



summae  
SAPIENTIAE

*n. 1, ano 2020 - 1º semestre*



FACULDADE  
INTERNACIONAL  
CIDADE VIVA



FACULDADE  
INTERNACIONAL  
CIDADE VIVA

summae  
SAPIENTIAE



FACULDADE  
INTERNACIONAL  
CIDADE VIVA

*A Revista Summae Sapientiae é a publicação oficial da Faculdade Internacional Cidade Viva e reflete o compromisso desta instituição na disseminação de um debate acadêmico atualizado e de alta qualidade na área das Ciências Humanas. A Revista enfatiza temas de Teologia e de áreas afins.*

### **Editor-Chefe**

Dr. André Ricardo Fonsêca da Silva *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

### **Editores Adjuntos**

Ms. Thiago de Medeiros Dutra, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

### **Conselho Editorial**

Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha, *Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Dr. Sérgio Augusto de Queiroz, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Dr. Cleverton Rodrigues Fernandes, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

Dra. Maria Marconiete Fernandes, *Centro Universitário de João Pessoa, Brasil*

Dra. Josevânia da Silva, *Universidade Estadual da Paraíba, Brasil*

Dr. Edward Jown Stetzer, *Billy Graham Center, EUA*

Dr. Craig Ott, *Trinity Evangelical Divinity School, EUA*

Ms. Guilherme de Carvalho, *L'Abri Fellowship Brasil, Brasil*

Ms. Franklin Ferreira, *Seminário Martin Bucer, Brasil*

Ms. Jonas Madureira, *Faculdade Teológica Batista de São Paulo, Brasil*

Ms. Josemar Jeremias Bandeira de Souza, *Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Ms. Fabiana Josefa do Nascimento Sousa, *Faculdade Internacional Cidade Viva, Brasil*

### **Presidente Sistema Cidade Viva**

Sérgio Augusto de Queiroz

### **Diretor - Fundação Cidade Viva**

James Crisi

### **Diretor - Faculdade Cidade Viva**

Thiago de Medeiros Dutra

### **Projeto Gráfico**

Ewerton Henrique Patrício

### **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

#### **Biblioteca da FICV**

**955** Revista Summae Sapientiae. / Faculdade Internacional Cidade Viva,  
Curso de Teologia. - v. 3, n. 1 (maio 2020). João Pessoa: FICV, 2020.

Semestral.

Publicação on-line: <https://periodicos.ficv.edu.br>

ISSN 2595-9204 (versão on-line)

1. Teologia - Periódico. 2. Cosmovisão cristã - Periódico. 3. Faculdade Internacional  
Cidade Viva - FICV. I. Título

**CDU 27-1**

*Ficha catalográfica elaborada por Tirza Egito Rocha de Souza CRB – 15/ 0607*

### **Índices para catálogo sistemático:**

1. Teologia Cristã. Religião.

CDU 27-1

<b>EDITORIAL</b> .....	06
<b>ARTIGOS</b>	
<b>HEBREUS 11.1: NÃO É SOBRE FÉ, MAS CONFIANÇA QUE RESISTE</b> <i>Aislan Fernandes Pereira</i> .....	07
<b>ANTIGO NO NOVO: UMA INVESTIGAÇÃO DO USO VETEROTESTAMENTÁRIO POR PEDRO E PAULO EM SUAS PREGAÇÕES</b> <i>Gabriel Medeiros do Nascimento</i> .....	30
<b>O PROBLEMA DO ECLETISMO NA EDUCAÇÃO CONFSSIONAL E A NECESSIDADE DE ESCOLAS DISTINTAMENTE CRISTÃS</b> <i>Dênis Júlio Pereira Francisco</i> .....	68
<b>A DOCTRINA DA RESISTÊNCIA AO ESTADO NO PENSAMENTO DO REFORMADOR JOÃO CALVINO</b> <i>Anderson Barbosa Paz</i> .....	98
<b>A INCONGRUÊNCIA DO RELATIVISMO CULTURAL</b> <i>Ana Beatriz de Andrade Borba Delgado</i> .....	118
<b>CRENÇA CRISTÃ GARANTIDA: UMA ANÁLISE DA CRÍTICA DE PLANTINGA À OBJEÇÃO DA CRENÇA CRISTÃ DE FREUD</b> <i>Bruno Ribeiro; Gabriela Medeiros; Jorhanna Isabelle Araújo</i> .....	138
<b>ENGRENAGEM MISSIONAL: EIXOS ESTRATÉGICOS PARA A RELEVÂNCIA DA IGREJA</b> <i>Higor Rodrigues Leal</i> .....	151
<b>OS PILARES TEÓRICOS DA PEDAGOGIA CRÍTICA: CONCEITOS E IMPLICAÇÕES DE MARX A GRAMSCI</b> <i>Jhonathan Jarison dos Anjos; Gabriela Medeiros</i> .....	163
<b>A PORTA, O BANQUETE E OS PERDIDOS: AS PARÁBOLAS DE LUCAS E A RECONSTRUÇÃO DA VISÃO ABRANGENTE DO BANQUETE MESSIÂNICO</b> <i>Jhonata Santos; Romeu Vieira</i> .....	186
<b>SUBORDINAÇÃO NA TRINDADE: UM ESTUDO DOS POSICIONAMENTOS DE FRANKLIN FERREIRA E WAYNE GRUDEM</b> <i>Jorhanna Isabelle; Helloah Wictoria de Vasconcelos</i> .....	218

## EDITORIAL

*Apresentamos aos leitores mais outra edição da Revista Summae Sapientiae, uma publicação semestral da Faculdade Internacional Cidade Viva.*

*A revista reflete o compromisso desta instituição na disseminação de um debate acadêmico atualizado e de alta qualidade, fruto de pesquisa e pensamento crítico, à luz da cosmovisão cristã. Busca ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo, propagando o conhecimento produzido pelas academias de teologia.*

*Agradecemos, primeiramente, a Deus por ter permitido a continuidade deste sonho acadêmico. Somos gratos também àqueles que contribuíram para produção desta segunda edição.*

*A Revista publica textos inéditos na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, por exemplo com direitos humanos, hermenêutica, história, entre outras.*

*Desta forma, desejamos a todos os leitores um tempo de enriquecimento intelectual e aprimoramento do pensamento crítico.*

*Boa leitura!*

**Prof. Dr. André Ricardo Fonsêca da Silva**  
*Editor Científico da Revista Summa Sapientiae*



# HEBREUS 11.1: NÃO É SOBRE FÉ, MAS CONFIANÇA QUE RESISTE

*HEBREWS 11.1: IT'S ABOUT TRUST THAT  
RESISTS INSTEAD OF FAITH*

*Aislan Fernandes Pereira <sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Mestre e Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Analista Judiciário do Tribunal de Justiça da Paraíba (desde 2014). Especialista em Engenharia e Arquitetura de Software. Especialista em Gestão de Pessoas pelo Instituto de Educação Superior da Paraíba. Graduado em Tecnologia em Telemática pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba. E-mail: [aislanfp@gmail.com](mailto:aislanfp@gmail.com)

## RESUMO

Este trabalho apresenta uma interpretação de Hebreus 11.1, cuja reivindicação principal é de que o verso não trata de fé, mas antes de confiança resistente. Essa afirmação é baseada principalmente na elucidação do uso das palavras gregas "pistis" (πίστις), "hipostasis" (ὑπόστασις) e "elenchos" (ἔλεγχος) contidas no versículo. Assim, argumenta-se em favor, não da tradicional definição de fé cristã, porém a respeito do que a confiança genuinamente cristã é capaz de resistir, ou melhor, suportar.

## PALAVRAS-CHAVE

*Hebreus. Fé. Pistis. Hipostasis. Elenchos.*

## ABSTRACT

This work presents an interpretation of Hebrews 11.1, whose main claim is that the verse is not about faith, but rather about resistant trust. This statement is based mainly on elucidating the use of the Greek words "pistis" (πίστις), "hypostasis" (ὑπόστασις) and "elenchos" (ἔλεγχος) contained in the verse. Thus, it is argued in favor, not of the traditional definition of Christian faith, but about what genuine Christian trust is capable of resisting, or rather, enduring.

## KEYWORDS

*Hebrews; Faith; Pistis; Hipostasis; Elenchos*

## 1. INTRODUÇÃO

A passagem de Hebreus 11.1 é tradicionalmente conhecida como a definição geral da fé cristã. Não há teologia ou doutrina que não a mencione como parte de alguma verdade básica ou essencial do cristianismo. No entanto, há várias dificuldades em torno desse versículo. A primeira e grande dificuldade diz respeito ao entendimento de três palavras gregas<sup>2</sup>: "pistis" (πίστις), "hipostasis" (ὑπόστασις) e "elenchos" (ἔλεγχος). O

---

<sup>2</sup> As palavras gregas neste trabalho estão transliteradas sem acento.



entendimento delas é de grande disputa entre comentadores e intérpretes há séculos.

Pelas próprias traduções disponíveis na atualidade não é difícil perceber a falta de uma certa uniformidade no uso das palavras “*pistis*”, “*hipostasis*” e “*elenchos*”. Vejamos algumas traduções:

Ora, a fé [*pistis*] é o firme fundamento [*hipostasis*] das coisas que se esperam, e a prova [*elenchos*] das coisas que se não veem (Almeida Corrígida Fiel).

Ora, a fé [*pistis*] é a certeza [*hipostasis*] de coisas que se esperam, a convicção [*elenchos*] de fatos que se não veem (Almeida Revista e Atualizada).

Ora a fé [*pistis*] é a substância [*hipostasis*] das coisas esperadas, a prova [*elenchos*] das coisas não vistas (Tradução Brasileira).

A fé [*pistis*] é o fundamento [*hipostasis*] da esperança, é uma certeza [*elenchos*] a respeito do que não se vê (Bíblia Católica).

É preciso ainda considerar os diversos contextos linguísticos no uso de uma palavra. Nas traduções acima, os termos podem fazer referência ao contexto teológico (“fé”), filosófico (“substância”, “fundamento”), epistemológico (“certeza”, “garantia”), lógico (“prova”), retórico (“convicção”, “prova”), psicológico (“certeza”, “confiança”) e ético (“confiança”). Além disso, os conceitos que governam, por exemplo, os discursos da lógica ou da filosofia na atualidade não podem ser assumidos como os mesmos da antiguidade, de modo a não incorrer em anacronismo.

Só a palavra “*pistis*” em si mesma já encerra um amplo universo de pesquisas e debates, os quais foram levados em conta pelo livro de Morgan (2015) intitulado “*Roman Faith and Christian Faith*”. O argumento do livro é defender a centralidade das ideias de confiança, confiabilidade, fidelidade e boa-fé na palavra grega “*pistis*” e na palavra latina “*fides*” na sociedade greco-romana entre o século I a.C. e o século II d.C., na Septuaginta, no judaísmo helenístico, no Novo Testamento e nas primeiras igrejas cristãs. E

parte do resultado deste trabalho é enriquecer esse argumento, com uma interpretação mais precisa de Hb 11.1.

Outra dificuldade são as variações entre as cópias impressas desde o século XVI em comparação com um dos manuscritos mais antigos do século IV: o Códice Sinaítico. Em geral, a manuscritologia do texto é negligenciada nas discussões. De acordo com Anglada (2014), a manuscritologia do Novo Testamento é “a ciência que se dedica ao estudo dos manuscritos do Novo Testamento, com vistas à identificação do texto original inspirado: os autógrafos”. Temos a seguir as transcrições de algumas cópias com certas variações<sup>3</sup> destacadas em negrito e entre colchetes:

*εστι[**v**] δε πιστις ελπιζομενων υποστασις πραγματων  
ελεγχος ου βλεπομενων* (Códice Sinaítico século IV).

*Ἔστι[**v**] δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις  
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Estéfano 1550 “Bible Hub”)<sup>4</sup>.

*Ἔστι[**]** δὲ πίστις[**,**] ἐπιζομένων ὑπόστασις[**,**]  
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Erasmus 1519 e 1521; Estéfano 1550)<sup>5</sup>.

*Ἔστι[**]** δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις[**,**]  
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Scrivener 1894; Beza 1598; Igreja Ortodoxa 1904)<sup>6</sup>.

*Ἔστι[**v**] δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις[**,**]  
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*

---

<sup>3</sup> Ainda que o leitor não consiga ler o texto em grego, o ponto é identificar pelo menos o uso das vírgulas, semelhante ao português.

<sup>4</sup> Versículo em grego da edição de Estéfano em 1550 no site Bible Hub, o qual pode ser acessado pelo endereço eletrônico: biblehub.com. No entanto, pode ser provavelmente erro da cópia digital. Se não for erro, então seria interessante rastrear qual a edição e a intenção do editor para descobrir se havia semelhança com o caminho traçado neste trabalho.

<sup>5</sup> Versículo em grego das edições de Erasmus em 1519 e 1521 e de Estéfano em 1550.

<sup>6</sup> Versículo em grego das edições de Scrivener em 1894, de Beza em 1598 da Bíblia da Igreja Ortodoxa em 1904.

(Westcott e Hort 1881; SBL em 2010; Bíblia Grega Bereana 2016)<sup>7</sup>.

Uma vez compreendidas e superadas as dificuldades acima, busca-se argumentar pela seguinte tradução de Hb 11.1:

Isto é, a confiança [*pistis*] dos que esperam [*elpizomenon*] é de suportar [*hipostasis*] ao desafio [*elenchos*] dos acontecimentos [*pragmaton*] que não enxergam.

A tradução acima é paradigmática, já que outras traduções similares são possíveis. Além disso, é importante observar nesse paradigma a tradução do particípio "*elpizomenon*" (*ἐλπίζομένων*) por "dos que esperam" e do substantivo "*pragmaton*" (*πραγμάτων*) por "dos acontecimentos". Segue, então, algumas possíveis variações:

A confiança [*pistis*] dos que esperam [*elpizomenon*] é o suporte [*hipostasis*] ao desafio [*elenchos*] das coisas [*pragmaton*] que não se enxergam.

Ora, a confiança [*pistis*] das pessoas que esperam [*elpizomenon*] é do tipo que suporta [*hipostasis*] ao teste [*elenchos*] dos fatos [*pragmaton*] que não se veem.

E a confiança [*pistis*] dos que possuem esperança [*elpizomenon*] suporta [*hipostasis*] ao desafio [*elenchos*] dos acontecimentos [*pragmaton*] que não são vistos.

A tradução proposta pode parecer radical para uns. Por outro lado, pode ser a confirmação da desconfiança de outros. De qualquer maneira, a seguir, estão desenvolvidas as razões, em uma abordagem de perguntas e respostas, que tornam relevantemente óbvia a nova tradução de Hb 11.1.

---

<sup>7</sup> Versículo em grego das edições de Westcott e Hort em 1881, da Society of Biblical Literature (SBL) em 2010 e da Bíblia Grega Bereana em 2016.

## 2. POR QUE *ELENCHOS* É DESAFIO?

Como dito inicialmente, a tradição cristã toma o substantivo *elenchos* em Hb 11.1 de modo a definir ou qualificar a fé (*pistis*) como a “prova”, “convicção”, “certeza”, “garantia” ou “evidência” das “coisas” (*pragmaton*) que não são vistas. No entanto, outros termos como “teste”, “reprovação” e “exposição”, apesar de bem conhecidos dos léxicos bíblicos, não são opções consideradas apropriadas pela tradição. O objetivo desta seção é, no entanto, oferecer razões pelas quais o termo “desafio” ou similar seja apropriado para *elenchos* em Hb 11.1.

### 2.1 PORQUE *ELENCHOS* É COMUMENTE CRÍTICA

Na filosofia antiga, *elenchos* é comumente associado ou conhecido pelo “método socrático”: o método, dito característico, de Sócrates, para refutar por meio de perguntas e respostas os que se julgavam sábios ou peritos em algum conhecimento, especialmente ético. Então, conforme relatam os primeiros diálogos de Platão (*Eutífron* e *Laques*, por exemplo), ao fim dessa refutação, o candidato ou mesmo o desafiante estariam em algum estado de contradição, confusão ou aporia<sup>8</sup>. Desse modo, o que se julgava sábio ou perito teria sido reprovado, desqualificado ou, *no mesmo sentido*, “exposto” pelo teste, escrutínio ou crítica (*elenchos*) de Sócrates.

De acordo com o descrito anteriormente, *elenchos* é crítico, razão pela qual é comum a tradução no texto grego em geral (não só bíblico) por “teste”, “refutação” ou “reprovação”. De fato, a ideia de refutação pelo uso de *elenchos* está presente nos diálogos platônicos tais como *Protágoras* (344b) e *Górgias* (473e), bem como no tratado dos *Elencos Sofísticos* de Aristóteles. Com base nesse contexto, poderia ser inferido que *elenchos* seria do domínio técnico (socrático) da filosofia antiga. Esse, no entanto, não é o caso, segundo os autores dos ensaios contidos no livro “*Does Socrates have a method? : rethinking the elenchus*” editado por Scott

---

<sup>8</sup> *Impasse praticamente impossível de resolver diante de uma indagação filosófica.*

(2002), os quais questionam e consideram equivocada a ideia de “método sócrático” ou de “*elenchos* de Sócrates”. A conclusão geral do livro é de que *elenchos* não é exclusividade de Sócrates e está presente comumente em outras práticas linguísticas: poética, militar, forense, ética, entre outras.

Uma das principais contribuições da obra de Scott (2002) a destacar aqui são as várias evidências na literatura antiga, inclusive pré-socrática ou mesmo não filosófica, do *uso comum de elenchos* como uma espécie de teste de um aspecto *da pessoa*, de modo a tornar conhecida, não se é verdadeira ou falsa alguma reivindicação dela, mas *se a pessoa está qualificada* em se comprometer com o que diz – comprometimento e qualificação não são termos usados pelo autor. Assim, por exemplo, está escrito na tragédia ateniense do dramaturgo grego Eurípides: “Tendo sido exposto no *elenchon*, agora é público quem você realmente é” (Alceste 640).

A ideia de *elenchos* também estava associada à falha em uma missão ou competição militar ou atlética (GARY ALAN, 2002, p. 23). Já a falha no ambiente forense ou ético, no qual o termo é usado, estava relacionado ao silêncio de quem não conseguia responder à pergunta de um litigante. Esse cenário foi comumente explorado por Platão na figura de Sócrates, de modo a desafiar ou testar a alegada qualificação dos candidatos a sábios da época, entre os quais se encontram artesãos, poetas e religiosos.

Dado o exposto, temos razões para acreditar que *elenchos* é crítica de domínio comum à pessoa (não necessariamente a um dito dela) em diversas práticas linguísticas. Como, então, entender a sua aplicação em Hb 11.1? Tentemos primeiro testar certas modificações nas traduções mencionadas na introdução com inserção desse sentido de *elenchos*:

Ora, a fé [*pistis*] é o firme fundamento [*hipostasis*] das coisas que se esperam, e a **crítica** [*elenchos*] das coisas que se não veem.

Ora, a fé [*pistis*] é a certeza [*hipostasis*] de coisas que se esperam, a **exposição** [*elenchos*] dos fatos que se não veem.

Ora a fé [*pistis*] é a substância [*hipostasis*] das coisas esperadas, o **teste** [*elenchos*] das coisas não vistas.

A fé [*pistis*] é o fundamento [*hipostasis*] da esperança, é um **desafio** [*elenchos*] a respeito do que não se vê.

As modificações acima não ajudaram, e, em geral, o esforço dos intérpretes não vai além desse tipo de teste. De fato, a alternativa tradicional tem sido evitar os termos, digamos, críticos, tais como “desafio” ou “teste”, e tem se focado em seu gênero (“prova”) como sua condição necessária ou seu resultado (“evidência”, “convicção”, “certeza”, “garantia”). Assim, a preocupação comum tem sido explicar como “fé” (*pistis*) deve ser entendida em Hb 11.1 em termos de “prova”, “evidência”, “convicção”, “certeza” ou “garantia”, sem ter por outro lado a preocupação em preservar o caráter original de *elenchos*.

Morgan (2015, p. 340) aparentemente teve a preocupação de preservar o caráter crítico de *elenchos*, ao sugerir a seguinte tradução para a segunda metade do versículo de Hb 11.1: “*pistis* é o meio pelo qual as coisas que ainda não aconteceram são testadas / comprovadas”<sup>9</sup>. Entretanto, o que ela quer dizer com “testadas” é o mesmo que “evidenciadas” e não “desafiadas”. Logo, não preservando assim o sentido original de *elenchos*.

Não é óbvia ou simples a escolha de algum termo crítico (“refutação”, “teste”) de *elenchos* em Hb 11.1. Uma razão é a edição do texto grego pela qual geralmente a tentativa dessa escolha é feita. Outra razão, derivada da anterior provavelmente, é não poder enxergar *elenchos* nesse versículo com a função de acusativo de relação. E há também a influência do sentido tradicional de *hipostasis* para essa passagem. Esses pontos são discutidos na seção seguinte.

---

<sup>9</sup> Tradução livre do inglês.

### 3. POR QUE *HIPOSTASIS* É SUPORTE?

O uso de "*hipostasis*" oscila entre termos técnicos (filosóficos) tais como "hipótese", "substância", "subsistência" ou "natureza" e termos cotidianos como "firmeza", "suporte", "sustento", entre outros. E entre esses termos, pode haver a oscilação entre um contexto técnico e um contexto cotidiano, tais como "certeza" (sentimental ou epistemológica) ou "fundamento" (prático ou metafísico).

Difícil assumir que os leitores de Hebreus dominassem algum conceito filosófico, o que por outro lado poderia ter se tornado menos incomum durante o período da Patrística a partir do século V. A alternativa, então, é adotar e explicar o uso dos termos de domínio comum ou cotidiano.

#### 3.1 PORQUE "*ELENCHOS*" É ACUSATIVO DE RELAÇÃO

Como visto na introdução, as transcrições das cópias impressas do século XVI apresentavam duas vírgulas, uma após "*pistis*" e outra após "*hipostasis*". Já as edições de séculos mais recentes passaram a ter apenas uma vírgula, após "*hipostasis*". O que queriam os copistas com essas (mudanças de) pontuações? Muitas especulações podem ser feitas, mas o resultado é hoje visível: distinguir duas qualificações de "*pistis*". A diferença entre as edições impressas, em razão da pontuação, é basicamente a ênfase da qualificação envolvendo "*hipostasis*" na primeira metade do versículo. Vejamos a mudança em destaque a seguir:

Ἔστι δὲ πίστις[,] ἐπιζομένων ὑπόστασις[,]  
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων  
(A *pistis*, [que é] *hipostasis*..., é *elenchos* das...).

Ἔστι δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις[,]  
πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων  
(A *pistis* é *hipostasis*..., e é *elenchos* das...).

No versículo de Hb 11.1, "*pistis*", "*hipostasis*" e "*elenchos*" são os substantivos *aparentemente* no mesmo caso nominativo, no qual normalmente o termo gramatical tem a função de sujeito ou predicativo do sujeito. Na ausência de artigos, em geral o predicativo é o que vem em primeiro lugar, caso o contexto não indique outra direção. Logo, nesse caso, *pistis* seria a princípio o predicativo do sujeito, contudo faz mais sentido dizer que a "fé [*pistis*] é *hipostasis* e *elenchos*" e não o inverso<sup>10</sup>.

Dado que *pistis* (no nominativo) é o sujeito da oração e *hipostasis* (no nominativo) o predicativo do sujeito na primeira metade da oração, o entendimento tradicional tem sido assumir também o caso nominativo para a forma masculina de *elenchos*, em vez de assumir o caso acusativo em sua forma neutra. Resumindo, duas formas gramaticais para a mesma grafia de *elenchos* (ἔλεγχος) são possíveis: o acusativo neutro ou o nominativo masculino. Adotar o nominativo faz sentido com a estruturação da oração em duas qualificações de *pistis*. Desse modo, o acusativo não seria favorecido. Além disso, se fosse o caso, que função inteligível teria "*elenchos*" como acusativo nessa oração: objeto de algum verbo ou outra coisa? Para responder a essa pergunta e fazer sentido a adoção do substantivo neutro *elenchos* no acusativo é necessário repensar a transcrição comum do grego e o uso com ênfase cognitiva de "*hipostasis*".

Em vez do tradicional aspecto cognitivo da relação entre *pistis* e *hipostasis*, pode-se primeiramente considerar a relação ética entre esses conceitos em Hb 11.1. A prioridade do aspecto ético, porém, só faria (melhor) sentido se, entre outras razões a serem postas adiante, *elenchos* exercesse a função de acusativo de relação do substantivo abstrato *hipostasis*.

O substantivo *hipostasis* é derivado do verbo *hiphistemi* (ὑπίστημι) – por isso, a terminação "-sis" indicado a realização de uma ação – a ação prática de suportar ou sustentar, por exemplo. Nesse contexto prático, o verbo "suportar" pode ser usado para

---

<sup>10</sup> Além disso, a presença do *vu móvel* (-v) no manuscrito mais antigo ("ἐστιν") podia ser o indicativo do artigo feminino (ἡ) implícito e referente ao substantivo feminino *pistis* (algo como "Ἔστιν [ἡ] δὲ πίστις"). Esse artigo poderia ter sido ocultado pelo escriba para que não fosse pronunciado como outra palavra, tal como o pronome demonstrativo "esta" ("ἡδε").



dizer coisas como: “este pilar de madeira *suporta* o peso da casa”, “a confiança inabalável *suporta* as adversidades da vida” ou “ele não *suporta* o peso da dúvida”.

A ação prática de suportar ou sustentar tem como complemento ou objeto linguístico a referência a uma espécie de força contrária ou adversidade que exige esforço ou uma qualidade específica por parte do sujeito da ação. Nesse momento, entra em jogo o termo “*elenchos*”, o qual pode ser exatamente a força contrária ou a adversidade tida como o objeto ou complemento da realização da ação expressa pelo termo “*hipostasis*”. Tentemos novamente reconstruir aquelas traduções com esses dois sentidos – desta vez, sem as vírgulas. Vejamos, então, como ficariam:

Ora, a fé [*pistis*] é o **suporte** [*hipostasis*] das coisas que se esperam **à crítica** [*elenchos*] das coisas que se não veem.

Ora, a fé [*pistis*] é o **sustento** [*hipostasis*] de coisas que se esperam **diante da exposição** [*elenchos*] dos fatos que se não veem.

Ora a fé [*pistis*] é a **ação de suportar** [*hipostasis*] das coisas esperadas **ao teste** [*elenchos*] das coisas não vistas.

A fé [*pistis*] é o **poder suportar** [*hipostasis*] da esperança **ao desafio** [*elenchos*] a respeito do que não se vê.

As traduções acima parecem não ter mais a mesma dificuldade de entendimento com relação ao resultado da primeira tentativa. Entretanto, ainda não está plenamente óbvio e simples de compreender, e o motivo pode ser o participio *elpizomenon* (ἐλπίζομένων) no caso genitivo e na voz média ou passiva. Esse participio traduz-se tradicionalmente por “das coisas que se esperam”.

Uma dica para repensar a tradução tradicional do participio *elpizomenon* é rever o uso de outra palavra também no genitivo e na voz média ou passiva. Essa palavra pode o

substantivo “*hipostoles*” (“*ὑποστολής*”), traduzido como “de recuar”, no versículo de Hb 10.39, anterior ao verso de Hb 11.1:

nós, porém, não somos de recuar [*hipostoles*] para a perdição, mas da fé [*pisteos*] para preservação da alma.

O genitivo *hipostoles* (“de recuar”) na voz média não se refere ao caso de alguém recuar algo (externo), o qual seria o caso da voz ativa, nem de alguma coisa ser recuada, que poderia ser o caso da voz passiva, mas diz respeito a alguém com interesse em recuar a si mesmo. Semelhantemente, enquanto o genitivo do particípio *elpizomenon* na voz passiva se aplica bem a coisas, já na voz média a referência são as pessoas. Em resumo, da tradução literal “das que esperam” do particípio *elpizomenon* podemos ter na voz média ou passiva a variação entre “das coisas que se esperam” e “dos (das pessoas) que esperam”. Ajustando, então, pela terceira vez aquelas traduções iniciais, agora com a voz média desse particípio e mantendo sua posição original no grego, temos:

A fé [*pistis*] **dos que esperam** [*elpizomenon*] é o **suporte** [*hipostasis*] **ao desafio** [*elenchos*] das coisas [*pragmaton*] que não se enxergam.

