laureado com o Prêmio Templeton pelas contribuições excepcionais em prol da dimensão da vida espiritual. Escreveu uma centena de artigos, desde 1958, para periódicos especializados em estudos filosóficos (i.e. filosofia da religião, metafísica e epistemologia) e dezenas de livros. Nos dias 25 a 30 de agosto de 2011, Plantinga visitou pro-

* Mestre em ciências pelo PEE-COPPE/UFRJ e pela UNIFEL, bacharel em teologia pela EST-Mackenzie/SP e membro da Igreja Presbiteriana do Brasil na Barra da Tijuca, Rio de Janeiro.

fissionalmente o Brasil para participar do “Simpósio de Filosofia da Religião, Ontologia e Epistemologia – Diálogo com Alvin Plantinga”, realizado em duas etapas. A primeira etapa ocorreu nos dias 25 e 26 de agosto na Universidade de Brasília (UnB) com foco nos assuntos de filosofia da religião. A segunda etapa ocorreu nos dias 29 e 30 de agosto na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) e enfatizou aspectos epistemológicos. Com essa contribuição ímpar, a meu ver, o “bom testemunho” é sempre a recomendação cristã daqueles que se aproximam do conhecimento de Deus e do ser humano. Sendo assim, apresenta-se a impressão deixada por Plantinga nos ouvintes do evento supramencionado.

Na semana em que visitou o Brasil, deixou uma impressão marcante de sobriedade e rigor na exposição e análise de ideias filosóficas, bem como uma imagem de simpatia e modéstia em sua forma de expressão e convivência. É questão difícil dizer qual dos lados foi mais beneficiado no colóquio, mas por certo é justo saber o que esteve em jogo.¹

O livro é formidável e escrito com senso de humor, o que é atípico em publicações desta natureza. Plantinga também escreve com uma objetividade ímpar. Portanto, na primeira oração do Prefácio já é possível identificar o “argumento principal” do livro:

A tese geral deste livro é: apesar de haver um conflito superficial, há uma convergência profunda entre a ciência e a religião teísta; e, apesar de haver uma convergência superficial, há um conflito profundo entre a ciência e o naturalismo (p. 11).

Ele está estruturado em quatro partes: Alegações de Conflito (capítulos 1-4); Conflitos Superficiais (capítulos 5-6); Convergências (capítulos 7-9) e Conflito Profundo (capítulo 10).

A primeira parte tem quatro capítulos nos quais o autor se propõe a mostrar os “supostos conflitos entre a religião e a ciência” (p. 19-120). Os dois primeiros expõem o debate da “Evolução e crença cristã” com ênfase nos argumentos de Richard Dawkins (cap. 1) e de Daniel Dennett, Paul Draper e Philip Kitcher (cap. 2). Todos esses são pensadores que sustentam a tese de uma evolução disteleológica ou ateísta, isto é, que não há nenhum agente inteligente guiando o processo. Os dois últimos capítulos expõem duas perspectivas sobre a intervenção divina: “a antiga” de Newton e de Laplace (cap. 3) e “a nova” da mecânica quântica (cap. 4).

¹ Palavras proferidas pelo Prof. Roberto Hofmeister Pich. Cf. PICH, Roberto H. “Apresentação e uma nota sobre Alvin Plantinga”. *Veritas*, v. 56, n. 2, maio-ago. 2011, p. 6.

No terceiro capítulo, Plantinga defende que o Deus cristão é pessoal, onipotente, onisciente, completamente bom, criou e *conserva* o mundo e governa de forma que nada acontece por mero acaso (p. 71-73). Além disso, defende que no governo do Deus cristão há regularidade e previsibilidade, bem como casos de ações especiais como os milagres. “Em suma, Deus regularmente causa acontecimentos no mundo. Esse tipo de ação divina vai além da criação e da conservação; podemos concebê-las como uma ação divina *particular*” (p. 74).