Ora a fé [*pistis*] **das pessoas que esperam** [*elpizomenon*] é **de suportar** [*hipostasis*] **ao teste** [*elenchos*] dos fatos [*pragmaton*] que não se veem.

Agora, a fé [*pistis*] **dos que possuem esperança** [*elpizomenon*] **suporta** [*hipostasis*] **ao desafio** [*elenchos*] dos acontecimentos [*pragmaton*] que não são vistos.

O que temos até agora de maneira bem óbvia a respeito de Hb 11.1 não é mais duas qualificações de *pistis*, porém apenas uma qualificação, e não sobre a *pistis* em geral, mas da *pistis dos que* estão em esperança, os quais podem ser os mesmos citados anteriormente que devem guardar “firme a confissão da esperança, sem vacilar” (Hb 10.23), quanto ao cumprimento da promessa do descanso de Deus (Hb 4.1) e que (por isso) não são “de recuar para a perdição, mas da fé [*pisteos*] para preservação da alma” (Hb 10.39), *diante do* “tempo que se chama Hoje” (Hb 3.13).

Neste ponto, o resultado deste trabalho se divide em outro momento. Até agora o foco foi esclarecer a relação óbvia e relevante de *elenchos* e *hipostasis* com *pistis* em Hb 11.1. O momento seguinte tem o enfoque dedicado a *pistis* enquanto confiança.

#### 4. POR QUE *PISTIS* É DESAFIADA?

A resposta à pergunta no título desta seção envolve pelo menos pensar um pouco sobre os estatutos de *comprometimento* e *qualificação*, que são fundamentais na compreensão de *pistis*, especialmente em Hb 11.1.

Como diria Austin (1990), o revolucionário filósofo da linguagem cotidiana, "*nossa palavra é nosso penhor*". Se a pessoa diz, acredita ou sente *que* Deus é justo sempre e em tudo, então *deve* estar qualificado ou disposto a assumir a *responsabilidade* pelas consequências do que diz, acredita, sente ou fundamentalmente alega. Quer dizer, a atitude de assumir o compromisso com o que é alegado é implicitamente assumir o compromisso com suas consequências. E qual a necessidade de haver tais consequências, dever ou obrigação? Porque a alegação só tem real finalidade, propósito ou sentido se obedece a espécie de regra chamada pelo filósofo Brandom (2013, p. 211–2) de "comprometimento consequencial": entender a alegação de alguém em qualquer de suas formas (de dizer, acreditar ou sentir) requer ao menos entender o que mais a pessoa *estaria disposto a* fazer mediante essa alegação.

A distinção entre a alegação adequada ou inadequada, verdadeira ou falsa, genuína ou fingida, com ou sem propósito, enfim, com ou sem sentido (seja na forma de dizer, acreditar ou sentir) está no comprometimento com as suas consequências. Assim, a falha, reprovação ou falta de entendimento do que se alega encontra-se exatamente na ausência do comprometimento com as consequências da alegação. Por isso, pedir razões pela alegação é perguntar por sua garantia, de que quem alega *deve* estar qualificado ou disposto a assumir a responsabilidade pelo que alega. Desse modo, dar razões e pedir razões são dois lados da mesma moeda, no sentido de que toda alegação envolve ao

menos a dimensão do comprometimento com relação ao qual a dimensão *crítica* da qualificação do alegante está sempre potencialmente em jogo (BRANDOM, 2013, p. 214).

Fundamentalmente em cada desafio está em jogo o estatuto da qualificação de um comprometimento. O desafio, contudo, que não nos reprova não apenas testifica a força dessa qualificação como pode também servir de medida para o aperfeiçoamento. Essa é uma das principais mensagens de Hebreus enquanto “palavra de exortação”<sup>11</sup> (Hb 13.22), desde o seu início: “Jesus, por causa do sofrimento da morte foi coroado de glória e de honra”; “porque convinha que [...] aperfeiçoasse, por meio dos sofrimentos, o Autor da salvação deles” (Hb 2.9-10, Bíblia de Estudo de Genebra).

## 5. POR QUE *PISTIS* É CONFIANÇA?

Esta seção vai parecer frustrante, já que a resposta à pergunta “Por que *pistis* é confiança?” requer o volume de informações e evidências que este trabalho não tem condições de oferecer, dado o espaço disponível. Felizmente, não é o caso do livro de Morgan (2015) com sua ampla análise social da palavra grega “*pistis*” e da palavra latina “*fides*” na sociedade greco-romana entre o século I a.C. e o século II d.C., na Septuaginta, no judaísmo helenístico, no Novo Testamento e nas primeiras igrejas cristãs, e defende a centralidade das ideias de confiança, confiabilidade, fidelidade e boa-fé nessas palavras. Por outro lado, quanto à pergunta mais específica “Por que *pistis* em Hb 11.1 é confiança?”, as razões serão agora abordadas.

O vocabulário ou a linguagem envolvida em *pistis* é amplo. O cenário seguinte, descrito por Morgan (2015, p. 20–1), é bem ilustrativo do universo linguístico envolvido nesse vocabulário.

Para confiar em você, devo ter “crença” ou “segurança”, de que você é confiável – e *pistis* pode significar “crença” ou “confiança”. Para acreditar que você é confiável, preciso ser

---

<sup>11</sup> Ou “discurso de exortação” (VIELHAUER, 2005, p. 272).

persuadido de sua “confiabilidade”, “honestidade” ou “boa-fé” – e *pistis* pode significar “confiabilidade”, “honestidade” ou “boa-fé”. Posso sentir que preciso de uma “garantia” ou “juramento” dessa boa-fé, o qual pode exigir algum tipo de “argumento” ou “prova”. Essa prova pode assumir a forma do “testemunho” de alguém ou de sua “proteção”. No entanto, apesar de tudo, estou decepcionado, posso querer algum tipo de “salvaguarda” ou “garantia”. Mesmo assim, posso decidir atenuar o risco de nosso relacionamento, mediando-o por meio de um instrumento legal de “confiança” ou de uma “tutela”.<sup>12</sup>

Segundo Morgan (2015, p. 209), os tradutores da Septuaginta compreenderam a linguagem do *pistis* como codificando também medo, dúvida e risco, além de confiança e segurança. A autora observou a tendência nos livros tardios da Septuaginta da visão de Deus como confiável ainda que distante e digno de confiança, não necessariamente por beneficiar certas pessoas ou povos em situações específicas, porém por ser o criador e regulador do universo. Confiar, então, complementa a autora, em um criador cuja justiça e benevolência operam universalmente, mas não necessariamente a favor de certos indivíduos ou grupos, é terrivelmente arriscado, mesmo que alguém não duvide de sua existência.

Exatamente a linguagem envolvida em *pistis* pode ser reduzida e explicada em termos dos estatutos de comprometimento e qualificação, os quais foram pensados no tópico anterior. Nas palavras de Morgan (2015, p. 15), a confiança é um elemento básico de qualquer relacionamento e sociedade. E esse elemento básico é um reflexo ético da dimensão crítica do “jogo de dar e pedir razões” pelo qual, de acordo com Brandom (2013, p. 216), é central para distinguir criaturas enquanto racionais.

---

<sup>12</sup> Tradução livre do inglês.

Perseverança ou *hipomone* (ὕπομονή) é o suporte (*hipostasis*) ético da confiança ou da esperança – a própria etimologia das palavras *hipo-mone* e *hipo-stasis* favorece um sentido comum. Em outras palavras, viver com confiança ou esperança “sem retroceder” é estar qualificado *na forma ética* da perseverança ao que está comprometido em confiar ou esperar. Entretanto, não basta desejar ou conhecer bem sobre a *virtude* da perseverança para adquiri-la. Ora, quem deseja ou sabe tudo sobre saúde não se torna saudável. A virtude não é dada nem ensinada – principal ponto da “Ética a Nicômaco” do filósofo Aristóteles –, pois precisa ser desenvolvida, a qual não acontece pelo menos sem ação, esforço, tribulação ou sofrimento. E essa é outra importante mensagem da exortação de Hebreus, o qual tem forte paralelo com Rm 5.3 (“que a tribulação produz perseverança”). O autor de Hebreus, aliás, havia identificado a necessidade de (melhor) perseverança na *confiança* (*pistis*) de seus destinatários conforme o modelo de “fé” (*pistis*) mencionado por Hc 2.34: “o meu justo viverá da fé [*pisteos*]” (Hb 10.36,38).

Os acontecimentos em geral que desafiam a confiança (*pistis*) dos cristãos atesta e serve de medida de suas qualificações. E o “tempo que se chama Hoje” é constituído dos mais variados e complexos acontecimentos que são na prática impossíveis de enxergar. No entanto, a *pistis dos que* estão firmes em manter a esperança (Hb 10.23) no cumprimento da promessa do descanso de Deus (Hb 4.1) não são “de recuar para a perdição, mas da fé [*pisteos*] para preservação da alma” (Hb 10.39). Assim, por esse contexto, “fé” pelo menos em Hb 11.1 é “confiança” em seu *sentido mais relevante*.

E HB 11.3,6?

Os versos 3 e 6 do capítulo 11 de Hebreus aparentemente favorecem o caso do aspecto cognitivo ou existencial da “fé” (*pistis*) cristã. Vejamos esses versos juntamente com verso 1 com alguns destaques em negrito:

Ora, a fé [*pistis*] é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não veem (Hb 11.1, Almeida Corrigida Fiel).

Pela fé [*pistei*] entendemos que o **universo** [*αἰῶνας*] foi formado pela palavra de Deus, de

modo que o que se vê não foi feito do que é visível (Hb 11.3, Nova Versão Internacional).

Sem fé [*pisteos*] é impossível agradar a Deus, pois quem dele se aproxima precisa **crer** [*πιστεῦσαι*] que ele **existe** [*ἔστιν*] e [*καί*] que recompensa aqueles que o buscam (Hb 11.6, Nova Versão Internacional).

Os versículos acima, considerados em seu conjunto, parecem fortalecer a mensagem voltada a atacar a dúvida na existência de Deus. Certamente, são traduções úteis em épocas modernas e contemporâneas, frente ao ceticismo e ateísmo. No entanto, há alguns pontos a considerar.

Quanto à tradução em Hb 11.3 do substantivo no plural "*aionas*" ("*αιῶνας*") por "o universo", podemos ter também "os mundos", ou melhor, "os tempos" ou "as eras" (dos *acontecimentos*). A ideia de tempo, era, período ou similar exatamente permite o paralelo com Hb 1.3, no qual está escrito que Deus sustenta "todas as coisas pela palavra do seu poder". E como dito antes, o padrão nos livros tardios da Septuaginta da visão do Deus criador e regulador do universo, que não necessariamente favorece certos indivíduos ou grupos, também estaria presente em Hb 11, principalmente na lista de testemunhos descritos nesse capítulo.

O verbo "*estin*" ("*ἔστιν*") em Hb 11.6 não se traduz apenas por "existe", mas também por "é", porém poderia soar estranho dizer inicialmente "precisa crer que ele é". Antes, contudo, precisamos entender que o verbo em questão, seja pelo uso técnico da filosofia antiga ou pelo uso cotidiano na cultura grega, não reflete exclusivamente o conceito de existência, ainda que dito sozinho sem complemento. Esse conceito, inclusive, não emergiu como relevante na filosofia antiga, porém foi incorporado na tradição da filosofia ocidental pela reflexão dos medievais. Conforme se tem esclarecimento desde Kahn (1966), esse verbo envolve a sobredeterminação (leituras gramaticais simultâneas) dos usos copulativo, veritativo e existencial de modo determinado, isto é, sob fatos complexos. O primeiro uso basicamente se refere a dizer algo de algo que se constitui um fato complexo, tal como "Deus é fiel". No segundo uso, por sua vez, pretende-se dizer que um fato complexo é o caso: "é verdade que Deus é fiel". E o último

caso diz respeito a alegar a existência de algo de modo determinado enquanto fato complexo: “Deus é fiel conosco”.

Com relação à passagem de Hb 11.6, compreendida a questão do verbo “*estin*”, podemos modificar a parte final dessa passagem da seguinte forma: “precisa *confiar* [*πιστεῦσαι*] que ele é *verdadeiro* [*ἔστιν*], isto é [*καί*], que recompensa aqueles que o buscam”. Com essa tradução, o verbo se refere a um fato complexo existente no mundo e não necessariamente à existência do sujeito nesse fato. Além disso, a partícula “*καί*” (“*καί*”) é aplicada de modo epexegetico (“isto é”), de modo a introduzir o aposto oracional “que recompensa aqueles que o buscam”.

Morgan (2015, p. 334) também questiona a aplicação do conceito de existência em Hb 11.6 e sua solução é similar ao colocado no parágrafo anterior:

Dado que, conforme foi observado com frequência, o ateísmo é extremamente raro no mundo mediterrâneo antigo e no Oriente Próximo, que quase todo mundo supõe que Deus ou deuses exista, e que a única pergunta para a maioria dos adoradores é qual deus adorar, é extremamente improvável que *estin* aqui signifique “exista”. Deve significar algo como “reconhece que [o Deus de quem estamos falando] é o Deus único, verdadeiro e vivo”. Qualquer um que se aproxima de Deus deve acreditar que ele é o Deus único, verdadeiro e vivo, e que ele recompensa aqueles que o procuram.

## 6. E PASSAGENS PARALELAS?

Esta é uma seção adicional voltada a reforçar a ideia de que a aplicação de *elenchos* e cognatos com seu caráter *crítico* bem como *hipostasis* e cognatos com sua respectiva ideia *prática* de



suporte ou sustento não estão restritos a Hb 11.1. Segue-se, então, uma pequena amostra a ser discutida, com destaque em negrito.

Porque todo aquele que faz o mal odeia a luz, e não vem para a luz, para que as suas obras não sejam **reprovadas** [ἐλέγχθῆ] (Jo 3.20, Almeida Corrigida Fiel).

Os que pecarem deverão ser **repreendidos** [ἐλέγχε] em público, para que os demais também temam (1 Tim 5.20, Nova Versão Internacional).

Mas se entrar algum descrente ou não instruído quando todos estiverem profetizando, ele por todos será **convencido** [ἐλέγχεται] de que é pecador e por todos será julgado, e os segredos do seu coração serão **expostos** [φανερά] (1 Co 14.24-25, Nova Versão Internacional).

e apegue-se firmemente à mensagem fiel, da maneira como foi ensinada, para que seja capaz de encorajar outros pela sã doutrina e de **refutar** [ἐλέγχειν] os que se opõem a ela (Tit 1.9, Nova Versão Internacional).

Não participem das obras infrutíferas das trevas; antes, **exponham**-nas [ἐλέγχετε] à luz (Ef 5.11, Nova Versão Internacional).

Nas passagens acima, algumas substituições são facilmente aceitáveis perante o que já foi exposto: “reprovadas” por “expostas”, “repreendidos” por “expostos” e “convencido” por “exposto”. Nas duas últimas, a substituição já não é mais necessária. E em 1 Co 14.24-25 temos um versículo fortalecendo a ideia de exposição no versículo anterior, apesar do uso de uma palavra de outra raiz etimológica (“φανερά”).

Segue-se agora uma pequena amostra, com destaque em negrito, em relação a *hipostasis*.

O Filho, que é o resplendor da glória de Deus e a expressão exata [χαρακτηρ] do **seu Ser** [υποστασεως], **sustentando** [φέρων] todas as

coisas pela sua palavra poderosa (Hb 1.3, Nova Almeida Atualizada).

Porque nos tornamos participantes de Cristo, se retivermos firmemente o princípio da nossa **confiança** [ὑποστάσεως] até ao fim (Hb 3.14, Almeida Corrigida Fiel).

Ora, quanto à **assistência** a favor dos santos [...] conheço a boa vontade de vocês, [...] que [...] estão **preparados** desde o ano passado [...]. Mas enviei estes irmãos, [...] a fim de que, como venho dizendo, vocês estivessem **preparados**. Do contrário, se [...] descobrirem que vocês não estão **preparados**, isso será uma vergonha para nós — para não dizer que será para vocês também — por toda essa **confiança** [ὑποστάσει] que tivemos em vocês. Portanto, julguei necessário recomendar aos irmãos que me [...] **preparassem** de antemão **a oferta** que vocês prometeram (2 Co 9.1-5, Nova Almeida Atualizada).

Como dito antes, perseverança é o suporte ético da confiança. E, quanto às passagens acima, primeiro em relação a Hb 1.3, é preciso observar que a expressão “do seu Ser” pode ser substituída por “do seu sustento ou suporte”, em razão do detalhamento da expressão seguinte (“sustentando todas as coisas”), sem necessariamente envolver conceitos filosóficos medievais ou modernos como “Ser” ou em outras traduções: “ser”, “pessoa”, “natureza”, “substância”. Além disso, a “expressão exata” poderia também ser modificada para “marca”, de modo a ficar assim: “a marca do seu sustento ou suporte”.

Na passagem de Hb 3.14, é possível substituir “da nossa confiança” por “de suportar”, bem como “princípio” por “domínio”. Desse modo, podemos reescrever o versículo da seguinte maneira: “se retivermos o princípio ou domínio de suportar [ὑποστάσεως] até ao fim firmemente”.

A última passagem (2 Co 9.1-5) requer maior atenção ao contexto imediato. Nesse caso, a sugestão é mudar de “por toda essa confiança [ὑποστάσει] que tivemos em vocês” por “em relação

a esse suporte ou sustento [ὑποστάσει]”, já que se trata da assistência ou oferta para sustentar aqueles que passavam por grande dificuldade (e não apenas de quebra de confiança).

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foram exploradas as razões pelas quais culturalmente somos hoje mais propensos a pensar a “fé” (*pistis*) cristã em termos de conteúdo cognitivo, mental ou existencial. Entretanto, segundo Morgan (2015, p. 11), uma coisa comum a quase todos os estudos da *pistis* do Novo Testamento e da fé cristã em geral é a profunda influência do modelo de *fides* de Agostinho de Hipona. Sabemos que o fundador da chamada filosofia cristã foi muito influenciado pelo movimento filosófico do Platonismo (SCHAFF, PHILIP, 1867). A divisão dele da fé em “a fé que se crê” (o conteúdo proposicional da fé que se crê) e em “a fé pela qual se crê” (o conteúdo proposicional da fé que existe no coração e na mente) dominou o pensamento ocidental desde o século V (MORGAN, 2015, p. 11). Assim, pode-se explorar a raiz do modelo de fé de Agostinho ao entendimento místico, individual, cognitivo ou interior da fé cristã até os dias atuais.

Entender o conteúdo da “fé” (*pistis*), não em termos teóricos, individuais, cognitivos, mentais ou existenciais, mas antes em termos práticos ou éticos era crucial ao cristão dos primeiros séculos, como se pode constatar com a interpretação de Hb 11.1 deste trabalho. Nos dias atuais, é necessário resgatar a importância fundamental do conteúdo ético da “fé” (*pistis*) cristã, já que a valorização e prática da virtude à imagem de Cristo tem se tornado tão secundária frente ao foco do discurso voltado a defender a liberdade por meio do conhecimento da verdade cristã.

## REFERÊNCIAS

ANGLADA, Paulo Roberto Batista. **Manuscritologia do Novo Testamento: História, Correntes Textuais e o Final do Evangelho de Marcos**. 1. ed. [s.l.] Knox Publicações, 2014.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer: Palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1990.

BRANDOM, Robert Bob. **Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

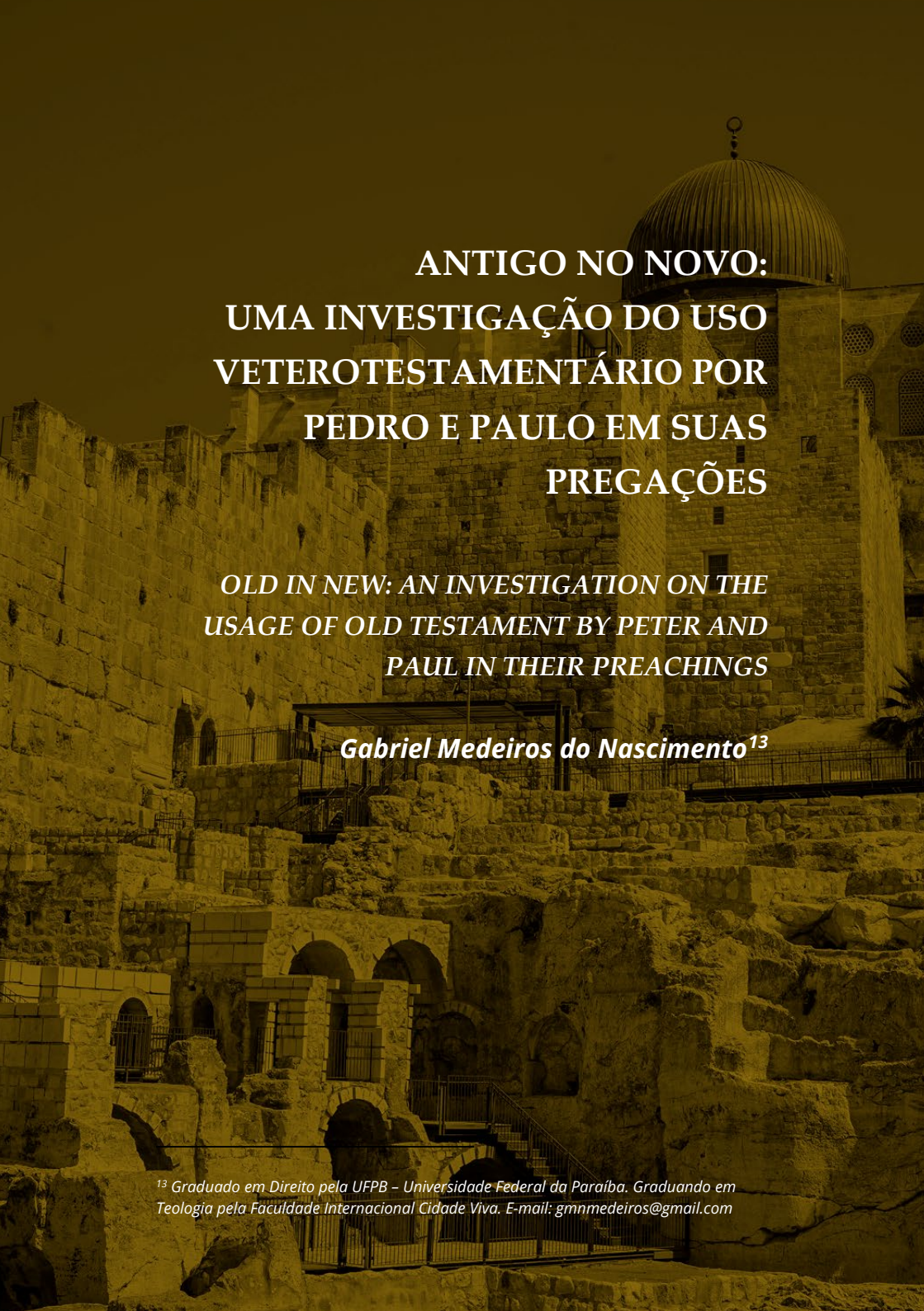
GARY ALAN, Scott. **Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond**. [S.l.: s.n.], 2002.

KAHN, Charles H. **The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being**. Foundations of Language, v. 2, n. 3, p. 245-265, 1966.

MORGAN, Teresa. **Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches**. [S.l.]: Oxford Scholarship Online, 2015.

SCHAFF, Philip. **Nicene and Post-Nicene Fathers: The Confessions and Letters of St. Augustine, with a Sketch of his Life and Work**. Edimburgo: Christian Classics Ethereal Library, 1867. v. 1

VIELHAUER, Philipp. **História da literatura cristã primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos**. Tradução Ilson Kayser. Santo André, SP: Academia Cristã, 2005.



ANTIGO NO NOVO:  
UMA INVESTIGAÇÃO DO USO  
VETEROTESTAMENTÁRIO POR  
PEDRO E PAULO EM SUAS  
PREGAÇÕES

*OLD IN NEW: AN INVESTIGATION ON THE  
USAGE OF OLD TESTAMENT BY PETER AND  
PAUL IN THEIR PREACHINGS*

*Gabriel Medeiros do Nascimento*<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Graduado em Direito pela UFPB – Universidade Federal da Paraíba. Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. E-mail: gmnmedeiros@gmail.com

## **RESUMO**

Em um experimento de Teologia Bíblica, este trabalho propõe-se a investigar a natureza do uso da literatura Veterotestamentária em pregações de Pedro e Paulo em Atos dos Apóstolos. Utilizando-se de revisão bibliográfica, o trabalho partirá de uma investigação prévia acerca das características literárias do livro de Atos dos Apóstolos. Serão discutidos brevemente tópicos como autoria e historicidade, a fim de pincelar atributos do contexto histórico e canônico do livro. Após esta breve análise será feito um levantamento das ferramentas hermenêuticas adequadas para o estudo proposto. Dentre o tripé hermenêutico, as ferramentas históricas e teológicas serão escolhidas para o fim proposto, tendo em vista as particularidades dos relatos das pregações. Por fim, o trabalho partirá para a investigação propriamente dita. As porções textuais selecionadas foram a pregação de Pedro no dia de Pentecostes e os dois sábados de Paulo de Tarso em Antioquia da Pisídia. A razão desta escolha é pela riqueza textual em alusões e referências à linguagem actual, profética e messiânica encontrada no Antigo Testamento. O trabalho conclui apontando para a importância de um domínio sólido da literatura Veterotestamentária para se atingir níveis mais profundos de entendimento acerca do escopo da obra redentiva de Cristo Jesus.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Teologia Bíblica. Antigo Testamento. Atos. Pregação. Profecias.*

## **ABSTRACT**

investigate the nature of the use of Old Testamentarian literature in the preaching of Peter and Paul in Acts of the Apostles. Using a bibliographic review, the work will start from a previous investigation about the literary characteristics of the book of Acts of the Apostles. Topics such as authorship and historicity will be briefly discussed in order to brush up on attributes of the book's historical and canonical context. After this brief analysis, an analysis of the appropriate hermeneutic tools for the proposed study will be carried out. Amongst the called hermeneutic tripod, the historical and theological tools will be chosen for the proposed purpose, in view of the particularities of the preaching reports. Finally, the paper will enter the investigation. The selected textual

portions were the preaching of Peter on the day of Pentecost and the two Saturdays of Paul of Tarsus in Antioch of Pisidia. The reason for this choice is the richness of the text in allusions and references to the covenant, prophetic and messianic language found in the Old Testament. The work concludes by pointing out the importance of a solid grasp of Old Testamentarian literature in order to reach deeper levels of understanding about the scope of the redemptive work of Christ Jesus.

## **KEYWORDS**

*Biblical Theology. Old Testament. Acts. Preaching. Prophecies.*

## **1. INTRODUÇÃO**

O liberalismo teológico está marchando pelo Brasil, e um de seus alvos é a validade do Antigo Testamento. O princípio da Unidade das Escrituras é atacado, bem como o da Inerrância e Infalibilidade da Bíblia. É dito que “a Bíblia simplesmente contém a palavra de Deus”, em detrimento de ser a palavra de Deus.

Esta vã forma de enxergar o cânon bíblico traz à mesa da Teologia Reformada a necessidade de reação, mostrando toda a importância de sustentar a Unidade da Escritura através da defesa do Antigo Testamento enquanto Palavra de Deus inspirada para os cristãos de todas as eras, incluindo hoje.

Neste sentido, seguindo o esforço de reacender a relevância e o interesse pelas implicações proféticas da literatura Veterotestamentária, este trabalho segue na esteira de investigar a forma como os apóstolos Pedro e Paulo se utilizaram das Escrituras Antigas nas suas pregações em Atos dos Apóstolos. Como será observado, os dois, no intento de mostrar a plenitude da obra messiânica de Jesus Cristo, utilizaram-se, com muita propriedade, das profecias e dos salmos messiânicos.