Teólogos como Langdon Gilkey (1919-2004), Rudolf Bultmann (1884-1976) e John Macquarrie (1919-2007) entendiam que “Deus criou o mundo e trabalha, em um plano geral, para preservá-lo e sustentá-lo”, mas têm problemas com a ação particular de Deus no que diz respeito aos milagres e à intervenção divina no mundo (p. 76). Desse modo, “segundo Bultmann, um milagre por Deus ou qualquer outra ação divina particular seria uma ‘interferência’ de Deus no mundo; e isso, diz, não pode acontecer” (p. 76-77).

Com precisão cirúrgica, Plantinga nos apresenta a alegação do conflito: “a incompatibilidade com a ciência moderna, a qual, na concepção deles demonstra ou talvez pressuponha que Deus não age dessa maneira” (p. 77). Nesse contexto, Plantinga mostra que o suposto conflito entre a “ciência clássica” e o teísmo cristão reside em duas abordagens: (1) a perspectiva newtoniana – com sua visão mecanicista de mundo para um determinado sistema fechado sem influência causal exterior e (2) a perspectiva laplaciana – a abordagem newtoniana com um “determinismo acrescido do *fecho causal do universo físico*” (p. 87) ilustrado pelo tal “demônio de Laplace”. Dois *insights* de Plantinga acerca das perspectivas newtoniana e laplaciana, respectivamente, podem ser mencionados:

Milagres costumam ser considerados problemáticos porque se entende que Deus, para fazer um milagre, tem que “violar”, ab-rogar, suspender, ir contra uma lei natural. No entanto, considerando essa concepção de lei da natureza, a realização de um milagre por Deus não envolve de forma alguma a violação, de uma lei natural porque, evidentemente, qualquer ocasião em que Deus faça um milagre é uma ocasião em que o universo não é causalmente fechado; e as leis da natureza nada dizem sobre o que acontece quando o universo não é causalmente fechado. Considerando essa concepção, com efeito, nem sequer é possível que Deus viole uma lei da natureza. Para violar uma lei, ele teria de agir particularmente no mundo; toda vez que ele age particularmente no mundo, no entanto, o universo não está causalmente fechado; logo, nenhuma lei natural se aplica à circunstância em questão e, assim, nenhuma lei é violada (p. 85).

A perspectiva de Laplace só é exata se o universo é fechado, ou seja, se Deus não age particularmente no mundo. Podemos conceber a perspectiva laplaciana como a perspectiva newtoniana acrescida do fecho. Está claro que essa perspectiva laplaciana é que molda o pensamento de Bultmann, Macquarrie, Gilkey et al. Há uma ironia interessante. Esses teólogos, embora tenham a pretensão de

ser considerados pensadores com mentalidade científica e progressista (quem gostaria de ser considerado anticientífico e obsoleto?) nos recomendam uma compreensão da ciência clássica que vai muito além do que a ciência clássica efetivamente propõe (e, como vemos no capítulo seguinte, também nos recomendam uma visão de mundo que, do ponto de vista científico, está atrasada em muitas décadas) (p. 90).

No quarto capítulo, “Uma perspectiva nova” (p. 93-120), encontramos um terreno muito escorregadio – ou seja, o mundo do *indeterminado*, que faz tantos pensadores (teólogos inclusive!) afundarem em nome de uma paixão pela “erudição científica contemporânea”. Plantinga apresenta o “*Divine Action Project*” (DAP), formado por cientistas, teólogos e filósofos como Ian Graeme Barbour (1923-2003), John Charlton Polkinghorne (1930-), Arthur Robert Peacocke (1924-2006), Robert John Russell (1946-), Nancy Murphy (1951-) e Philip Clayton (1956-), que rejeitam a intervenção divina (p. 98). Vale a pena registrar duas considerações sobre o quarto capítulo. A primeira é a possível dificuldade do leitor ao se defrontar com expressões utilizadas para um público especializado, como, por exemplo: “interpretação de Copenhagen”, “equação de Schrödinger”, “teoria quântica de Ghirardi-Rimini-Weber (GRW)”, “teorias do colapso espontâneo” e outras, além de haver espaço nesta obra para a criação de uma nova expressão: “causalidade divina dos colapsos (CDC)”. A segunda é um alerta. É importante registrar que é ousada (ou infeliz!) a afirmação sobre a ciência clássica como “ciência obsoleta” (p. 97) frente à nova perspectiva (e.g., a mecânica quântica e a relatividade). Por quê? Porque até a presente data ainda se projetam prédios, navios, aviões, máquinas elétricas e mecânicas e até armas com essa ciência obsoleta! Às vezes, são lançados foguetes ou satélites artificiais no espaço e, dessa feita, é necessário de fato *complementar* a nossa ciência com uma “nova perspectiva”.