O trabalho, através da revisão bibliográfica, passará por uma trilha metodológica que construirá, pouco a pouco, tanto o contexto (histórico e canônico) do livro de Atos quanto as melhores ferramentas interpretativas usadas na investigação proposta.

Dito isto, no primeiro tópico far-se-á o levantamento das características do livro de Atos, como autoria, disputas pela

capitulação do livro bem como a certeza sobre sua historicidade. Neste tópico pontos fundamentais como a autoria Lucana e seu propósito enquanto autor serão explorados e levantados. Ditas conclusões serão fundamentais para um melhor contorno do perfil dos relatos das pregações selecionadas para análise.

O segundo tópico será um levantamento das devidas ferramentas interpretativas a serem utilizadas. A hermenêutica possui um tripé composto por gramática, história e teologia. Para o fim deste trabalho, a saber, entender qual a natureza das referências Veterotestamentárias na pregação apostólica, do tripé serão mais usadas as faces históricas e teológicas.

O método da escola histórica de interpretação será largamente utilizado na reconstrução do cenário das duas pregações selecionadas. As categorias como cultura local, perfil psicológico dos ouvintes, dentre outras, só podem ser acessadas e compreendidas através de uma análise histórica do relato bíblico.

Por outro lado, somente uma análise histórica não será suficiente para uma compreensão mais acurada do elemento teológico das pregações. Categorias como cumprimentos proféticos, interpretação de salmos e tipos teológicos dependem de ferramentas teológicas para serem acessadas. Neste sentido, elencou-se também o método teológico de análise textual bíblica.

Por fim, chegando-se à investigação propriamente dita, foram escolhidas duas pregações específicas, uma de cada apóstolo citado no título. A primeira a ser analisada é, também, a pregação que inaugura a Era da Igreja sob direção do Espírito Santo. Trata-se, claramente, da pregação do apóstolo Pedro no Dia de Pentecostes, por ocasião do derramar do Espírito sobre a igreja.

A segunda pregação selecionada é uma das primeiras do apóstolo Paulo de Tarso, a saber, sua passagem em Antioquia da Pisídia, logo após João Marcos deixá-lo e retornar para a cidade de Jerusalém. O motivo da escolha destas duas pregações é que elas, por serem direcionadas a um público judeu, recorrem com propriedade à literatura do Antigo Testamento. Observa-se os pregadores utilizando-se de linguagem pactual, de salmos e de profecias a fim de testemunhar da obra de Jesus.



Como bem disse o Senhor aos estudiosos da Lei no capítulo 5 de João: “Vocês estudam cuidadosamente as Escrituras, porque pensam que nelas vocês têm a vida eterna. E são as Escrituras que testemunham a meu respeito” (Jo 5.39).

Portanto, levantadas as pretensões deste trabalho, passe-se ao perfil da literatura de Atos dos Apóstolos.

## **2. CARACTERÍSTICAS INICIAIS DO LIVRO DE ATOS DOS APÓSTOLOS**

A literatura contida em Atos dos Apóstolos é de uma riqueza sem fim com vastas implicações práticas para a vida da igreja cristã contemporânea. Ao longo dos séculos, em especial durante as “cruzadas ideológicas” do século XVIII, muitos estudiosos se levantaram para derrubar a historicidade do livro de Atos, bem como a autoria Lucana.

Como veremos neste breve introito, existem fortes motivos para atribuir racionalmente a este livro a historicidade, a apostolicidade e a autoria Lucana.

Nesta seção inicial buscar-se-á investigar algumas características do livro em questão que serão de grande valia para a posterior interpretação das pregações narradas por Lucas, o médico amado.

### **2.1 O TÍTULO**

Autores como Simon Kistemaker e Carlos Osvaldo Pinto (doravante C.O.C.P.) apontam para a definição do título desse livro nos idos do segundo século. Segundo Pinto (2014, p. 179, o sobrescrito tradicional é πράξεις ἀποστόλων (*praxeis apostolōn*), com a ocasional adição da palavra ἁγίων (*hagiōn*) (“santos”) entre as duas palavras.

Entretanto, é de grande valia a recapitulação de Kistemaker no sentido de mostrar os títulos alternativos que disputaram pela capitulação desta obra. Cada um deles é de grande valia para o entendimento de aspectos do livro.

Na página 16 do volume I de Simon Kistemaker (2016), é dito que um possível título para o livro é Atos de Pedro e Paulo, uma vez que o nome de Atos dos Apóstolos pode sugerir uma abordagem nas práticas de cada um dos 13. Entretanto, não há registro de nenhuma palavra individual de João, por exemplo. Isto sugeriria uma boa aceitação do nome “Atos de Pedro e Paulo”. Por outro lado, existem narrações de atos de Filipe, Barnabé e Estêvão. Assim, “Atos de Pedro e Paulo” seria restritivo demais.

Uma segunda possibilidade seria “Atos do Espírito Santo”. Sobre esta proposta, Kistemaker afirma:

(...) o conteúdo do livro é muito mais abrangente do que sugere o título proposto. Ademais, no primeiro versículo de Atos, Lucas dá a entender que está escrevendo uma continuação de seu evangelho. Ele indica que o seu primeiro volume é um livro de “tudo o que Jesus começou tanto a fazer como a ensinar” (1.1). Por inferência, diz que, em Atos, Jesus continua sua obra. Logo, a ênfase não recai tanto no Espírito Santo, mas naquilo que Jesus está realizando no desenvolvimento da Igreja em Jerusalém, Samaria, Ásia Menor, Grécia e Itália. (KISTEMAKER, 2014, p. 16)

Assim, conforme Pinto (2014, p. 179) sugere, o título é aceitável, pois subsume bem a liderança apostólica de Pedro e Paulo enquanto instrumentos usados por Jesus para a pregação do evangelho. Inclusive, vale mencionar o argumento de que havia, “na Antiguidade, toda uma literatura de “*práxeis*”, obras que relatam de maneira solta e plástica uma série de acontecimentos da vida de homens famosos.”

Neste sentido, vale de reforço a afirmação do Nosso Senhor a Ananias a respeito de Paulo no dia de sua conversão: “Vál Este homem é meu instrumento escolhido para levar o meu nome perante os gentios e seus reis, e perante o povo de Israel. Mostrarei a ele o quanto deve sofrer pelo meu nome” (BOOR, 2002, p. 16).

## **2.2 AUTORIA**

Quando se aborda a autoria de algum livro bíblico, a crítica literária aborda evidências internas e externas desta autoria. A evidência interna encontra-se no próprio texto bíblico. A externa, por sua vez, vem de fontes extra bíblicas confiáveis, como a tradição primitiva dos primeiros séculos. Nesta seção serão levantados argumentos de evidência textual interna para sustentar a autoria lucana.

Uma relação fortíssima entre Lucas e o livro de Atos está na sua dedicatória inicial, que é similar à do evangelho lucano. Veja-se a dedicatória do Evangelho de Lucas:

Muitos já se dedicaram a elaborar um relato dos fatos que se cumpriram entre nós,<sup>2</sup> conforme nos foram transmitidos por aqueles que desde o início foram testemunhas oculares e servos da palavra.<sup>3</sup> Eu mesmo investiguei tudo cuidadosamente, desde o começo, e decidi escrever-te um relato ordenado, **ó excelentíssimo Teófilo**,<sup>4</sup> para que tenhas a certeza das coisas que te foram ensinadas. (Lc 1.1-4, grifo nosso)

E do livro de Atos dos Apóstolos:

**Em meu livro anterior, Teófilo**, escrevi a respeito de tudo o que Jesus começou a fazer e a ensinar,<sup>2</sup> até o dia em que foi elevado aos céus, depois de ter dado instruções por meio do Espírito Santo aos apóstolos que havia escolhido. (At 1.1-2, grifo nosso).

Ora, é de se ressaltar não apenas a dedicatória à mesma pessoa, a saber, ao misterioso Teófilo, mas também a menção a um volume anterior que trata de toda a vida de Jesus. Neste sentido, os versículos iniciais de ambos os volumes apontam para a mesma autoria, a qual vem a ser chamada de “Arco Lucas-Atos”. Contra estes argumentos não se deve levantar a ausência do nome “Lucas” no seu Evangelho, uma vez que nenhum dos autores identifica-se explicitamente: o foco evangélico está no seu objeto, o Senhor Jesus.

Ainda a respeito de evidências internas, pode-se fazer um levantamento sistemático a respeito da pessoa de Lucas para sustentar sua autoria. Aos Colossenses, no capítulo 4 verso 14, Paulo chama Lucas de “médico amado”. Ele viria a ser um dos discípulos e companheiros de viagem do apóstolo Paulo. Ou seja, é de se esperar alguma menção a isso na literatura de Atos, caso sua autoria seja lucana.

Observa-se, então, o pronome “nós”, bem como vários verbos na primeira pessoa do plural, sendo repetidamente usados a partir do capítulo 16 do livro de Atos. Este pronome sugeriria a presença de Lucas nestas viagens paulinas, hipótese esta sustentada pelo apóstolo em passagens como Cl 4.14, 2Tm 4.11 e Fm 24, segundo Simon Kistemaker (2016, p. 39).

## 2.3 HISTORICIDADE

Uma vez sustentada a autoria lucana de Atos, é possível utilizar-se de passagens do Evangelho lucano para extrair *insights* acerca da intenção do autor. Nos versículos iniciais do citado evangelho, o autor afirma de seu rigor metodológico para investigar cautelosamente os ocorridos e discernir a verdade, que está toda documentada em suas obras.

Assim, nos evangelhos observa-se menções a fatos históricos amplamente conhecidos, especialmente por parte dos leitores originais. É o caso da menção a um governante famoso: **“No tempo de Herodes, rei da Judéia, havia um sacerdote chamado Zacarias,”** (Lc 1.5, grifo nosso). Além disso, menciona-se um documento oficial emitido pelo governo central romano: **“Naqueles dias César Augusto publicou um decreto ordenando o recenseamento de todo o império romano. <sup>2</sup>Este foi o primeiro recenseamento feito quando Quirino era governador da Síria.”** (Lc 2.1-2, grifo nosso)

Ou seja, de início é claramente observável um rigor metodológico da parte de Lucas para, não apenas apurar os fatos, mas posicioná-los temporalmente em uma linha do tempo fática, fazendo menção a eventos conhecidos, apontando a historicidade dos eventos narrados.

Agora, em se tratando do texto de Atos dos Apóstolos, Kistemaker (2016) aponta vários fatos históricos mencionados por Lucas. O primeiro deles é uma grande fome em Jerusalém profetizada por Ágabo:

<sup>27</sup> Naqueles dias alguns profetas desceram de Jerusalém para Antioquia. <sup>28</sup> Um deles, Ágabo, levantou-se e pelo Espírito predisse que uma grande fome sobreviria a todo o mundo romano, o que aconteceu durante o reinado de Cláudio. <sup>29</sup> Os discípulos, cada um segundo as suas possibilidades, decidiram providenciar ajuda para os irmãos que viviam na Judéia. (At 11.27-29)

Sobre esta fome relatada em Atos, Kistemaker (2016, p. 31) aponta para a literatura do primeiro século no sentido de posicionar esta fome em meados da década de 40 do século I. Além desta severa fome, o autor aponta também para outros fatos históricos a fim de posicionar no tempo passagens como a prisão de Pedro, o Pentecoste e as Viagens Missionárias. São alguns dos fatos que apoiam a narrativa de Atos o aniversário de Cesareia, a própria Páscoa, o assassinato do imperador Calígula, o reinado de Nero, entre outros (cf. KISTEMAKER, 2016, vol. 1, p. 35).

Ao fim deste breve levantamento, encontra-se forte evidência do zelo historiador de Lucas, o médico amado.

### **3. DIRETRIZES HERMENÊUTICAS PARA A COMPREENSÃO DE ATOS DOS APÓSTOLOS**

Isto posto, vencidas as questões introdutórias, angariam-se motivos suficientes para que se entenda esta literatura não só como histórica e precisa, mas como inspirada por Deus e apta para o ensino, correção e edificação da comunidade dos santos. Neste sentido, passe-se então para discussões de hermenêutica e diretrizes interpretativas.

Abra-se um parêntese para a memória do propósito deste trabalho: analisar as pregações vistas em Atos dos Apóstolos. Qual linguagem os pregadores utilizavam? Qual método de argumentação? Como elaboravam seus discursos? Pregavam

expositivamente ou de forma temática? Quais foram as imagens teológicas utilizadas e quais são as implicações destas figuras?

Uma vez posto este intento para o presente trabalho, fica claro que, dentre o clássico tripé hermenêutico “gramática, história e teologia”, as ferramentas de interpretação histórica e teológica vão ser as mais relevantes para o fim proposto. Esta escolha se justifica nas passagens que serão analisadas. Aqui pretende-se analisar as pregações em Atos dos Apóstolos dentro de seu contexto e com foco na teologia elencada pelos pregadores, a saber, em como fazem o link entre o Antigo Testamento e a vida do Senhor Jesus.

Assim, este capítulo será uma exposição dos pontos e métodos mais pertinentes da hermenêutica histórica e teológica. Uma vez expostos os pressupostos interpretativos que serão levados em consideração, no terceiro capítulo serão abordados os textos-chave em Atos dos Apóstolos.

### **3.1 A INTERPRETAÇÃO HISTÓRICA DAS ESCRITURAS E SEUS PRESSUPOSTOS**

Para o fim de definir história, vale lembrar a ontologia modal de Herman Dooyeweerd. Partindo do esquema Kuyperiano de Esferas de Soberania, Dooyeweerd sistematiza a realidade usando como critério a forma de experimentá-la. São elencados, então, quinze modos de experimentar a realidade. São os chamados 15 aspectos modais Dooyeweerdianos.

Dentro desta lista de aspectos, encontra-se o aspecto histórico. Kalsbeek (2015, p. 86) define o núcleo qualificador do aspecto modal histórico como o “poder formativo” de eventos. Quanto maior este poder, mais relevante é determinado evento, e de maior interesse é para o estudo da história.

Para ilustrar o que vem a ser poder formativo, veja-se este exemplo: certamente pelo menos algumas centenas de pessoas faleceram no dia 28 de junho de 1914, especialmente se for levada em consideração a realidade do cangaço no nordeste brasileiro. Entretanto, nenhuma morte neste dia teve um poder formativo tão grande quanto a morte de Franz Ferdinand, arquiduque da Áustria.

Como é sabido, o atentado contra este aristocrata em Sarajevo foi o estopim para o desencadeamento da Primeira Guerra Mundial.

Assim, a interpretação histórica das Escrituras tem uma sensibilidade em relação ao contexto histórico das passagens trabalhadas; ela afere o poder formativo de eventos nas Escrituras e como estes comunicam verdades através do texto.

Nesta esteira, Louis Berkhof em sua obra “Princípios de Interpretação Bíblica” (2012, p. 87 e ss.) elenca alguns pressupostos atribuídos ao método hermenêutico histórico, os quais serão expostos a seguir.

O primeiro, e talvez mais fundamental deles, é a ideia de que, se Deus se revelou em Palavra de modo histórico, a saber, engajado cultural e temporalmente. Então, esta Revelação por meio das Escrituras precisa ser entendida através da história: a saber, da cultura e do tempo. A despeito de todos os elementos que sejam transcendentais ao tempo e universais nas Escrituras, muito dela pode ser discernido historicamente.

Outro pressuposto leva em consideração o poder formativo de circunstâncias históricas. Guardadas as devidas proporções (a fim de evitar reducionismos historicistas), o meio tem poder formador na consciência, nos comportamentos, nos costumes e em várias outras áreas da vida. Entretanto, frise-se, isto não significa que todos os outros 14 aspectos modais da realidade sejam fruto do aspecto histórico. Não se deve cair no erro de explicar, por exemplo, o aspecto pístico (de fé) à luz do aspecto histórico, como bem alerta Josué Reichow no capítulo 3 de “Reformai Vossa Fé”.

Um terceiro pressuposto para levar em conta é a ideia de que, especialmente os escritos ocasionais e narrativos (epístolas, narrativas históricas, etc) serão alterados por circunstâncias temporais. Isso gera uma grande implicação para a exegese nas línguas originais, por exemplo. Se Paulo usa a palavra “ágape” no primeiro século em grego coinê, um exegeta não pode se valer de um léxico platônico para descobrir a melhor tradução para a palavra em questão.

Assim, observa-se que contexto é chave. Não só contexto textual, em termos da narrativa bíblica, mas contexto psicológico

do autor e contexto histórico, nas mais amplas e restritas dimensões. Por exemplo, o contexto histórico provincial de Paulo em Éfeso é diferente do contexto histórico provincial de Paulo em Atenas, mas existe uma cosmovisão grega comum às duas cidades. Cosmovisão esta que não se aplica quando se lê sobre Paulo em Jerusalém.

A esse respeito, Berkhof (2012, p. 88) afirma que é obrigação do exegeta “reconstruir, tanto quanto possível, a partir dos dados históricos disponíveis e com o auxílio das hipóteses históricas [...] o mundo do autor.”

E se o assunto é a reconstrução do mundo do autor, faz-se necessário, inclusive, efetuar uma reconstrução mental da própria Geografia local. Berkhof (2012, p. 91) afirma que é de grande valia conhecer a topografia e a cartografia da Terra Santa, por exemplo. Mas não somente isso, também conhecer as estações do ano, as vegetações, as produções agrícolas, o background econômico e todas estas circunstâncias pervasivas ao contexto.

As implicações destas determinações para um saudável estudo do livro de Atos dos Apóstolos são vastas. O livro, sob certa perspectiva, é um grande passeio pelo Oriente próximo. Cada viagem de Paulo, cada cidade atravessada, cada estrada cruzada, cada casa visitada, cada pessoa vista revela uma profunda diversidade cultural. Os ares, inclusive narrativos, mudam todas as vezes que o apóstolo e sua companhia vão de cidade a cidade.

Isso fica muito claro na passagem de Atos 17 quando o apóstolo zeloso visita a cidade de Atenas, berço da filosofia ocidental. Nesta passagem encontra-se não apenas filósofos epicureus e estoicos discutindo entre si, mas o próprio Paulo utiliza-se de citações de filósofos gregos estoicos a fim de introduzir a fé em Jesus e na ressurreição dos mortos. A esse respeito, o bispo anglicano N.T. Wright (2019) assevera:

Um poeta, o estoico do século III a.C., chamado Arato, cuja obra, *Phaenomena*, era, depois de Homero, o poema mais amplamente lido no mundo de Paulo, expressou-o da seguinte forma: “Pois somos sua descendência”. Ao citar o poema da forma como o faz, Paulo chega perto do que, tirado do contexto, poderia ser facilmente



confundido com estoicismo, e a continuação do argumento deixa claro que esse seria um erro sério. (N.T. WRIGHT, 2019, p. 23)

O versículo bíblico comentado pelo autor é o seguinte: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos”, como disseram alguns dos poetas de vocês: ‘Também somos descendência dele’. (Atos 17.28).

Ou seja, voltando à interpretação histórica, cabe ao intérprete e exegeta captar estas nuances culturais e históricas, a fim de reconstruir o contexto da forma mais acurada possível, permitindo uma compreensão mais aprofundada do sentido de palavras e frases à luz da cosmovisão dos ouvintes originais.

Dito isto, passe-se, então, a uma exploração da interpretação teológica, suas características e diretrizes.

### **3.2 A INTERPRETAÇÃO TEOLÓGICA DAS ESCRITURAS**

Será de imenso valor a exposição das ferramentas desta modalidade de interpretação uma vez que, analisadas as pregações em Atos, serão extraídas implicações teológicas e até pastorais do uso do Antigo Testamento por parte dos apóstolos e pregadores no primeiro século. Será de grande valia o apoio de Herman Bavinck, no primeiro volume de sua *Dogmática Reformada*, na exploração desta modalidade hermenêutica.

Para discernir a necessidade da atividade de interpretação teológica, cumpre ressaltar, segundo o autor Bavinck (2012, p. 472), que “a Escritura é uma atividade exclusiva do Espírito Santo, um dom especial dado aos profetas e apóstolos, capacitando-os a transmitir a palavra de Deus em uma forma pura e genuína para a igreja de todas as épocas.”

Qual o sentido de afirmar isto? O autor aprofunda o argumento, logo em seguida, afirmando que as Escrituras, em primeira mão, não vêm da Igreja, mas são para a Igreja. É parte do processo de revelação de Deus para o seu povo.

Em outra passagem, Bavinck (2012, p. 443) afirma que as Escrituras têm um propósito completamente religioso. Ela é o princípio fundamental da teologia e, para tanto, requer que seja analisada teologicamente. Uma vez que seu propósito é revelar o conhecimento salvador de Deus, devemos lê-la com este intento. Fechando a linha de raciocínio, o autor assevera que, para o propósito do conhecimento de Deus, a Escritura oferece todos os dados necessários.

Segundo o argumento, o autor, oportunamente, tece uma crítica ao criticismo histórico. Esta escola, engajada com o reducionismo historicista, leva a interpretação histórica às últimas consequências, criando exigências que a Escritura Sagrada não pode cumprir por não ter o propósito de cumpri-las. Tais exigências são explicadas nesta citação: A vida de Jesus não pode ser escrita a partir dos Evangelhos, e a história de Israel não pode ser construída a partir do Antigo Testamento. Não era isso que o Espírito Santo tinha em mente. (BAVINCK, 2012, p. 444).

Ou seja, no fim das contas, é necessária uma exploração do sentido teológico das Escrituras, uma vez que este é seu propósito maior. É o propósito maior da teologia. As interpretações histórica e gramatical servem, então, ao propósito maior de angariar conhecimento salvífico a respeito do Deus Altíssimo, que se revelou a seu povo. Assim, a esse respeito, Louis Berkhof (2012, p. 104) vai arrolar alguns princípios basilares para a correta interpretação do sentido teológico das Escrituras. Para o propósito deste estudo, focar-se-á apenas em dois deles: a unidade das Escrituras e a interpretação tipológica.

### **3.2.1 UNIDADE DAS ESCRITURAS**

É do espírito herético afrontar esta doutrina. Desde Marcão, por exemplo, hereges tentam encontrar inconsistências e divisões dentro do *corpus* escriturístico, especialmente no que diz respeito à relação entre Antigo e Novo Testamento.

O próprio Senhor Jesus põe fim a esta controvérsia afirmando aos líderes judeus no capítulo 5 versículo 39-40 de João: “Vocês estudam cuidadosamente as Escrituras, porque pensam que nelas vocês têm a vida eterna. E são as Escrituras que

testemunham a meu respeito; contudo, vocês não querem vir a mim para terem vida.”

A revelação de Deus no Antigo Testamento dá testemunho para o fundamento de sua revelação no Novo, a saber, o Filho. Sobre isso, Berkhof (2012, p. 102) afirma que o Cristo pregado no Antigo e no Novo Testamento é o mesmo, bem como a doutrina da redenção. Além disso, os dois *corpi scriptum* trazem as mesmas obrigações morais ao ser humano. Entretanto, assevera ainda “a revelação que eles contêm é progressiva e aumenta gradualmente em definição, clareza e concepção espiritual. Assim como o Novo Testamento está implícito no Antigo, o Antigo está explícito no Novo.”

Ter em mente a concepção do desenvolvimento teológico nas Escrituras será chave para a exposição da pregação dos apóstolos em Atos.

### **3.2.2 INTERPRETAÇÃO TIPOLOGICA DAS ESCRITURAS**

Berkhof (2012, p. 107) assevera ainda que o Senhor se revela não só em palavras, mas também em fatos. Fatos explicam palavras e vice-versa. Segundo o autor, “a síntese perfeita dos dois é encontrada em Cristo, porque nele a Palavra se fez carne.”

Assim, todo o sentido simbólico e tipológico das Escrituras tem como fundamento o *ἐσκήνωσεν* do Senhor dos Exércitos: o armar a tenda entre os homens. Tabernacular. Tornar-se carne e habitar sua Criação. Este é o centro unificador de toda a Escritura. Sombreada pelo Antigo Testamento e irradiada pelo Novo Testamento.

Antes de, finalmente, chegar-se às pregações apostólicas propriamente ditas, cumpre definir o que é um tipo teológico. Segundo Berkhof (2012, p. 109), um tipo é um molde ou um modelo. É mais que um símbolo, porque é mais concreto em seu imaginário. E, diferentemente de um símbolo, ele sempre prefigura uma realidade futura. Ele é meramente o molde no qual o evento futuro repousará.

Para que algo seja um tipo teológico, não basta uma coincidente semelhança entre tipo (figura) e antetipo (objeto

representado). É necessária uma forte evidência escriturística para apoiar a argumentação. Neste sentido, o intérprete não tem liberdade para estender e distender interpretações com o mero propósito de embelezar uma argumentação.

Assim, a implicação principal para o presente estudo em Atos repousa na sequência interpretativa a ser trilhada. A esse respeito, o autor afirma que, antes de tudo, devem ser analisadas cautelosamente quais verdades espirituais os tipos comunicavam aos israelitas. Somente então, após uma resposta satisfatória, deve-se prosseguir para uma análise de como esse tipo ascendeu para a categoria de antetipo no Novo Testamento. Como o tipo foi cumprido e concretizado, sendo revelado em um plano mais elevado no contexto Neotestamentário? Essa é a pergunta a ser respondida pela interpretação tipológica. Dito isto, o autor levanta o seguinte aviso ao intérprete: “Reverter o processo e começar com a concepção do Novo Testamento conduz a todos os tipos de interpretações arbitrárias e imaginosas.” (BERKHOF, 2012, p. 110)

Levantadas, então, as características panorâmicas do livro de Atos dos Apóstolos, bem como as ferramentas interpretativas mais afiadas e adequadas para sua análise, passe-se, então, para o estudo aprofundado de algumas pregações narradas no livro, bem como de suas implicações teológicas em seu uso da literatura Veterotestamentária.

#### **4. ATOS DE PEDRO E PAULO**

Chegada a seção de analisar as pregações no livro de Atos, importa ressaltar quais serão os discursos analisados. De início, a primeira passagem a ser analisada será a pregação de Pedro aos judeus que visitavam a cidade de Jerusalém no dia de Pentecostes, ocasião da descida do Espírito Santo à igreja. O trabalho seguirá, então, e analisará a pregação de Pedro no templo, após a cura de um mendigo. A terceira e última pregação sob análise será a de Paulo em Antioquia da Pisídia. A razão da escolha destas pregações é o foco do presente estudo: o uso de passagens do Antigo Testamento como reforço argumentativo na pregação cristocêntrica. São discursos direcionados a um público judaico e, portanto, familiarizados com os símbolos, as remissões, as alianças e os personagens aludidos.

Na presente análise serão aplicadas as ferramentas e os conceitos abordados na última seção, explícita ou implicitamente. De início o método começará com um desenho histórico do contexto no qual foi proferida a pregação. Esta contextualização vai mostrar a configuração do auditório (quem fala e quem ouve), bem como as circunstâncias temporais ocorridas ali. Entretanto, não somente isso, mas o contexto canônico também será de grande valia, conforme visto na seção de interpretação histórica. Com contexto canônico refere-se ao posicionamento da passagem naquele determinado espaço dentro do livro bíblico. Este posicionamento não é arbitrário, mas, além de inspirado pelo Espírito Santo, normalmente traz razões literárias preciosas.

Uma vez levantado o contexto, mediante os usos das ferramentas históricas, será analisado o uso que o pregador faz das passagens do Antigo Testamento. Além de um estudo do fluxo do argumento do sermão, também cumpre realizar um estudo de teologia bíblica a respeito das figuras suscitadas em ditas citações.

Dito isto, passe-se à análise propriamente dita.

#### **4.1 O APÓSTOLO PEDRO NO DIA DE PENTECOSTES**

Para fins de economia de espaço, não será transcrita aqui a totalidade do texto. Ele está contido na porção de Atos 2:14-40, e o seu resultado é elencado no v. 41: a conversão de três mil pessoas ao Corpo de Cristo.

Antes de dissecar as passagens-chave, importa expor o contexto narrado por Lucas. No primeiro capítulo de Atos o Senhor Jesus insta os apóstolos a não saírem de Jerusalém (At. 1.4-5). Ele afirma que João Batista os batizou com água, sinalizando o arrependimento público, mas o Espírito Santo lhes dará poder para serem testemunhas (“mártires”) em Jerusalém, em toda a Judéia e Samaria, e até os confins da terra.