Na segunda parte, há dois capítulos com foco nos denominados “conflitos superficiais” (p. 123-173). Plantinga expõe algumas ideias da psicologia evolucionista e da crítica histórica bíblica (CHB) no quinto capítulo e no sexto argumenta que essas disciplinas “não oferecem, nem de longe, anuladores da crença cristã ou teísta” (p. 124).

Na terceira parte, há três capítulos enfatizando a “convergência” (p. 177-268) entre a ciência e a crença cristã. Trata-se, nesta terceira parte, de saber se a ciência *apoiar* a crença teísta e se há algum motivo para *aceitar* a crença teísta. Os dois primeiros capítulos desta parte são focados em dois argumentos a favor de um *design* inteligente. O capítulo 7 – “O ajuste fino” – apresenta esse argumento sustentado pela física e pela astronomia a favor do teísmo e relacionado às descobertas científicas da estrutura do Universo.

Esse capítulo ecoa uma reflexão inquietante: “Por que algo existe no lugar do nada?” E se a força da gravidade ou a energia nuclear fraca e a forte fossem minimamente diferentes, poder-se-ia falar de vida terrestre? Plantinga expõe

os argumentos em prol de um ajuste fino nas *leis da natureza*, nas *constantes cosmológicas* e nas *condições iniciais do universo*, mostrando como esse ajuste garante a vasta complexidade da vida no universo e aponta para a existência de um Deus criador e providente (hipótese teísta) no lugar do mero acaso (hipótese ateísta). Plantinga conclui que, “considerando o teísmo, o ajuste fino não é nem um pouco improvável; considerando o ateísmo, é improvável; logo, deve-se preferir o teísmo ao ateísmo” (p. 182).

O capítulo 8 – “O discurso do *design*” – apresenta o argumento apoiado na biologia a favor do teísmo, argumento que envolve a natureza e o caráter dos seres vivos existentes em nosso mundo. Nesse capítulo, Plantinga menciona a famigerada obra de Michael Behe *A Caixa Preta de Darwin*. O argumento repousa nas estruturas moleculares denominadas por Behe de “irredutivelmente complexas”, ou seja, “um sistema único composto de várias partes que se encaixam perfeitamente, interagindo para contribuir para a função principal, e se qualquer uma delas for removida, fará com que o sistema efetivamente deixe de funcionar” (p. 203). É oportuno notar que a ideia de “complexidade irredutível – (CI)” se opõe ao evolucionismo disteleológico ou ateísta (cuja base é naturalista!). Segundo Plantinga, “tais sistemas [CI] opõem ao darwinismo (não dirigido) um desafio que Behe denomina ‘liliputiano’” (p. 204). Aqui surgem algumas reflexões. Será que o evolucionismo teísta e o evolucionismo deísta, quando apoiados no conceito de variação genética aleatória (dada uma seleção natural), não estariam em oposição também à ideia de “complexidade irredutível”? “Será que a objeção feita pela “complexidade irredutível” é ao evolucionismo não dirigido (i.e., ao naturalismo metodológico) ou à variação genética aleatória (i.e., a seleção natural dos pensadores darwinistas)?” Talvez o nome do livro de Behe nos dê alguma pista! Plantinga não se ausenta desse debate e declara:

Behe não demonstrou que há sistemas irredutivelmente complexos tais que seja impossível ou mesmo monumentalmente improvável haverem evoluído de modo darwiniano, embora tenha certamente apresentado aos darwinianos um desafio altamente significativo (p. 208).

Enfim, Plantinga conclui este oitavo capítulo da seguinte maneira,

No conjunto, então, os discursos de *design* de Behe não constituem argumentos irrefutáveis a favor do teísmo, nem mesmo a favor da proposição de que as estruturas por ele consideradas foram objeto de um projeto consciente. Entendidos não como argumentos, mas como discursos de *design*, eles são mais bem-sucedidos. Apresentam-nos situações epistêmicas diante das quais a reação racional é uma crença no *design* que não está sujeita a nenhum anulador forte. A conclusão correta a se tirar, a meu ver, é que os discursos de *design* de Behe apoiam o teísmo, embora não seja fácil determinar o grau desse apoio. Admito

que essa conclusão não tem grande substância. Mas então, não posso dizer algo mais definido, mais empolgante? Eu bem que gostaria, mas minha tarefa aqui é declarar a verdade nua e crua, por menos empolgante que seja. Essa obrigação às vezes nos impede de contar uma boa história, mas o que posso fazer? Assim é a vida dos filósofos. É como diz o ditado: as coisas são como são (p. 235).

No capítulo 9, Plantinga apresenta o argumento de uma “convergência profunda”, que se resume nas palavras do físico e filósofo alemão Carl Friedrich von Weizsäcker (1912-2007): “Nesse sentido, digo que a ciência moderna é um legado do cristianismo” (p. 238). Plantinga oferece sete pontos a fim de manifestar o apoio da ciência à crença teísta. Esses pontos são: “a ciência e a imagem divina” (p. 237-242); “confiabilidade e regularidade” (p. 242-245); “a lei” (p. 245-252); “a matemática” (p. 252-255); “indução e aprendizado pela experiência” (p. 258-262); “a simplicidade e outras virtudes teóricas” (p. 262-265) e “a contingência e a ciência como atividade empírica” (p. 265-268). Neste capítulo encontramos um alinhamento entre uma ciência bem-sucedida e a compatibilidade entre nossas faculdades cognitivas; o alto grau de regularidade e previsibilidade; as leis e suas necessidades; a abstração matemática (o naturalismo é abstrato?); a indução e aprendizado pela experiência; as teorias com simplicidade e beleza e, por último, um forte elemento de empirismo. Estes atributos estão alinhados com crenças teístas como a doutrina da *imago Dei*, criação e providência, e desalinhadas com uma cosmovisão naturalista.

Na quarta e última parte, Plantinga mostra o “conflito profundo” (p. 271-306) entre a ciência e o naturalismo. “O que eu [Plantinga] vou argumentar é que o naturalismo conflita com a evolução, que é um pilar central da ciência contemporânea” (p. 273). Para isso, foi reservado o décimo capítulo – “O argumento evolucionista contra o naturalismo” (p. 271-306), também conhecido pela sigla em português “AECN” e em inglês “EAAN” (*Evolutionary Argument Against Naturalism*). Nesse momento, é interessante constatar que o AECN foi apresentado pela primeira vez em 1991 no artigo “*An evolutionary argument against naturalism*” e, em 1993, a primeira versão do AECN foi disseminada no segundo livro da trilogia “*warrant*”, ou seja, *Warrant Proper Function*. Em 2002, James Beilby editou uma coletânea de artigos onde apareceria a segunda versão do AECN e onze réplicas ao AECN. Esse esforço resultou na publicação da obra *Naturalism Defeated?*² Além disso, uma terceira versão foi apresentada em 2008 como resultado do debate de Plantinga com Tooley

² O livro editado por James Beilby contou com um artigo inicial e uma réplica de Plantinga aos onze colaboradores. As objeções foram agrupadas em quatro partes: “Ciência e Evolução”; “Ceticismo”; “Probabilidades Condicionais e Teoria da Confirmação” e “A Natureza da Anulação Epistêmica”. Os onze colaboradores foram: (1) William P. Alston, (2) Michael Bergmann, (3) Evan Fales, (4) Jerry Fodor, (5) Trenton Merricks, (6) Timothy O’Connor, (7) Richard Otte, (8) William Ramsey, (9) Ernest Sosa, (10) W. J. Talbott e (11) James Van Cleve.