Uma vez que o dia de Pentecostes ocorre cinquenta dias após a Páscoa, e que o Senhor Jesus, crucificado e ressurreto na Páscoa, passou 40 dias (At. 1.3) revelando-se aos discípulos e instruindo-os a respeito de sua missão, supõe-se que a passagem

da pregação de Pedro ocorreu 10 dias depois da ascensão do Senhor aos céus.

Em português, na NVI, o texto de Atos 2.1 fala em ser “chegado” o dia de Pentecostes. Entretanto, está no campo semântico da palavra συμπληροῦσθαι a ideia de cumprimento. Assim, Kistemaker (2016, p. 103), comentando a passagem, afirma: “Quer dizer que ao chegar o 50º dia, o período de espera está completo. Para os apóstolos, tem início uma nova era.”

Tradicionalmente supõe-se que estavam presentes 120 irmãos, levando em consideração ser esse o número dos presentes em 1.15. Quando estavam nesta casa citada, “veio do céu um som, como de um vento muito forte, e encheu toda a casa na qual estavam assentados. E viram o que parecia línguas de fogo, que se separaram e pousaram sobre cada um deles.” (At. 2.2-4)

Assim é descrita a apoteose do Espírito Santo, prometida diversas vezes pelo Senhor Jesus, mais notoriamente no arco de despedida do Senhor em João 14-17.

Pois bem, dito isto, o auditório de Pedro era composto por “judeus, tementes a Deus, vindos de todas as nações do mundo” (At 2.5). Lucas arrola exemplos de nações representadas ali (v. 9-11): “Partos, medos e elamitas; habitantes da Mesopotâmia, Judéia e Capadócia, do Ponto e da província da Ásia, Frígia e Panfília, Egito e das partes da Líbia próximas a Cirene; visitantes vindos de Roma, tanto judeus como convertidos ao judaísmo; cretenses e árabes.

Este é o público do apóstolo Pedro em sua primeira pregação. Levantado o contexto da passagem, analise-se as passagens-chave aludidas pelo pregador.

#### **4.1.1 JOEL, O PROFETA DO PENTECOSTE**

A primeira citação chave desenvolvida por Pedro é a de Joel 2.28-32. A primeira coisa a ser levada em consideração é a inspiração desta citação. Uma vez que a pregação apostólica narrada em Atos está sob a inspiração do Espírito Santo, sendo registrada como Palavra Revelada, tem-se sérios motivos para entender o desenvolvimento desta profecia em seu contexto original e analisar como foi usada pelo apóstolo. Afinal, ele não faz

uma mera citação, mas afirma que o derramar do Espírito é o cumprimento do que foi profetizado por Joel (At 2.16).

No desenvolvimento da profecia de Joel, o derramar do Espírito encontra-se em um momento chave da sua narrativa. Esse é um livro com um forte apelo escatológico, e fala sobre juízo e julgamento. Seu capítulo introdutório narra uma grande praga de gafanhotos que invadiu a terra do povo de Deus. É dito, com um ritmo poético, que “O que o gafanhoto cortador deixou, o gafanhoto peregrino comeu; o que o gafanhoto peregrino deixou, o gafanhoto devastador comeu; o que o gafanhoto devastador deixou, o gafanhoto devorador comeu.” (Joel 1.4)

O profeta conclama então as pessoas ao arrependimento e ao lamento (Jl. 1.5-20). Entretanto, em face deste grande sofrimento, é proferido pelo profeta um oráculo anunciando o Dia do Senhor, que virá trazendo espanto às pessoas. Este dia de juízo, conforme narrado, trará consigo uma recriação e uma restauração de todas as coisas. E é neste ponto que o dia do Pentecostes se enquadra como inauguração de uma nova era.

Veja-se, a passagem contida em Joel 2.21-27 retrata o renovo do Senhor sobre toda a criação. As pastagens ficarão verdes, as árvores darão fruto, a videira ficará carregada e a chuva haverá de vir. As eiras terão trigo, os tonéis transbordarão com vinho e azeite e os gafanhotos serão afastados. Analisando esta passagem de restauração à luz da narrativa redentiva, Palmer Robertson em “Cristo dos Profetas” afirma que não é sem motivo a introdução do Espírito Santo neste ponto do livro. Sobre a passagem, comenta o autor:

Não deveria surpreender, então, que, depois da descrição de Joel a respeito da restauração das plantas, árvores e animais que se seguiu após a praga dos gafanhotos, o Espírito de Deus entre na descrição com proeminência distinta em conexão com o rejuvenescimento do homem. Não apenas o homem israelita, mas “toda a carne” experimenta a recriação da vida pela operação do Espírito de Deus. Dessa perspectiva, a segunda parte da profecia de Joel (Jl 2.28-3.21) brota

naturalmente da primeira (1.2-2.27).  
(ROBERTSON, 2017)

Veja-se, então, a grandiosidade dessa passagem que está sendo evocada como cumprida pelo apóstolo Pedro. Muito mais do que uma simples confirmação religiosa de que uma pessoa é salva e está em Cristo, o Espírito Santo é profetizado como parte da própria narrativa redentiva de recriação e restauração de todas as coisas.

A sequência implícita é, neste sentido, a sequência do próprio livro de Gênesis. O Senhor Deus, com sua palavra criadora, traz todas as coisas à existência. Céus e terra, luminares, oceanos, animais e vegetação. Assim, o homem e a mulher são criados como a coroa da Criação: os regentes. Os mordomos. De modo paralelo, a narrativa de Joel mostra uma recriação de todas as coisas em um apoteótico processo de restauração. Quem, senão a humanidade, coroa a recriação? Desta vez uma humanidade em processo de restauração. Não simplesmente com fôlego de vida soprado em seu corpo, mas com o próprio Espírito de Deus derramado sobre seu ser. E não somente os israelitas passarão por isto. Joel é claro: toda carne. Todas as nações. Tamanha amplitude é, senão, um eco das promessas feitas pelo Senhor Deus a Abraão: em ti serão benditas todas as famílias da terra (Gn. 12.3).

Ou seja, o apóstolo Pedro está reivindicando para aquele momento o começo de uma nova era: a redenção iniciada. E esta redenção profetizada traz em si a promessa da salvação a todos os povos: “e todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.” (Jl 2.32 e At 2.21). A explicação para o invocar do nome de Jesus está na passagem a seguir.

#### **4.1.2 NÃO PERMITIRÁS QUE O TEU SANTO SOFRA DECOMPOSIÇÃO**

Esta passagem citada por Pedro encontra-se no Salmo 16, nos versos 8-10. Sobre esta porção textual, Berkhof (2012, p. 117) assevera tratar-se de um salmo “misticamente messiânico”, em contraste com a categoria “diretamente messiânico” (exemplificada, por exemplo, pelo Salmos 2). A categoria do Salmo



16, portanto, tem como chave interpretativa a união mística de Cristo à Igreja.

O ponto que Pedro pretende passar com esta citação brota naturalmente do fim da profecia em Joel: “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo.” (At. 2.21) O salmo 16 ilustra claramente a relação de Cristo com a morte, na argumentação de Pedro: “Mas Deus o ressuscitou dos mortos, rompendo os laços da morte, porque era impossível que a morte o retivesse (At. 2.24).

Visto que o Salmo está cantado na primeira pessoa, a relação entre Cristo e a morte é de que o Senhor não será abandonado por Deus Pai à decomposição. Antes ele diz “Eu sempre via o Senhor diante de mim. Porque ele está à minha direita, não serei abalado” (At. 2.25). Este diálogo do Pai com o Filho nos Salmos messiânicos ocorre, também, no Salmos 45.6 “O teu trono, ó Deus, subsiste para todo o sempre; cetro de justiça é o cetro do teu reino.”

Isto posto, Pedro declara a respeito de Davi, trazendo à memória a Aliança Davídica<sup>14</sup>, que este, por ser profeta, tinha consciência da ressurreição do Messias. Pedro ensina que o rei Davi compôs o Salmo 16 retratando que, enfrentando a morte, o Messias, objeto da Aliança de 2 Samuel 7 ressuscitaria a fim de assentar-se em seu trono eterno. O apóstolo diz ainda que o cumprimento do Salmo 16 não pode repousar sobre o Rei Davi, uma vez que ele sim faleceu e seus ossos descansam entre seu povo.

Ou seja, o cumprimento encontra-se pleno em Jesus. O foco aqui é a sua vergonhosa morte de cruz, o maior instrumento da dominação romana. Pedro acusa os ouvintes de terem se aliado a homens perversos, a saber, os romanos, para conspirar contra a vida de Jesus. Em Atos 2:23 e 24 apontam para esta realidade: era impossível que a morte o retivesse. Apesar de todos os atentados contra a vida de Jesus, Deus o ressuscitou dos mortos, rompendo

---

<sup>14</sup> *Aliança estabelecida em 2Samuel 7. Neste capítulo o Senhor Deus promete a Davi uma dinastia eterna, um trono firmado para todo sempre. Esta profecia encontra cumprimento imediato em Salomão, uma vez que é ele o construtor do opulento primeiro Templo. Entretanto, o seu cumprimento mediato é em Cristo, conforme reivindicado pelo autor aos Hebreus na citação em Hb 1.5.*

o laço da morte. O argumento escala, então. O que aqueles homens pensavam estar consumado, na verdade não era bem assim. A morte de Jesus não foi o ponto final para sua vida, e Pedro suscita o Salmo 16 para mostrar a legitimidade disso. Seu corpo sequer enfrentou decomposição, mas a vida voltou a preencher lhe as lacunas.

Mas e agora? Qual o próximo passo? A autoridade da pregação foi estabelecida pelo falar em línguas, fruto do Espírito. Aquele público rejeitara o Jesus e descansavam no fato de que ele morrera. Entretanto, pelo Espírito foram revelados que ele vivia, e que Davi sabia disso.

Neste sentido a argumentação do discurso, saindo da restauração da Criação mediante o derramar do Espírito, segue da ressurreição do Ungido de Deus para a sua glorificação, uma vez findos seus sofrimentos. O nível sobe e os judeus que recebiam a mensagem sentiam-se mais constrangidos.

#### **4.1.3 ATÉ QUE EU PONHA OS TEUS INIMIGOS COMO ESTRADO PARA TEUS PÉS**

Dando seguimento ao fluxo do argumento de Pedro, observa-se que ele saiu da citação da ressurreição de Jesus e afirmou esta como a sua grande exaltação. O apóstolo afirma (Atos 2.32-34) que “Deus ressuscitou este Jesus, e todos nós somos testemunhas desse fato. Exaltado à direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e derramou o que vocês agora veem e ouvem. Pois Davi não subiu aos céus, mas ele mesmo declarou [...]”, e então recita a porção contida no Salmo 110.

Esta porção brota naturalmente da porção anterior, uma vez que compõem o imaginário judaico do Messias. Nenhuma das duas podiam referir-se a Davi, uma vez que ele sofreu decomposição e não foi assunto aos céus.

A respeito da concatenação das duas passagens suscitada por Pedro, Simon Kistemaker (2012) afirma:

O povo judeu interpretava a Escritura com a regra hermenêutica da analogia verbal, isto é, se duas passagens possuem uma analogia verbal (como

no caso dessas duas citações do Saltério), então uma deve ser interpretada do mesmo modo que a outra. Os judeus consideravam o Salmo 110 como sendo messiânico e, portanto, tinham de interpretar a passagem do Salmo 16 de forma igualmente messiânica. (KISTEMAKER, 2012, p. 136)

Neste sentido, o sermão do apóstolo está chegando a uma conclusão dramática. Jesus é o Messias que enviou seu espírito e que morreu. Mas não somente isto, ressuscitou. Ressurreição esta que tem por testemunhas (novamente, “mártires”, no original) todo o colégio apostólico, ecoando as palavras do Senhor glorificado em Atos 1.8. E agora estas verdades são passadas para os judeus na linguagem que eles entendiam: a citação messiânica do primeiro verso do Salmo 110, posteriormente usado pelo autor anônimo aos Hebreus em seu capítulo introdutório.

A passagem citada por Pedro abre com um diálogo cuja configuração é digna de nota. “O Senhor disse ao meu Senhor”. Davi visualiza um diálogo entre o Senhor Deus e uma figura importante que é descrita pela mesma palavra (“Senhor”).

Estes paralelos, na linguagem Veterotestamentária, de poder entre o Senhor Deus e seu Ungido são vistos diversas vezes nas Escrituras. Por exemplo, veja-se Isaías 9.6-7<sup>15</sup>. Ou seja, uma vez citada e atribuída uma passagem messiânica a Jesus, todo o arquétipo do Messias, prometido, profetizado e descrito no Antigo Testamento lhe é atribuído, e não somente a ressurreição do Messias (Salmo 16), por exemplo.

Isto posto, a citação prossegue com o diálogo propriamente dito entre o Senhor Deus e seu Messias: “senta-te à minha direita”. Ora, a direita da majestade é lugar, não só de honra, mas de confiança. De regência e de primogenitura.

---

<sup>15</sup> *Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, e o governo está sobre os seus ombros. E ele será chamado Maravilhoso Conselheiro, Deus Poderoso, Pai Eterno, Príncipe da Paz. <sup>7</sup> Ele estenderá o seu domínio, e haverá paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, estabelecido e mantido com justiça e retidão, desde agora e para sempre. O zelo do Senhor dos Exércitos fará isso. (Isaías 9.6-7 NVI)*

Importa lembrar a passagem contida em Mateus 22.41-46 na qual o Senhor Jesus reivindica para si a aplicação do Salmo 110. Em um debate com os fariseus acerca da filiação do Messias, Jesus mostra como ele é mais elevado que Davi. Os fariseus à pergunta de quem é o pai do Cristo, afirmam que é Davi. Ao que Jesus responde: “Então, como é que Davi, falando pelo Espírito, o chama ‘Senhor?’” E, então, cita o Salmo 110.

A realidade é que esta passagem é chave para entender o efeito que o sermão do apóstolo teve sobre o seu público. Eles prestaram anuência à tortura, humilhação e crucificação do Senhor do Universo, agente da redenção divina, e este agora está vivo. O seguimento da passagem do salmo mostra o motivo do temor no coração dos ouvintes: “Senta-te à minha direita até que eu faça dos teus inimigos um estrado para os teus pés” (Salmo 110.1).

Não só o Cristo ressuscitara, mas fora glorificado e recebera do próprio Pai Altíssimo o lugar de maior honra. Com qual intento? Fazer dos inimigos do Cristo estrado para seus pés. Isso não simplesmente aponta para o glorioso retorno do Senhor, mas põe em xeque os próprios judeus. Pensavam eles, com razão, “quem será inimigo do Messias senão os que laboraram em engodo para sua horrível morte?”.

A literatura Veterotestamentária contorna o Messias como, antes de qualquer coisa, o libertador de Israel. É o profeta que será levantado, conforme Deuterônimo 18 aponta. É o Redentor de Sião apontado em Isaías 54.5. Em Isaías 43.11 Deus é visto como o único salvador para Israel. Neste sentido, quando se fala na justiça e na vingança do Messias, os judeus pensavam nesta ira sendo direcionada para as nações. O próprio Vale de Josafá retratado em Joel 3 como o “vale do julgamento das nações” corrobora esta ideia.

No primeiro verso de Isaías 42, observa-se o “Servo Escolhido”, em quem Deus se alegra e a quem ele sustenta, recebendo o Espírito Santo e levando justiça às nações. Entretanto, muito atemorizaram-se os judeus, ao ouvir a pregação do apóstolo, uma vez que eles viram que rejeitaram o seu Libertador.

“Até que eu ponha os teus inimigos como estrado para teus pés”. Este foi o fim da citação proferida por Pedro. Entretanto, ele, sem tirar o pé do acelerador, profere as últimas palavras que

os seus ouvintes gostariam de ouvir naquele momento: “Portanto, que todo o Israel fique certo disto: Este Jesus, a quem vocês crucificaram, Deus o fez Senhor e Cristo” (Atos 2.36).

Lucas narra, então, o temor tomando conta do coração daqueles judeus. Ficaram aflitos e buscaram forma de se remediar. Que fariam? Algum sacrifício? Eles, que diuturnamente buscavam a Lei Mosaica por respostas, encontraram-se atônitos, sem resposta para aquela circunstância. Perguntaram, então, a Pedro e os apóstolos “Irmãos, que faremos?” (Atos 2.37)

A resposta dada é o primeiro “*call to the altar*” inspirado pelo Espírito registrado na história da pregação. “Pedro respondeu: “Arrependam-se, e cada um de vocês seja batizado em nome de Jesus Cristo para perdão dos seus pecados, e receberão o dom do Espírito Santo” (Atos 2.38).

Convencidos, então, de que Jesus foi feito Cristo, e de que Ele não usaria de seu juízo contra os pecadores confessos, houve um acréscimo de cerca de 3 mil pessoas à Igreja naquele dia.

#### **4.1.4 FLUXO DE ARGUMENTO DO SERMÃO E CONCLUSÕES PARCIAIS**

Finda, então a primeira exposição detalhada, passe-se às conclusões parciais do estudo. A linha argumentativa trilhada por Pedro inicia-se no derramar do Espírito e dele prossegue para o Senhorio do Ungido de Deus.

A primeira passagem evocada não é simplesmente citada pelo pregador, mas é uma profecia que é reivindicada como cumprida naquele momento. Trata-se, é claro, da profecia de Joel acerca do derramar do Espírito. Como dito em sua seção específica, os oráculos em Joel devem ser tratados com cautela, uma vez que estão intimamente ligados ao contexto histórico vivido pelo profeta. O teólogo Berkhof (2012, p. 113), citando Davidson, afirma: “Quando Joel fala de gafanhotos, ele quer dizer gafanhotos. Quando ele fala de sol, lua e estrelas, refere-se a esses astros. Quando ele diz, ‘Como geme o gado!’, ele quis dizer gado e não, como Hengstenberg pensa, nações do mundo pagão, fora do pacto”.

Assim, Berkhof, na mesma página, fecha a linha de raciocínio afirmando que a literalidade deve ser a regra na interpretação profética, e não o contrário. Neste sentido, ao falar sobre uma restauração das plantações e da produção, seguido do derramar do Espírito, temos razões para ver a literalidade do intento divino: ungir a Criação com a preciosa pessoa do Espírito Santo.

Isto posto, como foi citado, Pedro reivindica para aquele momento o cumprimento de Joel 2.28. Este cumprimento é dado por Deus como garantia (selo) da autoridade apostólica naquele momento de oração. Ao judeu temente, aquela estética de pregação era familiar. Falavam da parte de Deus.

Firmada a legitimidade da experiência e das maravilhas que ocorriam naquele momento, Pedro explica então a causa dele, em termos proféticos judaicos. A partir de Atos 2.22 o apóstolo fala dos prodígios do Jesus que, rejeitado pelos ouvintes, foi entregue à vergonhosa morte de cruz, com todas as suas implicações<sup>16</sup>.

Entra, então, a citação do Salmo 16, avançando o fluxo do argumento: a pior das mortes não conteve Jesus, e Pedro afirma que Davi sabia disso. “Não me abandonarás no sepulcro e nem permitirás que o teu Santo sofra decomposição”.

Ao grande ponto de interrogação após a ressurreição do Messias no Salmo 16, Pedro responde à questão implícita “E agora?” com a grande resposta de Deus: a glorificação e o Senhorio do Messias. Portanto, esse é o fluxo do sermão. A todo momento os ouvintes são constrangidos pelas suas afeições contra Jesus. Mas não somente isso, esta pregação mostra que os judeus, pensando estar sendo zelosos e agradando a Deus, na verdade estão do lado contrário da equação. Estão do lado dos inimigos do Cristo e precisam de arrependimento.

É esta a implicação do chamado à “metanoia” após a citação do primeiro verso do Salmo 110: “Até que eu ponha os teus inimigos como estrado para teus pés”. Os inimigos imediatos eram os responsáveis pela crucificação do Cristo. Neste sentido, a graça

---

<sup>16</sup> “qualquer que for pendurado num madeiro está debaixo da maldição de Deus” (Deuterônimo 21.23)

do evangelho é estendida ao público de Pedro no convite ao arrependimento em Atos 2.37.

O Messias que envia seu Espírito em uma atitude redentiva (Joel 2.28) foi morto mas não abandonado à morte, e sequer enfrentou decomposição pois Deus o ressuscitara (Salmo 16). Agora ele está assentado à direita da Majestade e terá seus inimigos por estrado de seus pés, e julgará vivos e mortos (Salmo 110). Este é o fluxo da pregação de Pedro em Pentecostes, com todas as implicações das suas citações e aplicações do Antigo Testamento.

#### **4.2 PAULO DE TARSO EM ANTIOQUIA DA PISÍDIA**

Seguindo da pregação de Pedro, veja-se a segunda e última pregação selecionada. Trata-se do discurso proferido pelo apóstolo Paulo na porção textual de Atos 13.13-52. Novamente, tendo em vistas a economia de espaço, não será transcrita a totalidade do texto. Apenas citações pontuais no decorrer da análise.

Dito isto, sigamos na trilha metodológica proposta levantando o contexto histórico e canônico. Claramente, o pregador nesta perícope é o apóstolo Paulo de Tarso. Na narrativa de Atos 9 ele foi apresentado ao Jesus a quem perseguia com pecaminoso zelo. A primeira menção de Paulo no cânon foi assentando com a execução de Estêvão (At 8.1). Ele era um notório perseguidor da igreja de Cristo e foi responsável por uma grande dispersão de cristãos em Jerusalém. A narrativa de Lucas em Atos 8.1-3 mostra como os crentes, com exceção dos apóstolos, fugiram para a Judeia e para a Samaria, e Saulo levava cristãos presos.

Entretanto, este mesmo perseguidor recebeu grade misericórdia do Senhor Jesus e foi comissionado para a pregação do evangelho aos gentios. Assim como N.T. Wright aqui partilha-se da ideia de que Paulo não abandonou sua mentalidade judaica. Na verdade, o Senhor Jesus a levou à completude, o que possibilitou que as portas do Israel Renovado sejam abertas à missão aos gentios. Sobre isto, Wright afirma em seu artigo "Paulo e César: uma nova leitura de Romanos" (2002):

Como espero já ter indicado, mas que quero enfatizar aqui, minha leitura depende precisamente do fato de Paulo ser e permanecer um pensador judeu, dirigindo-se ao mundo pagão com o anúncio de que o Deus de Abraão, Isaque e Jacó é o verdadeiro Deus, e que esse Deus agora provou tal afirmação ao ressuscitar Jesus dentre os mortos, o qual é, desta forma, o Messias judeu e, *portanto*, o Senhor do mundo inteiro. Esta, de fato, é a lógica por trás de toda a missão aos gentios – não que Paulo estivesse abandonando o Judaísmo, mas o estava, alegadamente, cumprindo. (WRIGHT, 2002, p. 5)

Ou seja, a ênfase cai na Unidade das Escrituras e na continuação do Antigo e Novo Testamento. Entretanto, a maior implicação do estabelecimento desta ideia está no aspecto psicológico. Paulo, enquanto fariseu e doutor versado tanto na Lei quanto na literatura judaica, argumentava com propriedade quando suscitava alianças, símbolos, promessas e personagens Veterotestamentários. Quando discursava a um público judeu, versado nessas categorias, ele estava “em casa”. A esse respeito, cf. “Paulo: uma biografia” de N.T. Wright.

Esclarecido o perfil do pregador, cumpre falar do local, a saber, Antioquia da Pisídia. Paulo, em sua primeira viagem missionária, fora levantado pelo Espírito Santo na companhia de Barnabé para a pregação do evangelho ao redor do globo aos gentios. Este chamado é visto claramente em Atos 13:2. A primeira parada deles, conforme Lucas segue em relatar, é em Salamina. Conforme Kistemaker (2016, p. 581), esta é uma “cidade portuária da costa leste de Chipre e situada próxima ao norte da moderna cidade de Famagusta.”. Nesta cidade proclamaram a palavra de Deus nas sinagogas aos judeus, como visto em 13:5.

De lá viajaram por toda a ilha (v. 6), pararam em Pafos, onde encontraram-se com o procônsul Sérgio e Elimas, o mágico. Após Paulo repreender o mágico, infligindo-lhe cegueira, Sérgio impressionou-se com o poder demonstrado e creu profundamente. Este relato está em 13:6-12.



Após a partida de Pafos rumam à Panfília, onde João Marcos os abandona. De lá o destino é a Antioquia da Pisídia, onde Paulo discursa, no sábado, na sinagoga. O relato de Lucas é o seguinte: “No sábado, entraram na sinagoga e se assentaram. Depois da leitura da Lei e dos Profetas, os chefes da sinagoga lhes mandaram dizer: ‘Irmãos, se vocês têm uma mensagem de encorajamento para o povo, falem’” (Atos 13:14-15).

Como fica evidente no vocativo utilizado pelo apóstolo no v. 16, lá encontravam-se não apenas israelitas, mas também gentios. Comentando esta passagem, Kistemaker (2016, p. 590) afirma que as sinagogas eram centros de ensino para os israelitas na dispersão. Entretanto, os habitantes daquela cidade haviam sido familiarizados pelos judeus com a pregação do Antigo Testamento. Dentre os gentios havia majoritariamente gregos, frígios e romanos.

“Pondo-se em pé, Paulo fez sinal com a mão e disse: “Israelitas e gentios que temem a Deus, ouçam-me!” (Atos 13:16)

#### **4.2.1 ENCONTREI MEU SERVO DAVI**

As Escrituras Antigas eram denominador comum valiosíssimo para Paulo na pregação do Evangelho. Se Pedro utilizou-se do derramar do Espírito para legitimar a palavra de Jesus, Paulo recorre à boa e velha genealogia davídica. O seu fluxo de argumento inicia-se com a formação do povo de Israel, desde o Egito até Davi (v. 17-22). Sobre Davi o apóstolo menciona o coração santo do rei. É citada a passagem de 1Samuel 13:14, na qual o Senhor fala da retidão de coração do seu servo; “homem segundo meu coração; ele fará tudo o que for da minha vontade”.

Da retidão de caráter atribuída a Davi, Paulo suscita, no argumento, a vinda de Jesus. Ele o faz a partir de duas esferas diferentes. A primeira está sobrescrita na ideia da linhagem real de Jesus. O Senhor vem da tribo de Judá a qual, segundo Jacó profetizou, terá para sempre o cetro de reinado.<sup>17</sup> Assim, tanto Davi quanto Jesus descendem da linhagem que é, por direito,

---

<sup>17</sup> *O cetro não se apartará de Judá, nem o bastão de comando de seus descendentes, até que venha aquele a quem ele pertence, e a ele as nações obedecerão. Gn 49.10*

titular do trono hebreu. Esta é uma das formas que Paulo suscita a autoridade de Jesus no sermão.

Por outro lado, a segunda ideia que Paulo usa para trazer a vinda de Jesus em seu sermão é a da promessa. Ele afirma: “Da descendência desse homem Deus trouxe a Israel o Salvador Jesus, como prometera” (v. 23). A linhagem real é um lado, mas de nada ela valeria se não tivesse o aval profético das promessas do Senhor. Ao caracterizar Jesus como o libertador prometido, novamente todo o peso do arquétipo messiânico Veterotestamentário cai aos ombros do Senhor.

Será que o sermão conseguirá convencê-los de que Jesus cumpre os requisitos?

#### **4.2.2 A RESSURREIÇÃO DO MESSIAS**

Nesta porção do sermão, Paulo, tal qual Pedro, vai recorrer ao grande fundamento da fé em Jesus: a ressurreição. Tamanha era a menção dos apóstolos à ressurreição (“anastásis” em grego) que, ao ouvir Paulo discursar, os atenienses imaginaram que ele falava de deuses estrangeiros (At. 17:18), no plural, como se Anastásis fosse, em si, uma deidade.