no livro *Knowledge of God*. Neste livro, Plantinga já nos oferece uma terceira versão do AECN. Já em 2011, tem-se a quarta versão do AECN na obra *Where the Conflict Really Lies*, ou seja, na obra desta resenha. Então, apresenta-se o AECN deste livro:

Premissa 1 [Dúvida de Darwin] – P(C/N&E) é baixa;

Premissa 2 – Qualquer pessoa que aceita (i.e. acredita em) N&E e vê que P(C/N&E) é baixa tem um anulador para C;

Premissa 3 – Qualquer pessoa que tenha um anulador para C tem um anulador para qualquer outra crença que ela pensa que tem, inclusive N&E;

Premissa 4 – Se alguém que aceita N&E adquire um anulador para N&E, N&E é auto-anulador e não pode ser racionalmente aceito.

Conclusão – N&E não pode ser racionalmente aceito

Aqui “P” é a probabilidade, “C” é a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas; “N” é o Naturalismo; “E” é a Teoria da Evolução Biológica e “&” é o operador de conjunção da lógica clássica. Logo, percebe-se que o argumento mencionado por Plantinga não é um jogo para amadores! Para quem gosta de se aventurar em lógica, as críticas ao AECN podem ser agrupadas em cinco objeções: (1) crítica contra a primeira premissa; (2) crítica contra a segunda premissa; (3) crítica contra a terceira premissa; (4) o problema da *condicionalização*³ e (5) argumentos *tu quoque*.⁴ A todas essas objeções, Plantinga responde sem desafinar.

Recomendo o livro e creio que seria muito interessante se grupos cristãos estudassem os argumentos e os detalhes levantados nesta obra a fim de “[1] dar bom testemunho; [2] promover a teologia pública, ou seja, a integração entre igreja, academia e sociedade e [3] fomentar o ensino e a divulgação científica de forma contextualizada ao Universo da fé” (p. 10) – interesses estes da ABC², que eu parabeno pelo empenho em entregar essa excelente tradução ao público brasileiro.

³ O problema da *condicionalização* é a tarefa de determinar quais variáveis devem ser levadas em consideração no cálculo das probabilidades. Para esse tema, sugerem-se os artigos: GINET, Carl. “Comments on Plantinga’s Two-Volume Work Warrant”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 55, n. 2, jun. 1995, p. 403-408; O’CONNOR, Timothy. “A house divided against itself cannot stand”. In: BEILBY (2002, p. 129-134); FITELSON, Branden; SOBER, Elliot. “Plantinga’s probability argument against evolutionary naturalism”. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 79, jun. 1998, p. 115-129; TALBOTT, W. J. “The Illusion of Defeat”. In: BEILBY, 2002, p. 153-164; CHUCHLAND, Paul. “Is evolutionary naturalism epistemically self-defeating?”. *Philo*, v. 12, n. 2, 2009, p. 135-141.

⁴ A expressão latina “*tu quoque*” é atribuída a Júlio César na famosa declaração: “*tu quoque, Brute, fili mi?*” [“Até tu, Brutus, meu filho?”]. No contexto desta resenha, os argumentos do tipo *tu quoque* são empregados contra o próprio teísta utilizando o AECN. Ver: RAMSEY, William. “Naturalism defended”. In: BEILBY, 2002, p. 15-29; FALES, Evan. “Darwin doubt, Calvin’s calvary”. In: BEILBY, 2002, p. 43-58; VAN CLEVE, James. “Can atheists know anything?”. In: BEILBY, 2002, p. 103-125; CHILDERS, Geoff. “What’s wrong with the evolutionary argument against naturalism?”. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 69, n. 3, 2011, p. 193-204.