Aos Coríntios, no capítulo 15 da primeira carta, o mesmo apóstolo afirma: “Pois, se os mortos não ressuscitam, nem mesmo Cristo ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, inútil é a fé que vocês têm, e ainda estão em seus pecados.” (1Cor. 15:16-17)

Ou seja, uma vez que este é o grande fundamento da lealdade ao Senhor Jesus e da fé na esperança que ele promete, Paulo lança mão desta doutrina em seu sermão. A seção passada termina na caracterização de Jesus como descendência de Davi e libertador prometido a Israel. Entretanto, conforme Lucas segue a narrar, o pregador mostra como, mesmo após João Batista (presumidamente conhecido de muitos em Antioquia) validar o ministério de Jesus, as autoridades judaicas e todo o povo continuou a perseguir-lo.

Conforme o v. 27 relata, “o povo de Jerusalém e seus governantes não reconheceram Jesus, mas, ao condená-lo, cumpriram as palavras dos profetas, que são lidas todos os

sábados.” Paulo segue no v. 30, então, e contrapõe a sentença de morte com a sentença mais curta e gloriosa possível: “mas Deus o ressuscitou dos mortos”.

A fim de preparar o terreno para fundamentar a ressurreição de Jesus no Antigo Testamento, o apóstolo afirma ainda, nos vs. 32-33: “Nós lhes anunciamos as boas novas: o que Deus prometeu a nossos antepassados ele cumpriu para nós, seus filhos [...]” (Atos 13.32-33). Esta alegação começa extremamente esperançosa. Ora, Deus prometera diversas coisas aos antepassados dos ouvintes. Entretanto a promessa que ecoa o sermão de Paulo, desde o v. 19 é a feita a Abraão: “por meio de você todos os povos da terra serão abençoados” (Gn 12.3).

Entretanto, a forma como a frase termina rompe com as expectativas dos ouvintes. Deus cumpriu aos filhos de Abraão a promessa que fizera, mas como? Paulo continua no v. 33: “ele cumpriu para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus.” A ressurreição de Jesus é, então, pregada como a inauguração de um novo momento não só para o povo de Israel, mas para todos os povos da terra. O salvador do mundo morrera, mas a morte não o conteve. A primeira passagem usada pelo apóstolo para retratar esta realidade está no Salmo 2:7: “Tu és meu filho; eu hoje te gerei.”

Este mesmo verso é utilizado pelo autor anônimo aos Hebreus, no primeiro capítulo, para falar da majestade de Jesus expressa através da sua filiação. Foi eternamente gerado pelo Pai. Entretanto, Paulo usa-a para representar a realidade da ressurreição. Acerca desta passagem, Kistemaker (2016) ensina:

No Salmo 2, o salmista retrata um filho subindo ao trono real de seu pai, que o instala como rei e diz: “Você é o meu Filho; hoje eu me tornei o seu Pai” (v.7). O salmo é um cântico de coroação e a citação específica é um decreto de entronização. A escolha de palavras diz ao leitor que o Rei é o próprio Deus, que nomeia um rei davídico para o cargo real. (KISTEMAKER, 2016, p. 612)

Já fora estabelecido por Paulo a descendência davídica de Jesus. Assim, ele constrói nela a atribuição deste Salmo ao Senhor. Entretanto, conforme a citação acima assevera, não apenas a passagem da geração eterna é atribuída, mas todo o delineamento

messiânico retratado no Salmo segundo. Ou seja, inclui-se aqui a parte de seu reinado universal e de seu domínio sobre toda a criação<sup>18</sup>.

Paulo reitera esta ideia suscitando, então, a passagem, traduzida ao grego, contida em Isaías 55:3: “Eu lhes dou as santas bênçãos prometidas a Davi”<sup>19</sup>. Mais uma vez Davi mostra-se como o denominador comum entre a pregação do evangelho e o público judeu. Entretanto, “denominador comum” é um *“understatement”*. Ele é mais que isso: ele é um tipo, cujo antetipo é o próprio Senhor Jesus. Na literatura Veterotestamentária, Davi representa os moldes messiânicos. Moldes estes que são preenchidos e consumados em Cristo Jesus.

Ou seja, se está consumado em Cristo, um grande propósito da citação da passagem de Isaías é mostrar que as bênçãos de Deus não cessaram em Davi, mas permanecem em Jesus, e este, ressurreto, abençoa seu povo. Sobre a ressurreição, tal qual Pedro, Paulo também haverá de suscitar o Salmo 16. Mas não somente isso, tal qual Pedro a concatenação de versos dar-se-á também usando a regra judaica da analogia. Comentando esta passagem, Kistemaker (2016, p. 614) mostra como palavra “Santo” no Salmo 16.10 é usada para explicar a expressão “santas coisas” em Isaías 55:3. Assim, as citações estão intimamente ligadas e a mensagem que se sobressai da sua interpretação é que o Santo de Deus jamais passará por decomposição e a morte não o reterá. Mas Deus fará as seguras e santas bênçãos deste homem disponíveis ao seu povo.

É uma argumentação totalmente judaica, o que ecoa, novamente a ideia de N.T. Wright: Paulo manteve-se um pensador que argumenta em categorias judaicas, e Jesus abriu as portas do Israel Renovado para os gentios, tornando suas seguras bênçãos disponíveis aos verdadeiros filhos de Abraão: os que o são pela fé, posto que “destas pedras Deus pode fazer surgir filhos a Abraão”, afirmou João Batista (Mateus 3:9).

---

<sup>18</sup> *Pede-me, e te darei as nações como herança e os confins da terra como tua propriedade. Tu as quebrarás com vara de ferro e as despedaçarás como a um vaso de barro”. (Sl 2.8-9)*

<sup>19</sup> *A passagem traduzida do hebraico para o português na NVI afirma “Farei uma aliança eterna com vocês, minha fidelidade prometida a Davi.”*

#### **4.2.3 DO QUE A LEI DE MOISÉS NÃO JUSTIFICA**

Agora o sermão de Paulo aproxima-se do seu fim. Foi lançado o fundamento da descendência davídica de Jesus, bem como mostrado que ele é o salvador e libertador prometido a Israel. Também foi mostrado que ele, apesar de ter sofrido a pior das mortes possível para o seu tempo, o Senhor Deus o ressuscitou dos mortos, sequer permitindo que seu corpo enfrente a decomposição. Mas e agora?

Ao firmar a ressurreição de Cristo, Pedro segue seu argumento para a linha do senhorio do Messias a fim de chegar ao arrependimento de pecados, que é a chamada para ação (*call to action*) de seu sermão. Por outro lado, Paulo, a fim de chegar ao arrependimento, trilha pelo argumento da justificação. Apesar de ser dito que seu público era temente a Deus, é sabido que sua observância à Lei não era completa, e que, por isso, não podiam ser justificados diante de Deus por seus esforços.

Sobre isso, Tiago afirma: “Pois quem obedece a toda a Lei, mas tropeça em apenas um ponto, torna-se culpado de quebrá-la inteiramente.” Aquele público sabia de todas essas coisas, por serem versados na literatura Veterotestamentária. Dito isto, Paulo (Atos 13:38-39) mostra a graça de Jesus em suas palavras: “Portanto, meus irmãos, quero que saibam que mediante Jesus lhes é proclamado o perdão dos pecados. Por meio dele, todo aquele que crê é justificado de todas as coisas das quais não podiam ser justificados pela Lei de Moisés.”

Pelo nome de Jesus o perdão foi proclamado no sermão de Paulo, e seu discurso encerra-se com uma advertência tirada do texto de Habacuque 1:5<sup>20</sup>, alertando os ouvintes a não agirem como os escarnecedores do tempo do profeta que, não vigiando, mas pecando, caíram nas mãos do Deus Vivo. “Terrível coisa é” (Hb 10.31).

Assim observa-se que toda a doutrina da justificação pela fé, em detrimento da Lei, já está sedimentada na mente do apóstolo. Já fora revelada por Deus e agora ele aventura-se na

---

<sup>20</sup> *“Olhem as nações e contemplem-nas, fiquem atônitos e pasmem; pois nos dias de vocês farei algo em que não criariam se lhes fosse contado.”*

missão para a qual fora chamado. O resultado desta pregação está nos v. 42 e 43. Foram seguidos por judeus e judeus prosélitos (convertidos ao judaísmo), os quais eram recomendados que “continuassem na graça de Deus”.

#### **4.2.4 O SEGUNDO SÁBADO E A LUZ PARA OS GENTIOS**

Finda a pregação de Paulo e Barnabé no primeiro sábado, do verso 44 ao 52 é mostrado o segundo sábado de pregação dos protagonistas. Como será visto nesta pequena seção, esse dia não vai tão bem quanto o primeiro. Provavelmente correu pela cidade as notícias de que judeus estavam “pregando contra Moisés” e mostrando uma nova forma de sucesso espiritual dentro do judaísmo, através de um tal de Jesus. Comentando a passagem, Kistemaker (2016, p. 623) afirma: “Supomos que, durante toda a semana, os cristãos de Antioquia da Pisídia falaram acerca de sua fé em Cristo; e também, Paulo e Barnabé, por sua vez, não ficaram calados até o sábado seguinte, esperando uma oportunidade para falar.”

Neste sentido, Lucas generaliza e afirma que toda a cidade se reuniu para ouvir a Palavra de Deus (v. 44). Sucede, entretanto, que, vendo a multidão, os judeus enchem-se de inveja. Eles veem que os missionários colhiam a safra de evangelismo que os judeus não conseguiram em suas décadas de testemunho da Lei e dos Profetas. Um novo tempo havia chegado na cidade.

Às provocações feitas pelos judeus, Paulo corajosamente afirma que, uma vez que os judeus rejeitaram o evangelho de Jesus, os gentios viraram seu alvo. Para fundamentar sua missão ao mundo greco-romano, é citado Isaías 49:6b<sup>21</sup>. Ao ouvirem que o Messias proclamado, a saber, Jesus, o salvador, não fora dado apenas aos israelitas, mas a todos os povos, os gentios alegraram-se, bendisseram a palavra do Senhor e creram (v. 48).

É interessante ver, no próprio texto de Isaías 49:6 o desenvolvimento da missão do Messias. O Senhor Deus afirma que para ele é muito pouco simplesmente libertar Israel e restaurar as

---

<sup>21</sup> *Também farei de você uma luz para os gentios, para que você leve a minha salvação até os confins da terra*

tribos de Jacó, trazendo o remanescente fiel. Muito mais que isso, o Messias deve ser luz para todo o mundo, oferecendo a graça salvífica a todas as nações, cumprindo, mais uma vez, o eco profético a Abraão em Gênesis 12:3.

“Que o Senhor o abençoe desde Sião” (Salmo 128:5).

#### **4.2.5 FLUXO DE ARGUMENTO DO SERMÃO E CONCLUSÕES PARCIAIS**

Da mesma forma que o apóstolo Pedro, Paulo suscitou a autoridade do Senhor Jesus através da sua ressurreição. Para tanto, ambos se utilizaram do Salmo 16. Entretanto, antes de chegar à ressurreição, Paulo parte do denominador comum ali: a história do povo hebreu. Partindo da grande libertação do Egito, o apóstolo trilha o caminho da conquista de Canaã, o período dos juízes e a monarquia falida de Saul. Ele contrapõe, então, diversos fracassos do povo hebreu em cumprir a vontade de Deus com a figura de Davi, e cita 1Sm 13:14 para dar testemunho positivo a favor do segundo rei de Israel: “homem segundo o meu coração; ele fará tudo o que for da minha vontade”, diz o Senhor.

Assim, utilizando-se de um “efeito halo”, Paulo suscita Jesus como descendência de Davi. Neste sentido, atribui-se àquele a retidão de caráter deste. Mas não somente isso, Paulo também suscita que Jesus é o próprio libertador de Israel de quem as promessas do Antigo Testamento falam, bem como de quem João Batista dá testemunho (Atos 13:25).

Introduzida a figura de Jesus, o apóstolo se aprofunda em sua carreira terrena: foi rejeitado pelo povo de Jerusalém (13:27). Entretanto, isso não pegou Deus de surpresa. Antes, fora predito pelas “palavras dos profetas que são lidas todos os sábados” (13:27). Dito isto, Paulo anuncia a morte de Jesus, contrapondo-a imediatamente com a intervenção de Deus, que o ressuscita.

Assim, o argumento acerca de Jesus é intensificado com as diversas citações de salmos e profetas. O Salmo 2º é suscitado para falar da ressurreição e, logo em seguida, Isaías 55:3 e o Salmo 16:10 são interpretados em conjunto, à moda judaica, mostrando que as bênçãos santas e seguras de Davi permanecem em Jesus. Este,

agora ressurreto, torna-as acessíveis e seguras ao seu povo. Por isso Paulo afirma no v. 33 que o cumprimento das promessas aos antepassados ocorreu em favor do povo.

Assim, estabelecidas todas estas verdades a respeito de Jesus, a chamada para ação é introduzida. Jesus é o salvador prometido e assegura as bênçãos da aliança davídica ao seu povo. O que fazer? Os vs. 38-39 afirmam com clareza: o perdão dos pecados é proclamado mediante o nome de Jesus. Todas as faltas das quais a Lei de Moisés não consegue justificá-los são remidas na obra do Messias. Isso é restauração e graça. Neste sentido, “todo aquele que crê é justificado” (v. 39).

Após o decorrer de uma semana, durante a qual supõe-se que Paulo e Barnabé aproveitaram cada oportunidade para pregar, no sábado seguinte toda a cidade se amontoa para ouvir a palavra de Deus (v. 44). Nesta ocasião o apóstolo Paulo discursa com fervor, incorporando sua missão ao mundo greco-romano, atraindo para si a inveja dos judeus. Assim, ele anuncia o cumprimento de Isaías 49:6, a saber, da missão do Messias para todos os povos. A salvação do Cristo estava estendida e oferecida “até aos confins da terra”, e isso muito alegrou os gentios que ouviam a pregação (v. 48)

Assim, através deste grande evento evangelístico, o Senhor prova, mediante a providência, o chamado de Paulo e Barnabé para serem dados como missionários ao mundo greco-romano.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Findo este verdadeiro experimento em Teologia Bíblica, fica evidente como a Unidade das Escrituras compõe uma doutrina poderosa. É simples e evidente: sem o desenvolvimento do conceito do Emanuel (“Deus conosco”) na literatura Veterotestamentária, não haveria igreja ou pregação apostólica. Sem as promessas feitas pelo Senhor Deus a Adão e Eva (Gn 3.15), a Noé (Gn 9), a Abraão (Gn 12), a Judá mediante Jacó (Gn 49), a Moisés e o povo hebreu (Dt 18) e a Davi (2Sm 7), não seria possível ter a ampla dimensão da obra redentiva de Cristo Jesus como temos atualmente.



Uma boa compreensão da literatura actual, profética e messiânica é condição *sine qua non* para o entendimento da relevância do Senhor Jesus, sob pena de reduzir o escopo da sua obra. Ele não vem apenas para livrar pessoas do inferno, mas ele é o agente do Deus Pai na redenção de todas as coisas. A Criação, manchada pelo pecado, está sendo recriada, e Jesus, através do seu sangue, compra para si um povo; povo este que, justificado, está sendo transformado à sua imagem para habitar a nova criação.

Como os anjos cantaram para o Cordeiro que recebeu o Livro Selado em Apocalipse 5:9-10: “Tu és digno de receber o livro e de abrir os seus selos, pois foste morto, e com teu sangue compraste para Deus gente de toda tribo, língua, povo e nação. Tu os constituíste reino e sacerdotes para o nosso Deus, e eles reinarão sobre a terra”.

Dito isto, esta compreensão mais ampla da obra do Ungido de Deus foi essencial para os apóstolos Pedro e Paulo, cada um em seu contexto, proclamarem a verdade das boas novas. Sem o domínio da literatura Veterotestamentária, não conseguiriam compreender e expor o escopo da obra do Cristo Ressurreto com a maestria da qual dispuseram na Judeia, na Samaria e nos confins da Terra.

## REFERÊNCIAS

BAVINCK, Herman. **Prolegômena**. 1ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BERKHOF, Louis. **Princípios da interpretação bíblica**. 4ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BOOR, W. **Comentário esperança: Atos dos apóstolos**. Curitiba: Evangélica Esperança, 2002.

KALSBECK L. **Contornos da filosofia cristã**. Trad. de Rodrigo Amorim de Souza. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

KISTEMAKER, Simon. **Atos**. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

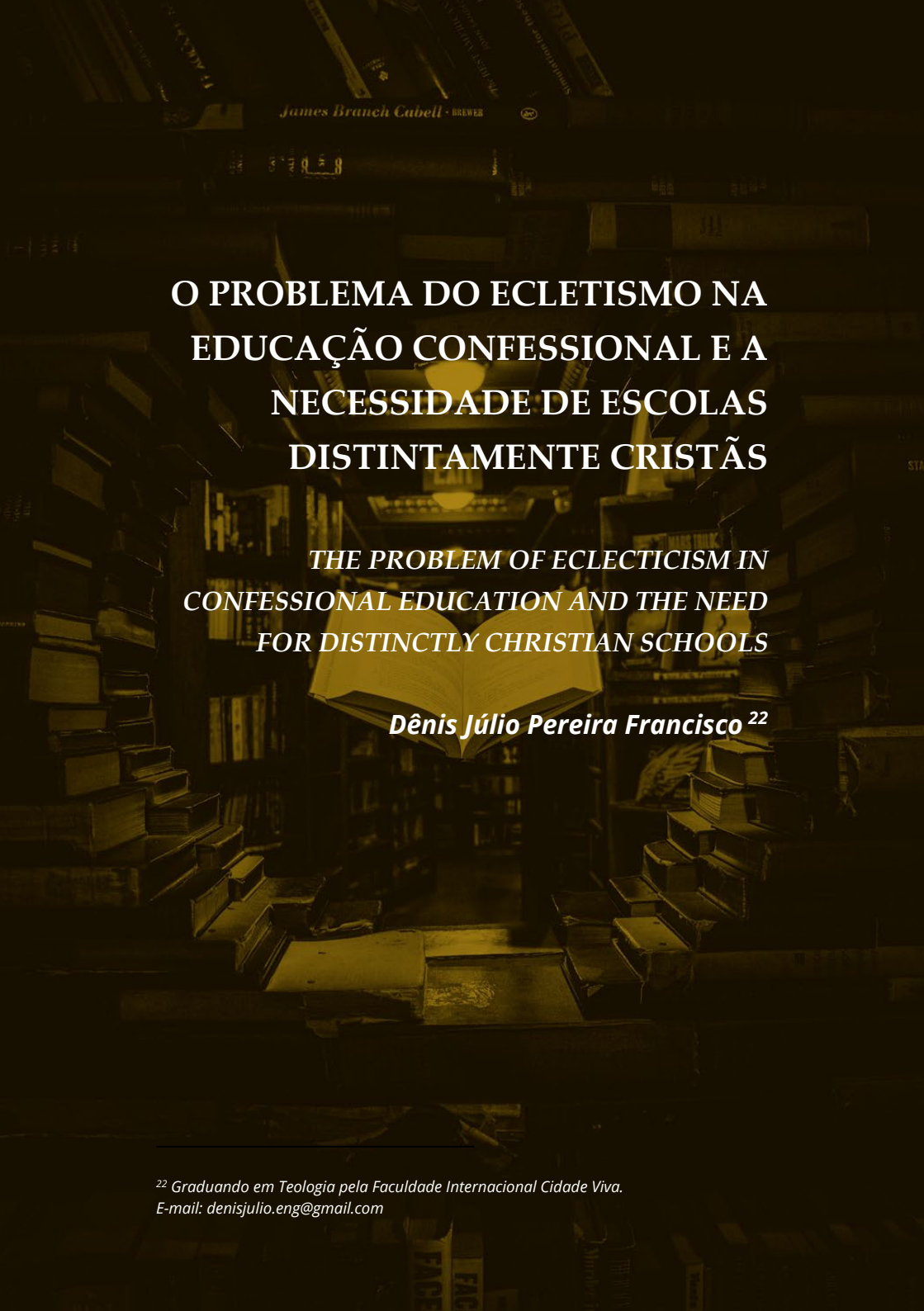
PINTO, Carlos Oswaldo Cardoso. **Foco & desenvolvimento no Novo Testamento**. 2ª ed. São Paulo: Hagnos, 2014.

REICHOW, J. K. **Reformai a vossa mente: a filosofia cristã de Herman Dooyeweerd**. Brasília, DF: Monergismo, 2019.

ROBERTSON, O. Palmer. **O Cristo dos profetas**. Edição do Kindle: Clire, 2017.

WRIGHT, N. T. **Paulo e César: uma Nova Leitura de Romanos**. 2002. Disponível em: [https://ntwrightpage.com/files/2016/05/Wright\\_Paulo\\_Cesar\\_Romanos.pdf](https://ntwrightpage.com/files/2016/05/Wright_Paulo_Cesar_Romanos.pdf). Acesso em 13 jun. 2020.

WRIGHT, N. T. **Paulo: uma bibliografia**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

The background of the entire page is a photograph of a library. The lighting is warm and low, creating a sense of depth and quiet study. In the center, a table holds an open book, which is the focal point of the image. The bookshelves are filled with books, and the overall atmosphere is one of intellectual pursuit and tradition.

**O PROBLEMA DO ECLETISMO NA  
EDUCAÇÃO CONFSSIONAL E A  
NECESSIDADE DE ESCOLAS  
DISTINTAMENTE CRISTÃS**

*THE PROBLEM OF ECLECTICISM IN  
CONFSSIONAL EDUCATION AND THE NEED  
FOR DISTINCTLY CHRISTIAN SCHOOLS*

*Dênis Júlio Pereira Francisco*<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.  
E-mail: [denisjulio.eng@gmail.com](mailto:denisjulio.eng@gmail.com)

## **RESUMO**

Tendo em vista as fortes pressões por parte dos centros propagadores de ciência, e que, por isso, escolas confessionais tem mantido um relacionamento eclético com as práticas pedagógicas seculares, este artigo objetiva analisar o problema do ecletismo na educação escolar cristã, bem como destacar a necessidade de escolas distintamente cristãs, de maneira que não apenas a fundação filosófica, mas toda a superestrutura do sistema educacional seja formada por elementos e processos que estão em harmonia com a cosmovisão bíblica. Para tanto, realizou-se como procedimento metodológico uma pesquisa pura e dedutiva, por meio de revisão bibliográfica sistemática de trabalhos publicados em revistas científicas e livros que tratam sobre o tema em questão. Diante disso, verificou-se que o ecletismo é inconsistente e incoerente consigo mesmo e, por tanto, de natureza insatisfatória para a educação cristã, a qual é dissemelhante e consagrada por se estruturar completamente na existência de um Deus Trino, que está em processo de restauração de todas as coisas, e que, a partir disso, os educadores cristãos devem desenvolver práticas que unam os princípios eternos do cristianismo com as necessidades e peculiaridades do seu contexto.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Educação. Educação Cristã. Ecletismo. Cosmovisão. Filosofia da educação.*

## **ABSTRACT**

In view of the strong pressures from science-propagating centers, and that, therefore, confessional schools have maintained an eclectic relationship with secular pedagogical practices, this article aims to analyze the problem of eclecticism in Christian school education, as well as to highlight the need for distinctly Christian schools, so that not only the philosophical foundation, but the entire superstructure of the educational system is formed by elements and processes that are in harmony with the biblical worldview. For that, a pure and deductive research was carried out as a methodological procedure, through systematic bibliographic

review of works published in scientific journals and books dealing with the subject in question. Therefore, it was found that eclecticism is inconsistent and inconsistent with itself and, therefore, is also of an unsatisfactory nature for Christian education, which is dissimilar and consecrated for being completely structured in the existence of a Triune God, who is in the process of restoration of all things, and that, from said perspective, Christian educators must develop practices that unite the eternal principles of Christianity with the needs and peculiarities of their context.

### **KEYWORDS**

*Education. Christian education. Eclecticism. Worldview. Philosophy of education.*

## **1. INTRODUÇÃO**

A educação, como aprendizagem direta, preenche um espaço estratégico em qualquer sociedade, uma vez que todas as pessoas devem passar por algum tipo de experiência educacional. A cosmovisão abraçada durante o processo escolar, da fase inicial à juventude, definirá, no futuro, os objetivos da sociedade e os seus valores morais. Dessa forma, o controle das instituições de ensino e o conteúdo que serão ministrados por estas entidades têm sido um tema social permanente, e isso, historicamente, foi demonstrado pelos governos revolucionários, como o nazismo alemão e os soviéticos, para os quais o controle das agências educacionais se configurou como uma das primeiras medidas tomadas.

Todavia, apesar da importância, a educação tem sido negligenciada pelas entidades cristãs em termos de propósito, objetivos e necessidades atuais, e essa negligência é uma resposta natural de uma sociedade pós-moderna, cujos educadores têm se preocupado mais com os meios do que com os fins, mais com o “como” ao invés do “porquê”. Questionamentos sobre propósitos e objetivos conduz à reflexão sobre valores, os quais, por sua vez, se faz considerar outras questões básicas, como a natureza da verdade e da realidade – temas filosóficos básicos que, no contexto educacional, constituem uma filosofia da educação.

Existe uma ligação definitiva entre as posições filosóficas e as práticas educacionais: estas últimas são construídas sobre as primeiras. Isto é, a filosofia educacional adotada, em consonância com a visão de mundo pré-estabelecida, é a principal determinante da ênfase curricular, da metodologia empregada, do papel do professor, da natureza do aluno e da função social da escola. Portanto, a missão da filosofia educacional é colocar professores, educadores, diretores e especialistas curriculares em contato direto com as questões relativas ao sentido e ao propósito da vida e da educação, de maneira que consigam desenvolver um programa coerente e completo que irá conduzir os seus alunos na conquista dos objetivos almejados.

Neste enquadramento, a educação escolar cristã tem se mostrado como uma alternativa ao sistema de educação secular, o qual é desenvolvido com a ausência de Deus e de sua participação soberana na criação como premissa. Contudo, em um mundo extremamente secular, onde a academia, dominada pelo secularismo, tem formado educadores de acordo com a sua agenda anticristã, até mesmo instituições de ensino confessionais, frequentemente, tem mantido um relacionamento eclético com a cultura em geral, na qual os educadores cristãos têm escolhido respostas secularizadas para as questões básicas no desenvolvimento de sua posição educacional. Assim sendo, muitas escolas cristãs propendem a ofertar algo menos que a educação cristã e têm frustrado o motivo de sua existência, fato que justifica a escolha desta problemática abordada no decorrer do trabalho.

O presente artigo, então, pautado no referencial teórico e bibliográfico, objetiva analisar o problema do ecletismo presente na educação escolar cristã e destacar a necessidade de escolas distintamente cristãs, de maneira que não apenas a fundação filosófica, mas toda a superestrutura do sistema educacional seja formada por elementos e processos que estão em harmonia com a cosmovisão bíblica.

Fazendo uso do método qualitativo, a abordagem metodológica utilizada na construção deste artigo foi do tipo bibliográfica, decursivo da análise sistemática de livros na área de educação e teologia; de artigos científicos na área correspondente, em especial nas questões de cosmovisão e filosofia da educação. Ainda neste trabalho, foram empregados o método de pesquisa

pura e o método dedutivo, os quais, respectivamente, focado na melhoria das pesquisas científicas sobre práticas educacionais, busca aumentar a base de conhecimento sobre a educação escolar cristã, e coloca a prática do ecletismo, com base no referencial teórico já existente, em confronto com as práticas educacionais notadamente cristãs, permeadas pelas Escrituras, para assim chegar a uma dedução e conclusão sobre este tema.

O presente artigo científico está dividido em cinco seções, das quais a primeira seção introduz o trabalho. A segunda seção apresenta o conceito de educação e a relação que os pressupostos filosóficos têm com as práticas educacionais. A terceira seção, que se divide em três subseções, apresenta as categorias filosóficas e demonstra como as várias filosofias implicam em práticas educacionais diversas e específicas, combatendo o mito da neutralidade na educação. A quarta seção se inicia ressaltando a educação cristã como uma alternativa ao sistema educacional secular, mas gasta-se em demonstrar que o relacionamento eclético com as práticas pedagógicas seculares furta o seu principal propósito e razão que a distingue das demais filosofias educacionais. Para isso, uma subseção aponta a inconsistência e incoerência interna presente na prática do ecletismo. Para que, por fim, a conclusão seja estabelecida na seção cinco.

## **2. EDUCAÇÃO E FILOSOFIA**

O conceito de educação, geralmente, é confundido com aprendizagem. Diferentes teóricos chegaram a conclusões variadas acerca da natureza da aprendizagem, todavia, para objetivos atuais, a aprendizagem, segundo Knight (2001), é um processo que dura a vida toda e que pode ocorrer em diversas circunstâncias e contextos, em qualquer tempo ou lugar. A aprendizagem, diferentemente do processo escolar, não está limitada a um espaço institucional e ainda pode ser dada de forma direta ou indireta: “É possível aprender individualmente ou com a ajuda de alguém. As pessoas podem aprender na escola, mas também podem aprender sem nunca ter frequentado uma escola” (KNIGHT, 2001, p. 10).

Educação, segundo Aranha, em um conceito genérico, porém amplo, “supõe o desenvolvimento integral do ser humano, quer seja sua capacidade física, intelectual e moral, visando não só a formação de habilidades, mas também do caráter e personalidade social” (ARANHA, 1989, p. 49). E, de forma mais específica, Laska a define como “a tentativa deliberada do aprendiz ou de outra pessoa em controlar (ou guiar, dirigir, influenciar, gerenciar) uma situação de aprendizagem para se alcançar um resultado esperado (meta)” (LASKA, 1976, p. 7). Partindo disso, os educadores não são vistos apenas como transmissores de conceitos, mas como agentes ativos na formação e no desenvolvimento do caráter do aluno, e a educação pode ser vista como uma subárea da aprendizagem, uma vez que não depende do conjunto de circunstâncias a sua volta, mas que se difere do seu conceito geral pelo fato da educação ser um processo exclusivamente intencional e com um objetivo estabelecido.

Neste caso, os educadores precisam ter um fundamento para se chegar à definição de tal objetivo, que, segundo Knight (2001), essa preocupação com um objetivo pressupõe uma cosmovisão e, conseqüentemente, uma perspectiva filosófica que envolve um agrupamento de convicções quanto à natureza da realidade, à essência da verdade, e uma base para a formação de valores. Questões quanto à realidade, verdade e valores, por sua vez, são a essência e o corpo da filosofia, a qual, geralmente, está dividida nessas três categorias: a metafísica, epistemologia e axiologia.

A filosofia é, por conseguinte, um componente importante na base da prática educacional. Dessa forma, a filosofia da educação não está separada da filosofia geral; antes, é componente dela, que está empenhada à educação como uma área específica das realizações humanas, e tem como principal objetivo auxiliar os educadores a pensarem o significado da educação de forma integral, como um todo, e no processo da vida, de forma que consigam construir um programa consistente e robusto que conduzirá o aprendiz na conquista de suas metas. O estudo da filosofia educacional, como Knight enumera, é:

- (1) Ajudar os educadores a se familiarizarem com os problemas básicos da educação, (2) encorajá-los a avaliar melhor a grande variedade de



sugestões oferecidas como solução para estes problemas, (3) auxiliar na clarificação do raciocínio no que tange aos objetivos da vida da educação, e (4) guia-los no desenvolvimento de um ponto de vista pessoal e de uma cosmovisão mais ampla. (KNIGHT, 2001, p. 5)

Conforme Marler (1975), como parte da filosofia, a filosofia educacional pode ser compreendida não apenas como um corpo de conteúdo voltado as questões educacionais (metafísica, epistemologia e axiologia), mas também como uma atividade e um conjunto de atitudes. O autoconhecimento e a flexibilidade, por exemplo, são duas atitudes que caracterizam o pensamento filosófico. Por autoconhecimento, entende-se o compromisso que o educador tem em ser honesto consigo mesmo no que se refere aos seus pressupostos. Não existe neutralidade nas ações e esferas de atuação do ser humano. Seja consciente ou subconsciente, o ser humano possui uma maneira de se orientar pelo mundo (SIRE, 2009) e ninguém está ausente disso. Portanto:

Deve-se considerar que é impossível até mesmo começar a chegar a uma perspectiva correta do mundo a menos que as pessoas percebam a cor dos óculos que estão usando. Uma vez que elas se conscientizem do efeito de suas inclinações pessoais, devem levar em consideração esta informação tanto na interpretação como na comunicação dos fatos. (KNIGHT, 2001, p. 7)

Pensa-se na flexibilidade, no que lhe concerne, como uma forma de sensibilidade que capacita a pessoa a compreender problemáticas antigas com novas perspectivas. Essa atitude inclui o desejo de reestruturação das ideias diante das evidências satisfatórias e da capacidade de enxergar alternativas viáveis para um determinado ponto de vista. No entanto, esta atitude não deve ser confundida com a indecisão ou a incapacidade de tomar decisões (SMITH, 1965). Mas o ponto, segundo Marler (1975), está na disposição de se for dada uma razão suficiente, alguém mudar aquela posição.

A filosofia é, logo, um componente essencial no fundamento dos processos educacionais: as diversas posições

filosóficas conduzem a práticas educacionais diferentes quando os educadores são consistentes em suas convicções. Destaca-se também que a filosofia não é o único fundamento determinante de práticas educacionais específicas. O conjunto de circunstâncias também desempenham um papel significativo na construção das práticas educacionais, como fatores políticos, condições econômicas, expectativas das famílias, forças sociais, etc. Contudo, esse trabalho foca-se nas questões filosóficas como provedora dos limites básicos para a educação.

### **3. CRENÇAS FILOSÓFICAS E AS PRÁTICAS EDUCACIONAIS**

Esta seção que se inicia, não tem por finalidade tratar de forma exaustiva as categorias filosóficas, das filosofias modernas e suas implicações para o setor educacional. Todavia, o seu propósito consiste em apresentar as categorias filosóficas e demonstrar que as práticas educacionais estão intimamente associadas a elas, dado que existe um relacionamento entre as convicções básicas dos indivíduos e a maneira como eles enxergam os componentes educacionais.

Para tal, é necessário reconhecer que o entendimento das questões filosóficas da realidade, da verdade e do valor não é algo simples, mas para isso que serve uma cosmovisão: fornecer respostas ou, pelo menos, um enquadramento que possibilite as respostas para tais questionamentos. Sem uma posição filosófica *sui generis*, um indivíduo ou comunidade não consegue tomar decisões, formar uma grade curricular ou avaliar o progresso individual ou institucional. Entretanto, com uma filosofia consciente e coerente com suas crenças básicas<sup>23</sup>, é possível a determinação de metas a serem alcançadas e a definição de planos de ação para atingi-las. Knight expressa que:

---

<sup>23</sup> *Plantinga (1983) fala de “crenças apropriadamente básicas”, como aqueles tipos de proposições que são aceitas sem possuir qualquer base em outras proposições anteriores. Dessa forma, são acatadas simplesmente por elas mesmas e formam a base da estrutura do conhecimento de uma pessoa.*

Todos nós, quer conscientes entendamos nossa posição filosófica quer não, conduzimos nossa vida pessoal e corporativa com base nas respostas às questões básicas da existência. Não há tomada de decisão que não esteja relacionada às questões da realidade, da verdade e do valor. Em suma, a filosofia impulsiona a tomada de decisão. Apenas por essa razão, o estudo das questões fundamentais da filosofia é importante. (KNIGHT, 2017, p. 16-17)

A título de exemplo, os objetivos que serão estabelecidos intencionalmente em um sistema educacional serão determinados pela visão correspondente da realidade e da verdade em conjunto com uma orientação de valores. Esses objetivos, por sua vez, irão propor métodos e ênfases curriculares. Por isso, é necessário que os educadores escolham e desenvolvam práticas que estejam de acordo com suas convicções.

### **3.1 A EDUCAÇÃO E A METAFÍSICA**

Uma das categorias básicas da filosofia é a metafísica, a qual consiste no ramo do conhecimento que lida com a verdadeira natureza da realidade, seja de forma positiva ou negativa. De acordo com Champlin, a metafísica é “qualquer ideia ou atividade em que ou pela qual um indivíduo presume dizer algo de significativo sobre a verdadeira natureza de alguma coisa” (CHAMPLIN, 2002, p. 247). Sendo assim, “O que é real?” é a pergunta basilar no estudo da metafísica. Deve-se também perceber que esse ramo da filosofia está estabelecido como um alicerce fundamental das ciências modernas, das quais, até mesmo aquelas que lidam com respostas de questões específicas, como a biologia e a psicologia, não podem escapar dos problemas metafísicos.

As três áreas fundamentais de afirmação da metafísica são a teologia, a cosmologia e a antropologia. Se é presumido falar sobre Deus (teologia) e essa declaração reveste-se de significação, ainda que tal significação seja negativa, como é proposto pelo ateísmo, estar-se-á ingressando nessa área. Se é presumido falar

sobre a natureza do mundo (cosmologia) ou sobre a verdadeira natureza do homem (antropologia), a metafísica estará sendo acessada.

A educação, como qualquer outra atividade humana, não está inerte à metafísica. Neste caso, o estudo da realidade é fundamental para a elaboração do programa educacional, uma vez que fatos e realidade precisam ser o fundamento ao invés de ilusão, imaginação ou fantasia (KNIGHT, 2001). As convicções metafísicas produzem um impacto direto sobre a escolha do conteúdo mais importante para um currículo, sobre o papel social da escola e até mesmo sobre a forma como o professor deve se relacionar com os alunos.

O ponto de vista antropológico é especialmente importante para educadores de qualquer cosmovisão. Afinal, as perspectivas sobre a natureza e o potencial dos estudantes formam a base de todo processo educativo e, como será demonstrado posteriormente, a condição de queda da humanidade fornece o objetivo principal da educação cristã. Faz grande diferença o fato de um estudante ser visto como o macaco nu de Morris (1967) ou como imagem e semelhança de Deus. Trueblood expressa com excelência a importância de se compreender a natureza humana ao afirmar que “até que se tenha clareza quanto ao que seja o homem, não teremos muita clareza sobre tudo o mais” (TRUEBLOOD, 1957, p. 14).

Sob um olhar pós-moderno, profundamente influenciado pelo existencialismo de Sartre, o aluno se torna o centro das práticas educacionais, uma vez que a sua natureza consiste naquilo que se deseja ser (SARTRE, 2014). Nesta mesma perspectiva, o professor deverá reconhecer que dois alunos são diferentes e que, conseqüentemente, eles não precisam exatamente da mesma educação. Dessarte, o professor deve atuar como um facilitador desejoso em auxiliar os alunos a explorarem possíveis respostas (ROGERS, 2012). De acordo com os teóricos perenialistas, por sua vez, o aluno é concebido como um animal racional e, sendo a natureza humana universalmente consistente, a educação deveria ser a mesma para todos (HUTCHINS, 1953). O mesmo autor ainda escreveu:

Todo o homem tem uma função como homem. A função de um cidadão ou de um sujeito pode variar de sociedade a sociedade, e o sistema de treinamento, ou adaptação, ou instrução, ou de satisfazer as necessidades imediatas podem variar com ela. Mas a função de um homem como homem é a mesma em qualquer época ou sociedade, pois resulta da sua natureza como homem. O objetivo de um sistema educacional é o mesmo em todas as eras e em cada sociedade onde tal sistema possa existir: é o de melhorar o homem como homem. (HUTCHINS, 1953, p. 68)

Com esses objetos, percebe-se que a variação das crenças metafísicas conduz a abordagens educacionais divergentes e até mesmo a sistemas educacionais diferentes.

### **3.2 A EDUCAÇÃO E A EPISTEMOLOGIA**

Estreitamente associadas ao estudo da natureza da realidade, ocupando o centro do processo educacional, estão as questões relacionadas à confiabilidade do conhecimento e à veracidade das fontes pelas quais pode-se obter informações. A epistemologia, derivada das palavras gregas *episteme* e *logos* (CHAMPLIN, 2002), é o braço filosófico que se dedica ao estudo da natureza, os recursos e a validade do conhecimento (KNIGHT, 2001). Isto é, a epistemologia remete-se àquilo que se pode conhecer e o como se pode conhecer.

Com exceção dos céticos, é comum que as pessoas aleguem que a realidade pode ser conhecida. Tomada tal posição se faz necessário decidir a respeito das fontes pelas quais a realidade pode ser conhecida, como também deve-se ter alguma ideia de como julgar a validade de seu conhecimento. O empirismo tem sido a alternativa mais comum como fonte de informação. Os seus adeptos sustentam a ideia de que o conhecimento é obtido através da via sensorial (visão, audição, olfato, paladar e tato), sendo baseado na própria natureza da experiência humana. Essa forma de conhecimento é universal e imediata. Knight afirma que:

O conhecimento sensorial é desenvolvido com base em suposições que devem ser aceitas pela fé em mecanismos sensoriais humanos. A vantagem do conhecimento empírico é que muitas experiências e experimentos sensoriais são abertos tanto à replicação quanto ao exame público. (KNIGHT, 2017, p. 23)

A perspectiva que defende o raciocínio ou a lógica como a fonte principal no conhecimento é definida como racionalismo. Para os racionalistas, os sentidos, em si mesmos, não conseguem fornecer julgamentos universalmente válidos que tenham consistência uns com os outros, mas servem como recursos que são organizados pela mente antes de se tornarem conhecimento (KNIGHT, 2001). Immanuel Kant (1724-1804), filósofo iluminista alemão, foi um dos principais representantes dessa perspectiva: foi o primeiro teórico a utilizar o termo *weltanschauung* (visão de mundo ou cosmovisão), o qual, apesar de não ser o tema central de seus estudos, afinou que a autonomia da razão seria a forma única de se chegar a uma *weltanschauung*, ou seja, de se ter uma compreensão do significado do mundo e do lugar do ser humano nele (FRANCISCO, 2019). A aspiração racionalista era, descobrindo as leis da natureza que conduziam o curso dos fenômenos numa cadeia de causa e efeito, controlar a realidade. Esses fenômenos complexos eram analisados em suas mais simples partes, e esperava-se que todo o progresso da humanidade seria resultado de uma explicação racional dada pela ciência (DOOYEWEERD, 2015).

Uma terceira fonte de conhecimento que se faz presente nos registros históricos da humanidade é a revelação. Esta forma de se obter conhecimento desempenha papel fundamental no campo das religiões, o qual tem como pressuposição básica a interferência de uma realidade sobrenatural na ordem natural. Os cristãos, por exemplo, acreditam que esse conhecimento é a maneira como Deus comunica a sua vontade e, por isso, esta forma de conhecimento é absoluta e incontaminada. No entanto, de acordo com Knight (2001), aqueles que apoiam o conhecimento revelado afirmam que podem ocorrer erros no processo de interpretação humana e que, para algumas pessoas, a sua

desvantagem está no fato de que a revelação deve ser aceita pela fé, sem poder ser avaliada de forma empírica.

A autoridade também se configura como uma fonte de conhecimento. Esse conhecimento se caracteriza por se originar de ideias de especialistas ou de conceitos estabelecidos por meio das tradições históricas. A teoria educacional perenialista<sup>24</sup> é adepta desse conhecimento, na qual, por exemplo, o livro de referência bibliográfica e o professor são as maiores fontes de conhecimento no ambiente da sala de aula. O progressivismo<sup>25</sup>, por outro lado, busca o cultivo da individualidade através de atividades livres, nas quais as crianças aprenderiam mais através das próprias experiências, colocando os professores e os livros como elementos subsidiários (DEWEY, 1971). Knight destaca a vantagem e a desvantagem da autoridade como meio que conduz ao conhecimento: “a aceitação do conhecimento autoritativo geralmente poupa tempo e promove o progresso social e científico. Por outro lado, esta forma de conhecimento é apenas tão válida quanto as suposições nas quais se baseia” (KNIGHT, 2001, p. 23). Ou seja, se as suposições que fundamentam o conhecimento forem incorretas, logo esse conhecimento será também incorreto.

Os teóricos pós-modernos, como uma reação oposta à modernidade, caracterizada pela submissão ao conhecimento empírico e científico, têm estabelecido uma fonte de conhecimento que rejeita a verdade objetiva e as metanarrativas. “Incredulidade para com metarelatos” foi o termo cunhado por Lyotard (1998, p. 16), como um dos elementos que caracterizam a pós-modernidade. Essa descrença para com cosmovisões provoca implicações para aqueles que procuram o conhecimento de forma

---

<sup>24</sup> *A teoria educacional perenialista surgiu de maneira formal na década de trinta, nos Estados Unidos, representando uma total rejeição ao progressivismo. Os teóricos perenialistas, por exemplo, defendem o retorno aos absolutos e enfatizam a importância da mente, da razão e das grandes obras intelectuais do passado. Robert Maynard Hutchins é um dos mais influentes porta-voz do perenialismo.*

<sup>25</sup> *O progressivismo, como teoria educacional, representado por John Dewey, Sigmund Freud e Jean-Jacques Rousseau, nasceu como uma reação contrária a educação tradicional e clássica, a qual enfatiza a literatura clássica, os métodos formais de ensino e o aprendizado mental. O progressivismo não permite absolutos, nem princípios a priori, ou leis naturais imutáveis. Portanto, não pode haver ensino autoritário de um conteúdo restrito do conhecimento essencial.*

confiável. Este mesmo autor sugere que as metanarrativas já não tem mais credibilidade; em vez disso, ele afirmou que, na verdade, tudo o que há são jogos de linguagem e diferentes interpretações linguísticas do mundo, sendo sempre locais e nunca universais. “Assim, a filosofia pós-modernista levanta todo tipo de questão epistemológica: nossa capacidade de conhecer a realidade, a maneira como a conhecemos e a possibilidade de representá-la com exatidão” (GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016). Isto é, um conhecimento universal e objetivo é infactível.

Para eles, o conhecimento não surge como um reflexo da realidade, mas como uma construção social embasada na linguagem subjetiva (KNIGHT, 2017). Há um consenso geral entre os pós-modernistas, principalmente os teóricos construtivistas, de que a educação não pode se estabelecer nos currículos e métodos do passado, mas que os alunos e professores devem produzir o seu próprio conhecimento (KINCHELOE, 1997). No entanto, quando essa perspectiva é assumida de forma extremista, fragiliza qualquer fundamento coerente para a ciência e conduz à debilidade total das categorias da estética, que lidam mais com a subjetividade.

Nesta conjuntura, nota-se que nenhuma fonte é suficiente para fornecer todo o conhecimento. Elas deveriam ser tratadas como complementares e não como discordantes na busca do conhecer. Não obstante, é fato que apenas uma fonte é escolhida como sendo a mais básica e, através dela, a validade das outras fontes são testadas. Como, por exemplo, no caso do empirismo moderno, o qual conjectura desfavoravelmente o conhecimento que não tem apoio na teoria científica.

Isso posto, fica evidente o papel da epistemologia no contexto da educação: o que concerne à comunicação do conhecimento, as metodologias de ensino, as ênfases curriculares, bem como a função do professor no contexto educacional são profundamente moldadas pelas suposições epistemológicas do indivíduo.



### **3.3 A EDUCAÇÃO E A AXIOLOGIA**

A axiologia é a ciência que se dedica ao estudo do valor, respondendo questões como “o que é valoroso?”. Um sistema de valor, logo, serve como base para toda vida social e razão individual (as noções do que um indivíduo ou sociedade classifica como sendo bom ou preferível), todavia os diversos sistemas de valores não são aceitos ou não estão de acordo entre si. As diferentes posições epistemológicas e metafísicas produzem sistemas axiológicos diferentes, uma vez que são construídos sobre as ideias de verdade e realidade.

Um dos aspectos principais da educação é o desenvolvimento de preferências: o assunto mais importante para educadores é definir o que as pessoas devem preferir em vez de determinar e esclarecer estas preferências que são verbalizadas ou vivenciadas (MORRIS, 1976). A sala de aula se torna um ambiente onde o professor não pode esconder a sua própria moral: ele está constantemente comunicando sua estrutura de valor por até mesmo atitudes, e, quando o público se configura por jovens, que se impressionam com facilidade, logo esses valores serão assimilados e, posteriormente, imitados em um nível significativo. (KNIGHT, 2001).

Apesar de existir um pequeno número de pesquisas brasileiras que investigam essa temática, existe uma propensão em se considerar a ciência dos valores no campo pedagógico. Ruíz afirma que:

[...] pode se afirmar no momento atual, talvez como em nenhum outro momento da história da educação, que o estudo dos valores tem assumido “certificação natural” no âmbito dos estudos pedagógicos, tanto nos níveis de reflexão teórico-analítica, como empírica e investigadora, motivo pelo qual se pode afirmar que se está quase em condições de se falar de uma Axiologia educativa ou de uma Pedagogia axiológica. (RUÍZ, 1996, p. 151-152)

Levando-se em consideração que a atividade educativa objetiva cooperar com a contextualização social dos seres

humanos e considerando que os valores são inerentes as atividades humanas, a mesma autora discorre que, sem uma estrutura de valores básicos como referência, a prática educativa descarta a capacidade de formar cidadãos habilitados para fomentar questões como desenvolvimento sustentável, ordem econômica e dignidade humana. Destarte, enquanto a filosofia prioriza as investigações acerca da natureza e da essência dos valores, a pedagogia pode trabalhar no sentido de educar em e com valores (LUCAS; PASSOS; ARRUDA, 2013).

A axiologia apresenta duas principais ramificações: a ética e a estética. A ética é ciência dos valores morais e da conduta, cuja finalidade consiste em pensar e propiciar valores corretos como alicerce para atitudes corretas. De maneira mais elementar, a ética consiste na conduta ideal de uma pessoa (CHAMPLIN, 2002), e, de forma mais detalhada, “consiste na investigação científica e numa filosofia de julgamentos morais que declaram a conduta boa, má, certa ou errada. Isto é, o que deve ou não deve ser feito” (FERM, 1945, p. 258).

A ética nasce da reflexão da prática habitual, originada no idealismo grego até se tornar a sistematização daquilo que se conhece por bem viver ou bem agir (HERMANN, 2001). Perguntas como “o que devo fazer?”, “o que é um bom comportamento?” ou “existem valores morais universais?” são próprias do campo ético. Esta autora ainda complementa que

Do entendimento do que é bem viver decorrem normas com vigência incondicional e que integram o homem na totalidade social. De modo amplo, na tradição filosófica ocidental, a ética é a busca de uma compreensão racional dos princípios que orientam o agir humano. (HERMANN, 2001, p. 15)

Isto também se mostra quando se observa os juízos emitidos no campo das relações humanas, tal como a existência de sentimentos como vergonha, culpa e o desprezo gerado por algo que se considera injusto ou ofensivo. Desta forma, as decisões éticas não podem ser evitadas e, conseqüentemente, as escolas não estão ausentes em ensinar padrões éticos e morais conforme a visão de mundo que norteia seus programas educacionais. O

problema é que muitos ainda acreditam que a neutralidade é possível, e que os teóricos educacionais buscam a objetividade na educação (DEMAR, 2014). Todavia, os professores, independentemente de quais sejam suas crenças fundamentais, portam os valores pessoais como referências que condicionam o seu trabalho dentro da sala de aula. Tardif corrobora afirmando que:

O professor se baseia em vários tipos de juízo para estruturar e orientar sua atividade profissional. Por exemplo, ele se baseia com frequência em valores morais ou em normas sociais para tomar uma decisão. [...] finalmente, ele se baseia em sua “experiência vivida” como fonte viva de sentido a partir do qual o passado lhe permite esclarecer o presente e antecipar o futuro. Valores, normas, tradições, experiência vivida são elementos e critérios a partir dos quais o professor faz julgamentos profissionais (TARDIF, 2012, p. 211).

Isto é, com o passar do tempo, os valores éticos são incorporados tão intimamente à prática do professor que se tornam elementos condutores de seu trabalho. Este ponto de vista justifica a relevância de se refletir a questão dos valores no âmbito pedagógico.

A estética compreende o aspecto axiológico que visa os princípios norteadores dos atos criativos e da apreciação da arte e da beleza. A estética não se confunde com as próprias obras ou trabalhos de artes, ou com alguma crítica especializada sobre elas, mas, antes, é a ciência que lida com os aspectos teóricos da arte em seu mais amplo sentido (KNIGHT, 2001), tentando responder questões como: “o que a arte pretende transmitir, como a escultura, a pintura, a música, etc? Qual é seu impulso ou origem? Qual é o significado da arte na experiência humana?” (CHAMPLIN, 2002, p. 317).

A filosofia estética é o campo teórico que está intimamente relacionado com a imaginação e a criatividade. Schiller (1991) afirma que o homem só é de fato homem quando se entrega ao impulso lúdico, fonte do equilíbrio entre o racional e

o sensível. Em outras palavras, sugere-se que as forças da imaginação, da sensibilidade e das emoções teriam maior efetividade para as ações humanas, mas do que a formulação de princípios abstratos (HERMANN, 2005).

Mas a educação responde de forma cautelosa em relação à estética: as raízes modernas tornaram as escolas mais preocupadas com os aspectos utilitários e materiais, direcionando os alunos para esferas tecnológicas e das ciências médicas. Como consequência, expressões de artes e contemplação estética não têm ganhado espaço na hierarquia dos conteúdos curriculares brasileiros. Portela (2012) afirma que, através de áreas como literatura e artes, “muitos ensinamentos éticos (ou contra a ética cristã), filosóficos (ou contra a filosofia da fé cristã) e sociológicos (ou imprimindo uma visão de mundo que não é a cristã) encontram caminho para a mente do aluno” (PORTELA, 2012, p. 103), pois entende-se que o estudo de artes é oferecido em um conjunto que proporciona ao aluno uma identificação emocional, alcançando simultaneamente o nível cognitivo e afetivo.

Esses aspectos do programa educacional são importantes no desenvolvimento da criatividade e da sensibilidade para a apreciação do aluno. A atmosfera educacional está permeada pela estética: da arquitetura ao estado de limpeza e a pureza na ortografia do aluno (KNIGHT, 2001). Isto significa que a estética não é uma esfera separada das demais áreas da vida, antes, é um reflexo de suas crenças básicas.

#### **4. O PROBLEMA DO ECLETISMO NA EDUCAÇÃO CRISTÃ**

Demonstrado que nenhuma perspectiva educacional é neutra, mas que todas elas estão fundamentadas em uma filosofia e cosmovisão, a educação escolar cristã surge como uma alternativa para o sistema público de ensino e para a proposta secular da educação. A abordagem secular é completamente naturalista e humanista, excluindo Deus e as necessidades espirituais dos alunos de suas considerações (SANTOS, 2008). Essa perspectiva é caracterizada pela falta do aspecto transcendente e, como Portela descreve, “escudado em uma suposta auréola de ‘neutralidade’, distorce a realidade, pois apresenta apenas uma

visão horizontal de vida” (PORTELA, 2012, p. 131). Indubitavelmente, o construtivismo perpassa a educação secular brasileira sendo a ênfase predominante nas práticas escolares. Segundo essa teoria, não há transmissão de conhecimento, mas o conhecimento é construído quando o indivíduo interage com o meio. Dessa forma, ao fundamentar todos os seus pressupostos no homem, a autonomia humana se torna a finalidade última da educação (SANTOS, 2008).