RESENHA

*Felipe Sabino de Araújo Neto**

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

Gordon Haddon Clark (1902-1985) foi um influente teólogo e filósofo presbiteriano norte-americano.¹ Embora ainda pouco conhecido no Brasil, duas avaliações de sua obra deixarão claro a sua importância para a filosofia cristã como um todo. Ronald Nash (1936-2006), filósofo cristão, chamou Clark de “um dos maiores pensadores cristãos do nosso século”. Já o famoso teólogo Carl F. H. Henry (1913-2003), primeiro editor-chefe da revista *Christianity Today*, referiu-se a Clark como “um dos filósofos protestantes mais profundos do nosso tempo”.²

Após obter os graus de bacharel (1924) e de Ph.D. em filosofia (1929) pela Universidade da Pensilvânia, Clark passou a sua vida inteira ensinando filosofia e teologia em faculdades e seminários dos Estados Unidos. Ao longo de sua carreira escreveu mais de trinta e três livros sobre os mais variados assuntos, além de inúmeros artigos, primariamente nas áreas de filosofia e teologia. Um dos seus livros mais famosos e influentes é *De Tales a Dewey*, objeto desta resenha.

Este livro apareceu pela primeira vez em 1957, na época em que Clark era diretor do Departamento de Filosofia da Universidade Butler. Segundo o

* O autor é presbítero da Igreja Presbiteriana do Brasil; bacharel em Ciências da Computação pela Universidade Federal de Mato Grosso, com especialização em Rede de Computadores e Sistemas de Comunicação. É mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB) e mestrando em Teologia com concentração em Filosofia pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

¹ Para mais informações sobre a sua vida e filosofia, ver: CRAMPTON, W. Gary. *O escrituralismo de Gordon Clark*. Brasília: Monergismo, 2012.

² *Journal of the Evangelical Theological Society* 29/1, mar. 1986, p. 121. Minha tradução.

apresentador da quarta edição em inglês, naquela época Clark “já era reconhecido, em sua nação, como um dos mais competentes intérpretes da filosofia antiga, e sua exposição e análise da filosofia medieval e moderna eram igualmente brilhantes”. Como resultado, *De Tales a Dewey* tornou-se “texto padrão para instituições escolares cristãs e não cristãs” (p. 7). A obra possui uma apresentação da 4ª edição escrita por John Robbins, um prefácio à edição em inglês escrito pelo próprio autor e onze capítulos: 1. Os Pré-socráticos, 2. Os Sofistas, Sócrates e Platão, 3. Aristóteles, 4. A Era Helênica, 5. O Período Patrístico, 6. O Período Escolástico, 7. O Racionalismo do Século 17, 8. O Empirismo Britânico, 9. Immanuel Kant, 10. G. W. Hegel e 11. Irracionalismo Contemporâneo.

De Tales a Dewey recebe elogios mesmo daqueles que não abraçam necessariamente o pressuposicionalismo de Gordon Clark. O teólogo evidencialista R. C. Sproul, por exemplo, relaciona o livro na lista dos 16 livros que foram mais influentes na modelação do seu pensamento e ministério. O seu filho, R. C. Sproul Jr., coloca a obra entre os seus 10 livros preferidos, com as seguintes palavras:

Um livro importante sobre um tema importante (a história da filosofia) escrito por um pensador importante, que é provavelmente o maior filósofo cristão do século XX. Ler este livro talvez seja a melhor forma de obter uma compreensão do fluxo da história ocidental.

De maneira bem típica do seu estilo, o Dr. Clark começa assim o primeiro capítulo do livro: “A filosofia grega teve início em 28 de maio de 585 a.C., às 18h13” (p. 13). Porém, o seu humor não está restrito às linhas iniciais desse verdadeiro tratado filosófico. Ao longo de todo o livro ficamos impressionados não somente com seu humor inteligente, mas também com o seu profundo conhecimento da história, filosofia e teologia. Esses e outros componentes tornam a leitura extremamente prazerosa, mesmo nos trechos mais difíceis. Por falar em dificuldade, os livros de Clark não padecem daquela característica tão comum em livros filosóficos. Ele escreve com uma clareza invejável, com o intuito de ser “ouvido” e entendido não somente pelo especialista, mas pelo iniciante desejoso de aprender. Em vez de recorrer ao pedantismo do linguajar rebuscado e técnico, prefere descer ao nível do leitor e transmitir uma mensagem inteligível. Mas embora haja uma acomodação da linguagem, o mesmo não acontece com o conteúdo. Logo no prefácio Clark deixa claro: “Este livro, em vez de tentar o impossível – baixar a filosofia ao nível do estudante – se ocupa da difícil tentativa de elevar o estudante ao nível da filosofia” (p. 9).