Em confronto com a abordagem secular, a educação escolar cristã baseia todos os seus programas e práticas no cristianismo, o qual oferece uma visão única e peculiar da realidade, da verdade e dos valores. A educação escolar distintamente cristã visualiza a natureza do aluno e o seu potencial, a função do professor, a metodologia empregada, o currículo escolar e a função social da escola à luz da grande narrativa bíblica: “(1) Deus (em Cristo e pelo Espírito) cria o mundo; (2) o pecado debilita, deturpa e arruína a criação; (3) Deus age para curar, endireitar e restaurar; (4) Deus finalmente reconcilia todo o cosmo consigo mesmo” (GOHEEN; BARTHOLOMEW, 2016, p. 62). Ou seja, ela é teocêntrica – centralizada em Deus e em sua atividade. Partindo desta perspectiva, a educação cristã tem compromisso com a verdade absoluta: a Bíblia é mantida como a fonte primária e o único critério inerrante da verdade absoluta. Apesar de não ser uma fonte exaustiva de conhecimento, ela fornece uma moldura da realidade, um contexto em que se permite explorar todas as outras questões e chegar a respostas unificadas (KNIGHT, 2017). Santos corrobora afirmando que:

[...]ao defender a autoridade das Escrituras como verdade absoluta de Deus, a educação cristã insiste em que elas são o padrão infalível para o julgamento final de toda verdade. Além do mais, esta afirmação insiste no fato de que a natureza da verdade não é mutável. (SANTOS, 2008, p. 165)

Quanto a natureza humana, biblicamente, o ser humano é visto como participante da imagem e semelhança de Deus, porém manchado pelos efeitos da queda. Essa condição fornece o propósito para a existências da educação escolar cristã: conduzir o educando a uma vida em reconhecimento e adoração ao seu Criador, a fim de cumprir o *telos* da sua criação. “A natureza,

condição e necessidades do aluno proporcionam o ponto principal para a filosofia educacional cristã e levam os educadores aos objetivos da educação cristã” (KNIGHT, 2001, p. 206). Assim sendo, todos os alunos devem ser vistos como pessoas cuja maior carência é conhecer a Cristo e se tornar semelhante a Ele. Como também, devido à natureza holística da humanidade, de acordo com as Escrituras, a educação cristã está focada em desenvolver o aluno por completo, não apenas focando no aspecto cognitivo, mas trabalhando também o aspecto espiritual, social e físico. “Essa compreensão terá um impacto definitivo nas escolhas curriculares” (KNIGHT, 2017, p. 73).

A finalidade da educação cristã, concisamente, é restaurar a imagem de Deus nos educandos, reconciliando-os com o Criador, com os semelhantes, consigo mesmo e com toda a criação. Isto, por sua vez, habilita a educação cristã para realizar os seus propósitos secundários: desenvolvimento do caráter, absorção do conhecimento, preparação para o campo de trabalho, bem como o desenvolvimento emocional, social e físico dos alunos.

O problema é que, frequentemente, as instituições de ensino cristão não têm construído seus programas intencionalmente sobre os alicerces de uma filosofia cristã. E, quando isso acontece, o propósito para a sua existência é frustrado e é ofertado algo menos do que a educação de fato cristã. Portela questiona a existência de escolas verdadeiramente cristãs na sociedade presente e acrescenta:

Não estamos falando daquela que “mistura” a Bíblia com o restante das disciplinas, nem tão pouco daquela que possui uma “hora devocional”. Nem aquela que foi fundada por alguma denominação conhecida e que hoje não possui grande diferença de qualquer escola secular. Também não devemos pensar naquela [...] cuja filosofia cristã de ensino se resume em iniciar as aulas com oração. Muito menos falamos daquelas que [...] empregam professores que não têm a mínima consideração com o que está sendo camufladamente ministrado nas entrelinhas das lições diárias. [...] Certamente poderemos encontrar muito poucas escolas que se

enquadram nos princípios reais da Educação Escolar Cristã. Esta escassez evidente demonstra a importância do tema. (PORTELA, 2012, p. 142-143)

É imperativo que os educadores cristãos observem seus sistemas educacionais e sobre quais fundamentos filosóficos eles estão sendo estabelecidos. Mas, não apenas isto, a superestrutura inteira do sistema educacional deve ser construída de práticas, programas e teorias que estão em acordo com a perspectiva bíblica da realidade, da verdade e dos valores. Esta se torna uma missão difícil em um mundo secularizado, onde as instituições de ensino estão sempre sob a mira do secularismo e materialismo (KNIGHT, 2001), e onde os professores cristãos foram doutrinados na academia que o ideal construtivista se configura como a única abordagem moderna admissível ao ensino (PORTELA, 2012). A missão em pauta é o desenvolvimento de uma abordagem distintamente cristã da educação, ao invés de manter um relacionamento eclético com a cultura em geral, o qual, em suas melhores motivações, oferece uma base insuficiente para a educação cristã.

O ecletismo, inicialmente, apresenta um enredamento conceitual, em que, para alguns teóricos, significa uma metodologia, para outros uma doutrina ou uma escola e ainda, para alguns, uma filosofia. Diante disso, Japiassu conceitua-o como:

Método filosófico que consiste em retirar dos diferentes sistemas de pensamentos certos elementos ou teses para fundi-los num novo sistema. Também é uma escola de filosofia, cujo principal representante é Victor Cousin (1792-1867), que procurou construir uma doutrina escolhendo em outros sistemas as teses que lhe pareciam verdadeiras. O ecletismo é concebido com um método histórico que, por outro lado, supõe uma filosofia avançada capaz de discernir o que há de verdadeiro e o que há de falso nas diversas doutrinas, e, após tê-las extraído e depurado pela análise e pela dialética, dar, a todas, uma parte legítima numa doutrina melhor

e mais ampla. (JAPIASSU; MARCONDES, 1991, p. 77)

Entende-se ainda como sendo ecletismo a diretriz epistemológica ou teórico-metodológica que, dentre aquilo que diferentes autores propõem, absorve as abordagens que mais se admiram sem nenhuma preocupação com a coerência dessas abordagens entre si e com sua conexão com o seu sistema original (ABBAGNANO, 2007, p. 289). Nesta metodologia, pontos que formam corpos teóricos diferentes e até antagônicos são misturados de forma indiscriminada. E, à medida em que se depara com aspectos desafiantes da realidade, se recorre ao depósito teórico, dando uma aparência de coerência (SILVA, 2015). Essa prática provoca confusão no entendimento, pois aproxima de forma arbitrariamente conceitos teóricos sem discerni-los entre si. Gomes enumera as características dessa prática da seguinte forma:

1. A desconfiança com os “sistemas”, que seriam camisas-de-força do espírito; 2. A crença de que a “verdade” poderia ser o resultado de um mosaico montado a partir de inúmeros pensadores, o que, além de livrar-nos dos perigos dos sistemas, nos permitiria um enriquecimento indefinido, aproveitando-se o “melhor” de cada sistema [...] 3. Finalmente, a crença típica narcisista e imatura de que, agindo assim, estaríamos dando mostras de “espírito aberto”, “esclarecido”, não dogmático. (GOMES, 1980, p. 36)

Nesse aglomerado de conceitos, percebe-se uma característica comum: a tentativa de conciliar os recursos que se acredita ser úteis de vários sistemas ou teorias, mesmo que diferentes, deixando de lado o que, entre esses, é incompatível.

Na filosofia educacional, tal prática pode ser muito tentadora “para o iniciante (e que pode ser um ponto de início necessário em alguns casos), mas é quase sempre uma base inadequada para um sistema educacional satisfatório” (KNIGHT, 2001, p. 165). Após a análise das várias filosofias educacionais, percebe-se que há algo de bom em cada uma delas. Por exemplo: a responsabilidade individual é um aspecto existencialista que é



apreciado por educadores cristãos; o aspecto realista que tem a lei por natural; o anseio de uma ordem social melhor, que é enfatizado pelo construtivismo e pela pedagogia crítica, entre outros. Adjacente deste entendimento de que existe algo verdadeiro em cada proposta filosófica, apresenta-se o entendimento de que, se somado o melhor de cada, o educador terá sucesso em seu trabalho. Entretanto, o resultado disso é desenvolver o que Knight chama de “colcha de retalhos” (KNIGHT, 2001, p. 165), ou uma “salada teórico-metodológica” (SILVA, 2015, p.175), ou ainda, como Oliveira Filho descreve, uma “patologia metodológica” (OLIVEIRA FILHO, 1995, p. 263). Como também deve ser notado em análise que cada uma dessas linhas educacionais contém elementos que estão em desacordo com a cosmovisão cristã: os pressupostos naturalistas presentes no pragmatismo e behaviorismo; o humanismo antropocêntrico defendido pelos construtivistas, existencialistas e pós-modernistas; o racionalismo exacerbado característico do idealismo, tornando-se, dessa forma, incoerente qualquer justaposição ou tentativa de encaixa com o cristianismo bíblico.

#### **4.1 INCOERÊNCIA E INCONSISTÊNCIA INTERNA**

Por insistência, logo se torna evidente que o ecletismo é inconsistente em si. Corbisier (1986) evidencia que o ecletismo é ingênuo, ilusório e traiçoeiro, pois ignora os seus próprios fundamentos. Vestindo-se de uma “desconfiança de ‘sistemas’, que seriam camisas-de-força do espírito” (GOMES, 1980, p. 36), ele ignora ou finge desconhecer que, por trás da seleção de “verdades” nas diversas teorias, efetivamente, existe um sistema que não é criticado e nem mesmo revelado, o que caracteriza um “dogmatismo silencioso ou mesmo, por vezes, silenciado intencionalmente” (HAGUETTE, 1991, p. 119). O mesmo autor ainda descreve que o ecletismo:

[...] não existe logicamente; ele é um posicionamento coerente que ignora o fio condutor da construção de sua coerência. Sendo assim, o pensador eclético teria que refletir sobre seu pensar para explicitar a temática que,

disfarçadamente e talvez até a contragosto, utiliza para construir a corrente das parcelas de “verdades” até então dispersas em diferentes observações ou teorias. (HAGUETTE, 1991, p. 119)

Ou seja, mesmo sem perceber e até contra a sua própria vontade, todo teórico é sistemático, singular e coerente. Deve ser também observado que selecionar partes que são consideradas como “boa”, “verdade”, “útil” ou “melhor”, se tratando da escolha eclética, implica que os próprios adeptos possuem um sistema axiológico definido, que faz parte de uma base filosófica completa e definida (com padrões metafísicos e epistemológicos), e que é usado como critério de julgamento de suas escolhas. A tarefa é tornar os ecléticos conscientes de seus fundamentos, de sua cosmovisão e de sua linha de raciocínio, que estão cobertos, todavia são reais. E, para os cristãos na educação, isto implica em tornar evidentes as convicções filosóficas que os conduziram a elencar algumas coisas como úteis e outras como inúteis (KNIGHT, 2001).

Essa maneira de se trabalhar nas escolas cristãs, mostra a incapacidade e indisciplina intelectual dos seus professores, sendo está última a incoerência entre o suporte teórico e a prática educacional. Uma das razões responsáveis por isto é o fato da comunidade acadêmica, com sua produção e prática completamente enviesadas por premissas antagônicas à fé cristã, martelar suas doutrinas nos educandos durante todo o processo de formação, os quais, abrem mão de seus próprios pensamentos, aceitando tudo acriticamente, ou, como demonstra Hagetete, tendem a:

Abrigar-se confortavelmente em baixo do argumento de autoridade, da amizade ou da democracia, elegendo, respectivamente, o ponto de vista do professor ou grupo de professores que consideram “mais competentes”, mais “amigo”, ou, simplesmente, o paradigma hegemônico. (HAGUETTE, 1991, p. 119)

Dessa forma, os jovens educadores são propensos a falar a linguagem do centro propagador da ciência, técnica e cultura. Outra razão para tal indisciplina e incapacidade é a falta de

conhecimento, domínio ou compreensão sobre a cosmovisão cristã, que fornece os fundamentos para todas as esferas sociais, incluindo a educação. É necessário que os educadores que professam a fé cristã, não apenas os professores, mas também a liderança, reconheçam a soberania das esferas, as quais cada uma devem responder a Deus e, portanto, Ele tem total interesse sobre cada uma delas; internalizem a narrativa bíblica e, a partir disto, “sempre ouvir e aferir as metodologias, proposições e filosofias – que são propagadas nos círculos pedagógicos – com discernimento de visão cristã; convictos das verdades imutáveis reveladas na Palavra de Deus” (PORTELA, 2012, p. 205), para então desenvolver uma educação escolar cristã que seja coerente à revelação bíblica.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Quando se iniciou o presente artigo, constatou-se que as questões filosóficas fornecidas por uma visão de mundo adotada fornecem os fundamentos para a construção do programa educacional de uma escola, seus objetivos e práticas, confrontando o mito da neutralidade na educação. Isto posto, a educação escolar cristã surgiu como uma alternativa ao sistema educacional secular. No entanto, devido à indisciplina intelectual, incapacidade e às fortes pressões da academia secular, como centro propagador da ciência, educadores cristãos têm mantido um relacionamento eclético com a cultura em geral, absorvendo práticas pedagógicas que fogem da proposta cristocêntrica.

Ficou demonstrado, contudo, que o ecletismo, apesar de tentador e de não exigir maiores esforços por parte dos educadores ao se construir uma filosofia educacional, é confuso, inconsistente e incoerente consigo mesmo e, ao selecionar partes de teorias diversas tidas como úteis, revelam seus próprios sistemas filosóficos como julgamento de seleção. Além disso, ficou demonstrado que, após exame das questões filosóficas básicas, as várias filosofias contêm elementos que estão em desarmonia com o cristianismo bíblico. Por tanto, o ecletismo apresenta uma natureza insatisfatória para a educação cristã, a qual é dissemelhante e consagrada por se estruturar completamente na existência de um Deus Trino, que está em processo de restauração de todas as coisas.

Para os educadores cristãos, isto significa que, com dedicação, estudo e escolhas santificadas, é necessário tornar explícitas as convicções filosóficas que os levaram a assumir a posição distinta da educação não confessional, tendo sensibilidade elevada aos desafios da vocação, para, a partir disso, desenvolver práticas que unam os princípios eternos do cristianismo com as necessidades e peculiaridades do seu contexto.

Por fim, considerando que a educação tem um papel importante na conformação da cultura, e levando-se em conta que o diálogo acadêmico não é um exercício estático, espera-se várias outras contribuições nesta área, de maneira que a educação escolar distintamente cristã seja fomentada na nação brasileira.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**, vol. 1. 6. ed. São Paulo: Hagnos, 2002.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**, vol. 2. 6. ed. São Paulo: Hagnos, 2002.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**, vol. 4. 6. ed. São Paulo: Hagnos, 2002.

CORBISIER, R. **Introdução à Filosofia**. 2. ed. Tomo I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

DEMAR, G. **Quem controla a escola governa o mundo**. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

DEWEY, J. **Experiência e educação**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

DOOYERWEERD, H. **Raízes da cultura ocidental**. Trad. de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

FERM, V. **An encyclopedia of religion**. New York: The Philosophical Library, 1945.

FRANCISCO, D. J. P. Homo liturgicus: um modelo não reducionista de antropologia filosófica. **Revista Summae Sapientiae**. João Pessoa, v. 2. n. 2. p. 269 - 289. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ficv.edu.br/index.php/summaesapientiae/issue/view/3/Revista%20Summae%20Sapientiae%202019%20n%202>. Acesso em: 28 jun 2020.

GOHEEN, Michael W.; BARTHOLOMEW, Craig G. **Introdução à Cosmovisão Cristã**: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GOMES, R. **O mito da imparcialidade**: o ecletismo. Crítica à razão tupiniquim. 4. ed. São Paulo: Cortez Ed., 1980.

HAGUETTE, A. Ecletismo e pluralismo. **Revista Educação em Debate**. Fortaleza, v. 14, n. 21 e 22, p. 117-127, 1991. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/14164>. Acesso em: 18 jun 2020. Acesso em: 29 jun. 2020.

HERMANN, N. **Pluralidade e ética em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HERMANN, N. **Ética e estética**: a relação quase esquecida. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/digitalizacao/colecaofilosofia/eticaeestetica.pdf>. Acesso em: 30 jun 2020.

HUTCHINS, R. M. **The conflict in education**. New York: Harper and Brothers, 1953.

JAPIASSU, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

KINCHELOE, J. L. **A formação do professor como compromisso político**: mapeando o pós-moderno. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

KNIGHT, G. R. **Filosofia & Educação**: uma introdução da perspectiva cristã. 1. ed. Engenho Coelho: Unapress (Centro Universitário Adventista de São Paulo), 2001.

KNIGHT, G. R. **Educando para a eternidade**: uma filosofia adventista de educação. 1. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

LASKA, J. A. **Schooling and Education**: Basic concepts and problems. New York: D. Van Nostrand Company, 1976.

LUCAS, L. B.; PASSOS, M. M.; ARRUDA, S. M. Xiologia e o processo de formação inicial e professores de biologia. **Revista Investigações em Ensino de Ciências**. Porto Alegre, v. 18. n. 3. p. 645-665. 2013. Disponível em: <https://www.if.ufrgs.br/cref/ojs/index.php/ienci/article/view/118>. Acesso em: 29 jun 2020.

LYOTARD, J. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MARLER, C. D. **Philosophy and Schooling**. Boston: Allyn e Bacon, 1975.

MORRIS, D. **O macaco nu**. Edição integral. São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1967.

MORRIS, V. C.; PAY, Y. **Philosophy and the american school**: na introduction to the philosophy of education. 2. ed. Boston: Houghton Mifflin, 1976.

OLIVEIRA FILHO, J. J. Patologias e regras metodológicas. **Estudos avançados**. São Paulo, v. 9. n. 23. p. 263-268, 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v9n23/v9n23a17.pdf>. Acesso em: 02 jul 2020.

PLANTINGA, A. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (Eds.). **Faith and Rationality**: Reason and Belief in God. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

PORTELA, S. **O que estão ensinando aos nossos filhos?:** Uma avaliação crítica da pedagogia contemporânea apresentando a resposta da educação escolar cristã. São José dos Campos: Editora Fiel, 2012.

ROGERS, C. **Resenha de Liberdade para aprender.** Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua Portuguesa, v. 6, n. 12, p. 148-155, 10 out. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/reaa/article/view/45615#:~:text=A%20obra%20%22Liberdade%20para%20Aprender,a%20realiza%C3%A7%C3%A3o%20de%20algo%20concreto>. Acesso em: 27 jun 2020.

RUÍZ, J. M. La axiología y su relación con la educación. **Cuestiones Pedagógicas – Revista de Ciencias de la Educación.** Sevilha, n. 12, p. 151-168, 1996. Disponível em: [http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/12/art\\_13.pdf](http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/12/art_13.pdf). Acesso em: 29 jun 2020.

SANTOS, V. S. Educação Cristã: Conceituação teórica e implicações práticas. **Fides Reformata.** São Paulo, v. 13. n. 2. p. 155 – 174, 2008. Disponível em: <https://cpaj.mackenzie.br/wp-content/uploads/2020/01/7-Educa%C3%A7%C3%A3o-crist%C3%A3-conceitua%C3%A7%C3%A3o-te%C3%B3rica-e-implica%C3%A7%C3%B5es-pr%C3%A1ticas-Valdeci-da-Silva-Santos.pdf>. Acesso em: 01 jul 2020.

SARTRE, J. **O existencialismo é um humanismo.** 4. ed. São Paulo: Vozes de Bolso, 2014.

SCHILLER, F. **Cartas sobre a educação estética da humanidade.** São Paulo: E.P.U., 1991.

SILVA, M. G. M. F. **A relação das categorias pluralismo e ecletismo epistemológico com a produção do conhecimento na história da educação.** 2015. Tese (Doutorado em educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/9882/2/Arquivotal.pdf>. Acesso em: 18 jun 2020.

SIRE, J. W. **O Universo ao lado:** um catálogo básico sobre cosmovisão. 4. Ed. São Paulo: Hagnos, 2009.

SMITH, P. G. **Philosophy of Education:** introductory studies. New York: Harper & Row, 1965.

TARDIF, M. **Saberes docentes e formação profissional.** 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

TRUEBLOOD, D. E. **Philosophy of religion.** Nova York: Harper and Row, 1957.



A DOCTRINA DA RESISTÊNCIA  
AO ESTADO NO PENSAMENTO  
DO REFORMADOR JOÃO  
CALVINO

*THE DOCTRINE OF RESISTANCE TO THE STATE  
IN THE THOUGHT OF THE REFORMER JOHN  
CALVIN*

*Anderson Barbosa Paz* <sup>26</sup>

<sup>26</sup> Advogado. Mestrando em Ciência Política e Relações Internacionais pela Universidade Federal da Paraíba. Especialista em Direito Administrativo e Gestão Pública pela Faculdade Internacional da Paraíba. Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Bacharel em LEA Negociações Internacionais pela UFPB. Graduando de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Cruzeiro do Sul. Formado em Teologia pelo Seminário Teológico Betel Brasileiro (curso livre). E-mail: andersonbarbosapaz@gmail.com

## **RESUMO**

O presente artigo tem por objetivo estudar a doutrina da resistência ao Estado no pensamento do reformador João Calvino (1509-1564). O reformador francês foi fundamental para o desenvolvimento e consolidação da doutrina de resistência aos tiranos. Essa doutrina teve sua origem nos debates luteranos sobre a legitimidade dos cristãos resistirem aos governantes que se tornassem tiranos. Com o tempo, alguns calvinistas passaram a debatê-la e desenvolvê-la. Contudo, foi o próprio Calvino que deu passos fundamentais nessa discussão por meio de exceções à doutrina da resistência passiva. A discussão sobre a legitimidade de agentes privados ou magistrados populares resistirem aos imperadores em uma sociedade cristã no início da era moderna possibilitou uma das grandes aberturas da modernidade para a diminuição da força do Estado e para a consolidação da liberdade religiosa. Percebem-se ambiguidades no pensamento de Calvino sobre a doutrina da resistência ao Estado. Isso atesta que Calvino era um reformador preocupado com seu contexto imediato de ameaças que a igreja sofria por parte da ação de governantes.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*João Calvino. Poder Civil. Institutas da Religião Cristã. Resistência ao Estado.*

## **ABSTRACT**

The purpose of this article is to study the doctrine of resistance to the State in the thought of the reformer John Calvin (1509-1564). The French reformer was fundamental in the development and consolidation of the doctrine of resistance to tyrants. This doctrine was originated in Lutheran debates about the legitimacy of Christians to resist rulers who became tyrants. Over time, some Calvinists began to debate and develop it. However, it was Calvin himself who took fundamental steps in this discussion through exceptions to the doctrine of passive resistance. The discussion about the legitimacy of private agents or popular magistrates in resisting emperors in a Christian society at the beginning of the modern era enabled one of the great openings of modernity to diminish the strength of the State and to consolidate religious

freedom. There are ambiguities in Calvin's thinking on the doctrine of resistance to the state. This testifies that Calvin was a reformer concerned with his immediate context of threats that the church suffered from the action of governments.

## KEYWORDS

*John Calvin. Civil Power. Institutes of the Christian Religion. Resistance to the State.*

## 1. INTRODUÇÃO

João Calvino (1509-1564) foi um dos reformadores mais influentes e importantes para o movimento de Reforma Protestante do século XVI. Além de exegeta bíblico e pastor, o reformador francês foi um líder fundamental para as transformações políticas e sociais na cidade de Genebra. Sua obra magna, *Institutas da Religião Cristã*, tornou-se um texto amplamente disseminado, com profundo impacto na vida religiosa e social da Europa.

Apesar de sua contribuição em várias áreas, o *calvinismo*, como ficou conhecido seu sistema de pensamento, a partir do século XVII, tornou-se mais conhecido pela doutrina da predestinação. Porém, Calvino enfrentou muitos outros temas, dentre os quais, *a doutrina da resistência ao tirano*. Essa doutrina teve sua origem nos debates luteranos sobre a legitimidade dos cristãos resistirem aos governantes que se tornassem tiranos. Com o tempo, alguns calvinistas passaram a debatê-la e desenvolvê-la. Contudo, foi o próprio Calvino que deu passos fundamentais nessa discussão por meio de exceções à doutrina da resistência passiva.

Dessa forma, o presente artigo tem por objetivo estudar a doutrina da resistência ao Estado no pensamento do reformador João Calvino. Para tanto, estudar-se-ão, primeiramente, a vida e obra do reformador francês. Em seguida, analisar-se-á a concepção de Calvino sobre o poder civil na última edição latina das *Institutas*, de 1559. No tópico seguinte, retomar-se-á o desenvolvimento das teorias da resistência ao Estado que influenciavam os cristãos reformados à época. Por fim, estudar-se-á como Calvino formulou sua teoria de resistência ao Estado através de exceções criadas à obediência passiva.

Essa doutrina se tornou incontornável para a devida compreensão das teorias constitucionalista e política modernas. A discussão sobre a legitimidade de agentes privados ou magistrados populares resistirem aos imperadores em uma sociedade cristã no início da era moderna possibilitou uma das grandes aberturas da modernidade para a diminuição da força do Estado e para a consolidação da liberdade religiosa.

## 2. VIDA E OBRA DE CALVINO

João Calvino nasceu em Noyon, no norte da França, em 1509. Seu pai era da classe média e trabalhava como secretário do bispo e procurador da biblioteca da catedral. Conseguiu para seu filho os benefícios eclesiásticos para custear seus estudos. Estudou na Universidade de Paris, onde conheceu tanto o humanismo como as ideias protestantes<sup>27</sup>. Ainda assim, Calvino permaneceu católico romano.

Após concluído seu mestrado em artes em 1528, foi para a *Universidade de Orleans* para estudar Direito. Depois se transferiu para a *Universidade de Bourges* onde terminou seu curso jurídico em 1532. Formado em Direito, tinha uma ampla compreensão humanista que abrangia línguas clássicas, filosofia, teologia.

Com o comentário sobre *De Clementia*, de Sêneca, em 1532, com profunda influência humanista e conservadora, ganhou certa notoriedade na Europa. Calvino achava a Reforma um movimento populista radical. Porém, entre 1532 e o fim de 1533, o futuro reformador se converteu – ainda que se saiba muito pouco sobre esse momento<sup>28</sup> –, e adotou as ideias da Reforma, rejeitando

---

<sup>27</sup> A Reforma Protestante e o movimento humanista compartilhavam de um objetivo de renovação global do valor do homem “baseado num retorno às fontes de toda a cultura humana e cristã” (BIÉLER, 2017, p. 43). A Reforma assumirá sua autonomia em relação ao movimento humanista antropocêntrico ao basear seu humanismo em Deus por meio de sua Palavra revelada.

<sup>28</sup> George (1993, p. 172) afirma que Calvino passou por um período de lutas, inquietações e dúvidas antes de ser convertido, chegando a declarar que foi com dificuldade que foi levado a confessar que, por toda a vida, “eu estivera na ignorância e no erro”. Ele dirá que “como fosse eu tão obstinadamente dominado pelas simpatias do Papismo, sendo difícil ser tirado deste atoleiro tão fundo, graças a súbita conversão, Ele (Deus) subjugou meu coração e o dispôs à docilidade” (BIÉLER, 2012, p. 119).

o dinheiro de rendas eclesiásticas. Porém, teve de sair da França em 1534, devido à colaboração com Nicholas Cop, reitor da *Universidade de Paris*, na escrita de um documento que pedia uma reforma bíblica (EARLE, 2008).

Com efeito, Calvino entendia que sua tarefa era escrever tratados que serviriam para aclarar a fé da igreja em uma época de confusão. Nesse sentido, migrou para a Basiléia onde publicou a primeira versão de sua obra *As Institutas da Religião Cristã*, em 1536<sup>29</sup>, livro em latim de 516 páginas com formato para caber em bolso. Tinha o objetivo de resumir a fé cristã sob o ponto de vista protestante. E teve um sucesso imediato e exponencial.

Só em 1559 que as *Institutas* terão sua versão final<sup>30</sup>. Em geral, até 1536, Calvino foi um estudante. Já de 1536 a 1564, exceto por um período em Estrasburgo de 1538 a 1541, liderou Genebra. Segundo Silvestre (2003), a cidade de Genebra já se tornara autônoma antes mesmo de Calvino, dispondo, inclusive, de um sistema de proteção social que já atraía refugiados europeus. Apesar de ser uma cidade cosmopolita e organizada, sofria de instabilidade política e legal. Com a Reforma Protestante, o bispo foi deposto e os protestantes passaram a liderar a cidade e regular os costumes.