Ainda no prefácio, Clark anuncia duas restrições que nortearam a sua escrita. Com o objetivo de não confundir os estudantes com incontáveis nomes estranhos de filósofos, o número de filósofos discutidos foi extremamente

reduzido. Além disso, a própria matéria foi reduzida. Em geral, apenas a epistemologia (teoria do conhecimento) desses autores foi exposta e analisada. Com esse procedimento, Clark evitou produzir uma enciclopédia que poucos leriam e ao mesmo tempo recusou diluir o assunto. Num único volume, há material substancial sobre epistemologia. O cerne da matéria não foi suprimido!

A escolha da epistemologia por Clark não é surpreendente para aqueles que conhecem a sua proposta filosófica. A epistemologia de Gordon Clark é o cerne da sua filosofia. Na verdade, segundo ele, o erro de muitos filósofos está em subordinar a epistemologia à metafísica ou a qualquer outro ramo da filosofia. Em *Uma Visão Cristã dos Homens e do Mundo*, ele assevera: “A questão ‘como você sabe?’ parece simples o bastante; mas a resposta controla quase todo o sistema filosófico”.³ Ronald Nash, no *Festschrift* que editou em honra a Gordon Clark, explica assim a delimitação do tema: “O papel central da epistemologia no pensamento de Clark é claramente visto em seu estudo da história da filosofia, *De Tales a Dewey*, no qual ele se preocupa primariamente com os problemas epistemológicos”.⁴

Após esclarecer o caminho que tomará, Clark passa a analisar a filosofia grega (capítulos 1-4), a Idade Média (capítulos 5-6) e a filosofia moderna (capítulo 7-11). O resultado é a exposição do fracasso das filosofias apóstatas, que não possuem Deus e a sua revelação como ponto de referência.

Enquanto nos ensina filosofia, Clark ao mesmo tempo dá aula de história, economia, física, arte, política, biologia, matemática e quase todos os outros conhecimentos possíveis. Eventos históricos e outras ciências são usados com frequência para ilustrar o que ele pretende transmitir. Ao mesmo tempo em que ficamos sem fôlego diante de tanta informação, transmitida de maneira bela, quase poética, nos admiramos com a erudição desse servo de Deus, e ficamos gratos pelo curso intensivo em tantas áreas do conhecimento. Eis aqui um exemplo:

Foi a astronomia que captou a imaginação dos historiadores, levando-os a fazer declarações, de certa forma, exageradas sobre o papel de Copérnico (1474-1543). Tal como acontece com respeito a Cristóvão Colombo, é inadequado dizer que uma nova era começou com a “descoberta de que o mundo era redondo em vez de plano”, pois o conhecimento de que a terra era esférica já se dera ao longo da Idade Média. Também é inadequado dizer que a teoria heliocêntrica de Copérnico teria “destruído toda evidência externa da situação focal e privile-

³ CLARK, Gordon H. *Uma visão cristã dos homens e do mundo*. Brasília: Editora Monergismo, 2013, p. 269.

⁴ NASH, Ronald. Gordon Clark's Theory of Knowledge, In: *Works of Gordon Haddon Clark, Volume 7: Clark and His Critics*. Unicoi, TN: The Trinity Foundation, 2009, p. 105. Minha tradução. Esse volume inclui os livros anteriormente publicados em separado: *The Philosophy of Gordon Clark: A Festschrift* (ed. Ronald H. Nash) e *Clark Speaks from the Grave*.

giada do homem, no universo”. Os historiadores deverão notar que a posição focal e privilegiada no universo, que o cristianismo atribuiu ao homem, não é motivada nem dependente da astronomia geocêntrica. A posição é espiritual, não espacial. Está relacionada ao plano de Deus para a salvação de pecadores por meio da morte e ressurreição de Cristo. O movimento planetário é, no máximo, um cenário para o drama de Deus. O contrário também é verdadeiro: se a proximidade do centro confere estado privilegiado ao homem, terá de conferi-lo com maior honra ao peixe do oceano profundo, e com maior honra ainda ao minério ou metal que forma o centro do planeta. Em todo caso, a teoria geocêntrica não coloca a terra no centro do sistema; e embora os antigos filósofos gregos, tomando Plotino como bom exemplo, tenham aceitado a teoria ptolomaica, ela jamais lhes sugeriu uma visão cristã do homem. Não, a importância de Copérnico reside na astronomia, e, mesmo aí, ele tem sido considerado, algumas vezes, de forma demasiadamente otimista (p. 256).

Crete na inerrância e infalibilidade das Escrituras, Clark não receia julgar os grandes problemas da filosofia diante do tribunal da revelação especial. Com isso, temos um livro deliciosa e decididamente cristão. Quando necessário, Clark fala sobre soberania divina, graça, predestinação, justificação pela fé e tantos outros temas tão caros a nós, cristãos. Clark não cai na tolice de supostamente amar a sabedoria (significado do termo filosofia) negando aquele que é a própria Sabedoria (Cristo, 1Co 1.24), em quem estão ocultos “todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento” (Cl 2.3). Não existe neutralidade, nem mesmo no estudo da filosofia.

A edição em português padece de algo que considero um real problema em diversos livros: as notas de rodapé. Essas notas são escritas para (presumivelmente) serem lidas e eu leio todas elas. Por causa disso, creio que não seja o único a preferir notas de rodapé em detrimento a notas de fim, a menos que o capítulo seja muito curto. As notas deveriam estar ao final de cada página, e não amontoados nas últimas páginas de um livro.

Além disso, dada a relativa anonimidade do autor, muitos sentirão falta de um prefácio de apresentação ao público brasileiro, ou ao menos uma breve biografia ao final do livro. Essas melhorias poderiam ser incorporadas numa segunda edição, quem sabe em capa dura, para alegria dos bibliófilos.

Finalmente o público cristão brasileiro está tendo acesso a autores outrora “estranhos”. Nos últimos anos apareceram Cornelius Van Til, Ronald Nash, Herman Dooyeweerd, Gordon Clark e tantos outros. A Editora Cultura Cristã está de parabéns pela publicação dessa obra magistral. Recomendo sem reservas e efusivamente a leitura, releitura e estudo deste livro. Será um ótimo começo, especialmente para aqueles que não estão familiarizados com a obra de Gordon Clark. Que o Senhor Deus seja servido de usá-la para abençoar o seu povo e disseminar a sua verdade.

EXCELÊNCIA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

Venha estudar conosco!

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

EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)

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

REVITALIZAÇÃO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS (RMI)

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

MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDiv)

Trata-se do mestrado eclesiástico do CPAJ. É análogo aos já tradicionais mestrados profissionalizantes, diferindo, entretanto, do *Master of Divinity* norte-americano apenas no fato de que não constitui e nem pretende oferecer a formação básica para o ministério pastoral. Oferece uma visão geral das grandes áreas do conhecimento teológico. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

MESTRADO EM TEOLOGIA (*SACRAE THEOLOGIAE MAGISTER* – STM)

Esse mestrado acadêmico difere do *Magister Divinitatis* por sua ênfase na pesquisa e sua harmonização com os mestrados acadêmicos em teologia oferecidos em universidades e escolas de teologia internacionais. É oferecido para aqueles que possuem o MDiv ou graduação em Teologia e mestrado em qualquer área. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

DOUTORADO EM MINISTÉRIO (DMin)

Curso oferecido em parceria com o *Reformed Theological Seminary* (RTS), de Jackson, Mississippi. O programa possui o reconhecimento da JET/IPB e da *Association of Theological Schools* (ATS), nos Estados Unidos. O corpo docente inclui acadêmicos brasileiros, americanos e de outras nacionalidades, com sólida formação em suas respectivas áreas.

.....
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 40/44 - Vila Buarque - São Paulo - SP - Brasil - CEP: 01221-040
Telefone: +55 (11) 2114-8644/8759 - atendimentocpaj@mackenzie.br
cpaj.mackenzie.br
<https://www.facebook.com/cppaj>

Editoração eletrônica
Libro Comunicação

Impressão e acabamento
Elyon Indústria Gráfica