À época, Silvestre (2003) explica que católicos e protestantes disputavam a influência religiosa e cívica. As duas esferas não eram rigidamente separadas. Com Calvino, que se tornara um dos principais líderes nesse momento, a influência do protestantismo na vida religiosa e política da cidade de Genebra se consolidou. Ele influenciava a Igreja e o Conselho da cidade. Assim,

---

<sup>29</sup> *Essa primeira versão das Institutas é prefaciada pela carta de Calvino ao rei Francisco I que perseguia os protestantes devido ao radicalismo de alguns grupos, como os anabatistas comunistas. A carta, que data de 1535, apresenta a natureza da fé cristã, defende que a política e a verdade espiritual não podem ser separadas, a Igreja de Cristo não se contenta com a desordem, os cristãos não são revolucionários políticos mas apenas reformadores da sociedade, e que os cristãos oram por suas autoridades. Calvino "intervém em favor da justiça na sociedade, fundada sobre a verdade do evangelho. Engaja-se resolutamente no movimento popular de reforma eclesiástica e social" (BIÉLER, 2012, p. 130).*

<sup>30</sup> *González (2011, p. 66) explica que "após a edição de 1536, em latim, surgiu em Estrasburgo a edição de 1539, no mesmo idioma. Em 1541, Calvino publicou em Genebra a primeira edição francesa, que é uma obra mestra da literatura nesse idioma. A partir de então, as edições surgiram em pares, uma latina seguida de sua versão francesa, como segue: 1543 e 1545, 1550 e 1551, 1559 e 1560. Visto que as edições latina e francesa de 1559 e 1560 foram as últimas produzidas durante a vida de Calvino, são elas as que nos dão o texto definitivo das Institutas".*

o reformador francês se tornou o líder da segunda geração de reformadores. Com uma saúde frágil, dedicou-se a sistematizar e organizar a teologia e a identidade do movimento reformado (EARLE, 2008; GONZÁLEZ, 2011).

Nesse contexto, foi Guillaume Farel (1489-1565) quem estabeleceu a Reforma em Genebra, a partir de 1532. Por sua influência, em 1536, teve suas ideias aceitas pela Assembleia Geral dos Cidadãos<sup>31</sup>. Genebra possibilitou certa liberdade para o desempenho do movimento reformado. A Reforma deveria abranger a Igreja e a cidade. Farel conseguiu a ajuda de Calvino<sup>32</sup> que se tornou o principal personagem da vida religiosa da cidade. Os dois trabalharam em Genebra até o exílio de 1538. Neste ano, os dois reformadores foram expulsos da cidade por disputas sobre a excomunhão<sup>33</sup> e liturgia da Ceia do Senhor.

Entre 1538 e 1541, Calvino pastoreou refugiados franceses em Estrasburgo (leste da França) – cidade sob a influência reformada de Martin Bucer<sup>34</sup> (1491-1551). Nesse exílio, Calvino produziu uma liturgia francesa e traduziu salmos e hinos para os franceses exilados. Ademais, publicou a segunda edição das *Institutas*, e se casou com a viúva Idelette de Bure, com quem tem um filho que morre na infância. Ela faleceu em 1549 (EARLE, 2008; GONZÁLEZ, 2011).

---

<sup>31</sup> Os conselhos da cidade já tinham feito certa reforma religiosa e moral, conforme a influência dos primeiros reformadores. O Estado tinha competência nos domínios da religião e dos costumes. Calvino agirá no sentido de estabelecer uma igreja independente do poder civil, isto é, uma igreja livre da ingerência do poder político (BIÉLER, 2012, p. 133).

<sup>32</sup> Earle (2008, p. 281) comenta que “para estabelecer a Reforma em Genebra, Farel percebeu que precisaria de alguém administrativamente mais capacitado. Em uma de suas viagens, Calvino pernoitou em Genebra certa vez em 1536. Farel foi ao seu encontro e solicitou sua ajuda. Calvino se recusou, pois gostava da vida de estudioso e escritor de teologia. Farel lhe disse que Deus o amaldiçoaria se não ficasse. Impelido pelo medo, como Calvino mesmo mais tarde confessou, resolveu ficar”.

<sup>33</sup> González (2011, p. 68) explica que “Calvino insistia em que, para que a vida religiosa se conformasse verdadeiramente aos princípios reformadores, era necessário excomungar os pecadores impenitentes. Diante do que pareceu um rigor excessivo, o governo da cidade se negou a seguir os conselhos de Calvino. Posteriormente, o conflito foi tal que Calvino foi desterrado”. Se a excomunhão aplicada não é suficiente para correção de quem por ela é atingido, “a igreja deve então recorrer ao poder político (...) o Estado, todavia, não é de forma alguma obrigado a executar os ditames da igreja. Não o fará, a não ser que os tenha por judiciosos e conformes ao direito” (BIÉLER, 2012, p. 134-35).

<sup>34</sup> A natureza da reforma em Estrasburgo é de conciliação entre os movimentos reformados, uma igreja autônoma e disciplinada, com o cultivo de elementos intelectuais humanistas (BIÉLER, 2012, p. 143).

Em 1541, Calvino retornou à Genebra<sup>35</sup> que já se encontrava sob a influência dos protestantes. O reformador de Genebra solicitou a aplicação do princípio da disciplina eclesiástica e a manutenção do catecismo. No mesmo ano, publicou as *Ordenanças Eclesiásticas*, aprovadas pelo governo da cidade, em que o governo da igreja ficava com o *Consistório*, formado por pastores e doze leigos que recebiam o nome de anciãos, mas sob profunda influência de Calvino. Nesse momento, Calvino já entendia que era possível o Estado impor ao homem certa moral coletiva, mas a fé era da esfera da igreja<sup>36</sup>. Ainda assim, a relação com o governo da cidade foi, constantemente, objeto de disputas<sup>37</sup> (EARLE, 2008; GONZÁLEZ, 2011).

Na luta contra heresias, Calvino pressupôs a existência de um duplo caráter: religioso e social. Os hereges ao desprezarem a Palavra de Deus tanto pecavam contra a verdade e desviavam as pessoas do caminho correto, como causavam uma profunda desordem política e social. Houve, nesse cenário, o caso de Miguel Serveto. Este era um médico espanhol, com vários livros de teologia sob influência platônica, que se opunha à doutrina da Trindade. De passagem por Genebra, já conhecido por suas doutrinas, foi detido em 1553, por solicitação de Calvino.

Enquanto Serveto acusava o reformador de Genebra de heresia e pedia sua morte, Calvino fez uma lista de 38 acusações contra ele. As igrejas suíças concordaram com a alegação de que Serveto era um herege. Quando ele foi condenado a ser queimado vivo por heresia, Calvino pediu para que fosse por decapitação por ser menos cruel. Mas isso não foi concedido. Serveto foi queimado

---

<sup>35</sup> *A cidade se encontrava em certa desarmonia com o relaxamento dos costumes e da vida religiosa, e a perda de autoridade do governo (BIÉLER, 2012).*

<sup>36</sup> *Höpfel (2005, p. IX-X) comenta que "tamanho era a interpenetração entre o secular e o espiritual no século XVI, que nenhuma reforma da religião poderia ser feita sem uma transformação da ordem pública nas unidades políticas da Europa cristã, e nenhuma mudança nesse sentido poderia ser institucionalizada sem a assistência dos governantes seculares".*

<sup>37</sup> *É importante salientar que Calvino não estabeleceu em Genebra uma teocracia, posto que, mesmo tendo grande influência espiritual e moral sobre a cidade, nunca exerceu mandato político e ensinava a submissão às autoridades. Até 1555, enfrentou um governo que, em vários aspectos, era-lhe hostil. Ganhou a cidadania de Genebra só quatro anos antes de sua morte. A Reforma calvinista, porém, exerceu influência política, econômica e social na cidade, mas não estabeleceu um aparato teocrático na mesma (BIÉLER, 2017, p. 69).*

vivo em outubro de 1553. Esse episódio produziu muitas críticas ao reformador de Genebra (BIÉLER, 2012, p. 180).

Em 1559, fundou-se a *Academia de Genebra*, sob a direção de Teodoro de Beza (1519-1605), que formava estrangeiros e possibilitava que o pensamento reformado se espalhasse pelo mundo. Em 1564, Calvino morreu devido a problemas de saúde. A Academia, nesse momento, já tinha 1.500 estudantes, sendo a maioria composta de estrangeiros. Não se colocou, por sua vontade expressa, nenhuma lápide sobre sua sepultura, para que nada obscurecesse a glória de Deus. Teodoro de Beza assumiu a liderança de Genebra (EARLE, 2008; GONZÁLEZ, 2011).

### **3. DO PODER CIVIL EM JOÃO CALVINO**

Calvino dedicou apenas o último capítulo de sua obra *Institutas da Religião Cristã* ao assunto do *Poder Civil*. Esse capítulo foi desenvolvido e editado ao longo dos anos, enquanto o autor revisava sua obra<sup>38</sup>. É preciso considerar a doutrina do poder civil da edição latina final de sua obra, em 1559. Nessa edição, Calvino aponta duas possibilidades de justificativa à resistência ativa a magistrados legítimos.

De acordo com Calvino (2009), o poder civil diz respeito à forma de governo da justiça civil e à reforma dos costumes. Apesar de o governo espiritual de Cristo ser distinto do governo civil, não há entre eles oposição<sup>39</sup>. Enquanto que o reino espiritual antecipa a realidade do Reino de Deus, o governo temporal deve

Manter e conservar o culto divino externo, a doutrina e a religião em sua pureza, guardar a integridade da Igreja, levando-nos a viver com retidão, conforme exige a convivência humana

---

<sup>38</sup> De acordo com Höpfl (2005), as mudanças do pensamento de Calvino sobre o governo civil ficam evidenciadas já na segunda edição das *Institutas* (1539), na primeira tradução francesa de 1541, e na edição latina de 1543. A partir das *Institutas* de 1541, Calvino passa a dar muita ênfase à igreja visível, sua organização e sua relação com o poder temporal. De 1543 em diante, Calvino passa a defender que a igreja deveria ser governada por um clero (um colegiado de presbíteros) religioso independente.

<sup>39</sup> Segundo Silvestre (2003, p. 176), “o ideal reformado calvinista era o de uma igreja politicamente livre, inteiramente dependente da Palavra de Deus, em um Estado que a respeitasse e lhe favorecesse o ministério”.



por todo o tempo que vivemos, adequando assim nossos costumes à vida civil, a fim de manter e conversar a paz e a tranquilidade comuns (CALVINO, 2009, p. 876-77).

Nota-se que, para o reformador de Genebra, não há uma separação estrita entre governo temporal e governo espiritual. Aquele tem o dever de preservar a liberdade religiosa, como também o dever de preservar a verdadeira religião. De acordo com Calvino (2009), o governo é necessário para impedir a barbárie e para uma sábia ordenação da religião. Nesse sentido, diz

Não atribuo aos homens o direito de inventar, a seu bel-prazer, leis concernentes à religião e ao culto divino, embora aprove uma legislação civil que zele para que a verdadeira religião contida na Lei de Deus não seja publicamente violada e contaminada por uma licença impunemente perpetrada (CALVINO, 2009, p. 877).

A partir disso, Calvino (2009) examina o governo civil e diz que ele é constituído de três partes: *magistrados*, aqueles que devem guardar as leis; a *legislação*, aquela pela qual o magistrado governa; e o *povo*, aqueles que devem ser governados pelas leis e devem obedecer aos magistrados.

Sobre os *magistrados*, Calvino (2009) reconhece que Deus estabeleceu sua legitimidade e dignidade, e que foi a própria santa providência divina que decidiu que seria bom conduzir o governo dos homens por meio de homens constituídos. Ao comparar três formas de governo – monarquia, aristocracia, e o governo popular –, o reformador demonstra preferência por uma *forma aristocrata com elementos democráticos* de governo, pela qual o poder reside nas mãos de quem sabe governar e mantém a liberdade do povo, enquanto é controlado pelo próprio povo. Para ele, devido ao pecado humano, essa forma é mais segura por ser a de um governo constituído por pessoas que se ajudam entre si e controlam umas às outras, ao passo que são controladas pelo povo.

Apesar dessa preferência, Calvino reconhece a liberdade de cada povo em decidir sua melhor forma de governo, desde que se garanta a liberdade regulada e destinada a durar. O governo

deve resguardar a liberdade, a ordem, a moralidade e a paz pública, ocupando-se do bem estar e da paz comum do povo e “quando dela descuidarem, ou a enfraquecerem, devem ser considerados traidores da pátria” (CALVINO, 2009, p. 882). E deve sustentar a honra de Deus no meio do povo. Logo, sua responsabilidade se estende às duas tábuas da lei<sup>40</sup>.

No que diz respeito à *legislação*, Calvino (2009) não separa estritamente a lei moral do direito. Pela lei moral, deve-se honrar a Deus e amar os homens com caridade. Essa lei moral foi dada por Deus através do testemunho da lei natural e da consciência que Deus imprimiu no coração humano. Essa lei natural se manifesta por meio da *equidade* que fundamenta e possibilita o direito que rege a sociedade.

No que toca ao *povo*, Calvino (2009) defende que os indivíduos devem ter seus superiores em alta consideração e reconhecer que Deus lhes confiou a jurisdição, devendo-se, dessa forma, honrá-los e reverenciá-los como ministros dados por Deus. Ademais, deve-se tributar obediência e estima às autoridades, acatando suas ordens, pagando impostos, executando mandatos, etc.

A essa altura, porém, Calvino faz dois comentários sobre os limites dos cidadãos na obediência aos magistrados. O primeiro comentário, disposto na seção 31, sugere que os magistrados populares resistam aos excessos dos governantes. Declara os reformados que

Se em nossos dias existissem *magistrados* instituídos para a tutela do povo e para conter a excessiva licença e a cobiça dos soberanos, como outrora os éforos espartanos e os tribunos da plebe entre os romanos, os demarcas atenienses, ou como os três estados quando se reúnem as cortes, a estas pessoas, que estão investidas de autoridade, não posso de modo algum proibir, *segundo as exigências de seu ofício, que façam*

---

<sup>40</sup> De acordo com Silvestre (2003, p. 162), “naquela época, a expressão ‘duas tábuas da lei’ referia-se às obrigações do homem para com Deus (primeira tábua) e para como [sic] seu próximo (segunda tábua). Isso levou Calvino a pressupor tanto magistrados devotos como uma Igreja vigorosa e independente, além de um vigoroso colegiado de clérigos (Venerável Companhia dos Pastores e o Consistório) agindo em seu nome”.

*oposição e resistam à excessiva licença dos reis, pois, deixando de fazê-lo, trairão ao dever se proteger a liberdade do povo. De fato, tão grande traição não pode ser dissimulada, visto que contraria abertamente a liberdade do povo, para cuja preservação e amparo foram constituídos por mandato divino como defensores (CALVINO, 2009, p. 901, grifo nosso).*

Já na seção 32, o reformador diz que a obediência às autoridades não deve afastar a obediência a Deus, visto que Ele limita o poder dos governantes, sob cuja majestade deve se humilhar todo poder. E afirma: “se as autoridades ordenam algo contra o mandamento de Deus, devemos desconsiderá-la completamente, seja quem for o mandante” (CALVINO, 2009, p. 902). Em seguida, o reformador faz uma declaração bastante ambígua:

Daniel afirma não ter ofendido ao rei (Dn 6:22), embora tivesse obedecido o édito injustamente por ele emanado, porque *o rei havia ultrapassado os limites da sua competência*, e não somente cometer um excesso no que diz respeito aos homens, mas havia alçado sua frente contra Deus, de sorte que, procedendo assim, *perdeu toda sua autoridade* (CALVINO, 2009, p. 902).

A primeira declaração, como se verá, parecia aludir à doutrina da resistência constitucionalista em que a legitimação residia sobre os *magistrados populares*, enquanto a segunda parecia ser uma referência à teoria fundamentada no direito privado em que a legitimação da resistência residia sobre os *indivíduos* ou sobre o *povo*. Esses trechos da obra de Calvino foram bastante debatidos pela possibilidade de ter o reformador aberto a possibilidade à resistência civil a um governante que se torne tirano.

#### **4. DAS TEORIAS DA RESISTÊNCIA AO ESTADO**

Segundo Lutero (2005), em seu texto *Sobre a autoridade Secular*, de 1523, há dois reinos – o governo civil e o governo

espiritual – que compõem a vida e organização humana. O reino espiritual é regido pela Lei do Evangelho, e o reino secular, orientado pela lei estatal. Os cristãos estão no reino espiritual, mas se submetem ao reino secular para servir a Deus e ao próximo. Sua relação com o Estado é de obediência e quietude.

Para Lutero, o reino secular limita a maldade humana, sendo esse o fundamento de sua legitimidade. Lutero defende que o limite para a autoridade secular é não interferir nos assuntos da alma. E termina o texto defendendo que no exercício do poder, o governante deve ser útil, prestativo, cauteloso, cuidadoso no trato da justiça, e submisso a Deus.

Ainda assim, é preciso ressaltar que esse texto de Lutero traz incoerências com sua teologia e com seu próprio posterior comportamento, como sublinha Silvestre (2003):

Em seu texto, Lutero hostilizou ao máximo a autoridade secular por crer que a verdadeira Igreja deveria ser independente da jurisdição secular. A justificativa de Lutero à tolerância religiosa difere de suas atitudes posteriores de repressão à heresia e à blasfêmia, e também de muitos temas de sua teologia. Além do mais, esse texto de Lutero nada traz acerca da resistência à autoridade descrente. (SILVESTRE, 2003, p. 144)

Segundo Silvestre (2003), já na década de 1530, os luteranos formularam, depois de amplo debate, hipóteses legitimadoras de resistência ativa: a *teoria constitucionalista* (dos juristas de Hesse) e a *teoria do direito privado* (dos juristas da Saxônia). Essa última teoria, desenvolvida pelo chanceler da Saxônia, Gregory Brück (1483–1557), defendia que era lícito a um indivíduo ou a um povo repelir a força injusta de um tirano por meio de violência política, posto que o magistrado que excedesse seus limites tornar-se-ia um criminoso privado. Em 1530, os principais teólogos luteranos, como Melanchton e Lutero, adotaram essa teoria do direito privado.

Nesse contexto, conforme Silvestre (2003), vários luteranos não aceitaram essa teoria do direito privado devido a

suas potenciais consequências<sup>41</sup>, e desenvolveram uma teoria constitucional. Essa teoria do líder luterano, Filipe de Hesse (1504-1567), propunha que

Se o imperador ultrapassar os limites de seu cargo perseguindo o Evangelho ou tratando com violência qualquer um dos príncipes, estará violando as obrigações a ele impostas por ocasião de sua eleição, sendo, portanto, legítimo combatê-lo. (SKINNER, 1996, p. 472).

Contudo, foi Martin Bucer (1491-1551) quem desenvolveu a teoria constitucionalista. De acordo com Skinner (1996), enquanto que os juristas de Hesse tratavam principalmente das obrigações legais do imperador, Bucer lidava com o dever do imperador em defender a verdadeira religião. Na formulação de Bucer, a teoria constitucionalista ressalta o papel das *autoridades inferiores*.

Em sua *Explicação dos Quatro Evangelhos*, de 1530, Bucer criticava a teoria do direito privado, afirmando que jamais era legítimo aos indivíduos privados repelir a força pela força, cabendo apenas às autoridades públicas a espada da resistência. Deus sempre dispersa seu poder entre muitas autoridades – inferiores e superiores – por um conjunto de magistrados inferiores e uma autoridade superior, sendo que todos detêm certo poder legítimo que os possibilitam empunhar a espada. Se a autoridade superior comesçasse a governar de forma ímpia e tirânica, as autoridades inferiores ou públicas tinham a legitimidade e o dever de resistir-lhe, inclusive, pela força das armas.

Segundo Skinner (1996), Bucer defendia que os magistrados inferiores só deveriam obedecer aos magistrados superiores até o ponto de não permitir coisa alguma contra Deus. Porém, se essas autoridades superiores se tornassem tirânicas e

---

<sup>41</sup> Segundo Skinner (1996, p. 476), “ao fundamentar sua argumentação na tese de que o governante, se excede os limites de seu cargo, automaticamente se reduz ao estatuto de um cidadão privado criminoso, Brück na verdade procurara justificar a legitimidade da resistência política alegando que é sempre lícito um indivíduo repelir a força injusta – que ninguém é obrigado a oferecer a outra face. No entanto, referindo-se desse modo à posição do indivíduo sob o direito privado, parecia querer dizer que poderia ser lícito que cidadãos privados, e portanto todo o conjunto do povo, perpetrassem atos de violência política, implicação que os luteranos evidentemente ansiavam por evitar a todo custo”.

se afastassem de suas funções, as autoridades inferiores deveriam resistir-lhes para defender o povo, inclusive com a força das armas. Tal era o *dever*, não apenas o direito, das autoridades inferiores em resistir ao tirano.

## **5. DA DOCTRINA DA RESISTÊNCIA EM JOÃO CALVINO**

De acordo com Höpfl (2005), na primeira edição das *Institutas*, de 1536, Calvino adota uma estratégia semelhante a de Lutero: defendia que os cristãos deveriam obedecer às autoridades políticas, e buscava salvaguardar a religião cristã por meio da distinção entre o governo secular e governo espiritual<sup>42</sup>. Porém, o reformador de Genebra deu um passo a mais ao apresentar uma doutrina incipiente sobre a resistência ao imperador: se uma ordem civil possibilitar a atuação dos *magistrados do povo*, estes podem resistir ao tirano. Esse é o principal diferencial de Calvino em relação a Lutero no que diz respeito ao papel dos magistrados do povo.

De acordo com Skinner (1996), enquanto Lutero deixou uma postura de obediência passiva ao governante e passou a adotar, no início da década de 1530, a teoria do direito privado, Calvino deixou a doutrina de obediência passiva, abrindo-lhe algumas exceções, e passou a aceitar a teoria da resistência constitucional nos fins da década de 1550.

Com efeito, conforme Höpfl (2005) elucida, Calvino pressupunha uma igreja vigorosa e independente com um colegiado de clérigos agindo em seu nome, como também magistrados devotos. O poder secular deveria auxiliar no emprego das armas espirituais na defesa da religião verdadeira. Para consolidar a igreja verdadeira era preciso dispor do poder temporal em sua defesa. Porém, esse poder temporal poderia avançar e interferir na igreja. Assim, era preciso “criar uma autoridade secular limitada em sua capacidade de fazer o mal, mas

---

<sup>42</sup> *Silvestre (2003, p. 160) comenta que nas Institutas de 1536, Calvino defendeu “uma doutrina de obediência e passividade políticas ainda mais extremada [que Lutero]. Tentou também salvaguardar a verdadeira religião, recorrendo à distinção luterana entre as jurisdições dos governos secular e espiritual: os dois reinos. Calvino atribuiu aos governantes seculares a tarefa de cuidar da proibidade meramente externa, enquanto a devoção e a religiosidade verdadeiras ficariam a cargo de Deus e de uma Igreja não especificada”.*

de modo algum inibida para realizar o trabalho de Deus, com órgãos para agir como fiadores e salvaguardas de seu bom comportamento” (HÖPFL, 2005, p. XXXIII).

Para Calvino, segundo Höpfl (2005), a autoridade terrena era limitada, condicional e derivada da autoridade divina. A autoridade se investe da própria dignidade de Deus, desde que se autolimite a sua própria missão. Porém, quando os magistrados ultrapassam os limites de sua autoridade, tornam-se passíveis de resistência. Para tanto, Calvino, na linha da formulação de Martin Bucer, distinguia os indivíduos entre *peessoas públicas e pessoas privadas*.

Para as primeiras, a ação política era legítima e um dever. Já para as pessoas privadas, a obediência passiva continuava a ser aplicada com rigor. Os *magistrados do povo ou populares* eram pessoas públicas. Conforme o reformador, os modernos Estados Gerais ou Parlamentos eram as instituições desse tipo, correspondentes aos éforos de Esparta e aos tribunos do povo de Roma.

Nesse sentido, como expõe Silvestre (2003), a teoria da resistência ao Estado em Calvino é aplicada por representantes, a saber, *os magistrados populares* (inferiores)<sup>43</sup>. O reformador concede a esses, que haviam sido escolhidos por Deus e pelo povo, a legitimidade para resistir às autoridades superiores que cometessem injustiças e tirania<sup>44</sup>. Nenhum cidadão poderia se voltar contra os magistrados estabelecidos por Deus, posto que, diante de um tirano, Deus suscitaria os vingadores públicos, os magistrados do povo<sup>45</sup>. Assim,

Contra os governos injustos, é preciso agir pelos meios legais que estão nas mãos do povo; de uma

---

<sup>43</sup> Segundo Silvestre (2003, p. 199), para Calvino, os magistrados populares eram aqueles ordenados por Deus e eleitos pelo povo. Os magistrados inferiores eram aqueles constituídos como lideranças locais reconhecidas pelo povo. Contudo, “tanto os magistrados populares quanto os inferiores exerciam uma só função”.

<sup>44</sup> Skinner (1996, p. 507) salienta que “o poder de resistir a governantes tirânicos, nos reinos de sua época, poderia ser legitimamente conferido a vários magistrados eleitos pelo povo, agindo como seus representantes e tendo o dever de prestar contas a seus mandatários”.

<sup>45</sup> Biéler (2017, p. 59) comenta que os magistrados populares, para Calvino, eram os representantes do povo encarregados de serem os porta-vozes da vontade popular. E diz que “transposta para nossa época, essa concepção de um poder novo, convidado a representar a voz do povo, pode ser aplicada a um grupo representativo com a missão de interpor-se entre um déspota e a população”.

forma ou de outra, é preciso dar ao povo o poder legal de derrubar seu governo. Essa é a doutrina dos magistrados inferiores (ou populares) encarregados da salvaguarda do povo e de suas liberdades contra a propensão dos tiranos à arbitrariedade e à tirania (SILVESTRE, 2003, p. 195).

Silvestre (2003) explica que, apesar de Calvino não ter explicado de forma muito clara quem eram esses magistrados populares, seus imediatos sucessores, Théodore Bêze e Phillipe Duplessis-Mornay, entenderam que tais magistrados eram tanto as autoridades ordenadas por Deus com propósitos religiosos, quanto aquelas constituídas pelo povo para seu bem-estar.

Ao invés de chamar de magistrados inferiores, Théodore Bêze e Phillipe Duplessis-Mornay chamavam-nos de *magistrados do reino*, divididos entre os senhoriais e os locais. Os *magistrados senhoriais* eram constituídos por aqueles líderes, como os duques, os condes, os barões, etc, e os *magistrados locais* eram aqueles líderes populares locais que deveriam guardar a liberdade do povo, que se aproxima daquilo que Calvino chamara de magistrados inferiores.

Com efeito, a partir do comentário da seção 31, Calvino defendia uma teoria da resistência constitucionalista: “segundo as exigências de seu ofício [*dos magistrados populares*], que façam oposição e resistam à excessiva licença dos reis”. Porém, como destacado anteriormente, pelo comentário da seção 32 dizia que “o rei havia ultrapassado os limites da sua competência (...) procedendo, assim, perdeu toda sua autoridade”, parecendo se referir à teoria da resistência do direito privado.

De acordo com Skinner (1996), nos últimos anos de Calvino, de 1559 a 1564, há um maior número de referências à teoria de resistência do direito privado em defesa de uma oposição aos tiranos. Em seu *Comentário sobre os Atos dos Apóstolos*, datada entre 1552 e 1554, Calvino já indicara que se um magistrado se volta contra a honra de Deus, converte-se em um homem comum que podia ser resistido.

Em suas *Preleções sobre o profeta Daniel*, de 1561, Calvino defende que quando o governante se insurge contra Deus, abdica de seu poder terreno. Em obra póstuma, *Sermões sobre os últimos oito capítulos do Livro de Daniel*, publicada em 1565, Calvino afirma



que se um governante se insurge contra Deus, deverá ser derrubado.

Skinner (1996) acrescenta que em *Homilias sobre o primeiro livro de Samuel*, obra produzida entre 1562 e 1563, em seu 29º sermão, Calvino defende que se um governante não cumprir sua função de busca do bem comum do povo, conduzindo-o à justiça, os magistrados inferiores que têm a função de proteger o povo poderão resistir ao tirano, podendo reprimi-lo e coagi-lo para o bem do povo.

Dessa forma, há passagens em que Calvino parece se referir à teoria da resistência constitucionalista, nos termos formulados por Martin Bucer, ao passo que em outras passagens o reformador parece se referir à teoria da resistência do direito privado. Nesse sentido, a doutrina de Calvino sobre a resistência ao Estado permaneceu ambígua, posto que

Mesmo na década de 1560, Calvino continuou cauteloso em alguns aspectos, e não eliminou das *Institutas* as passagens contraditórias nas quais continuava a defender o dever de não-resistência. Ele continuou ambíguo ao frisar que as exceções que viera a admitir não deveriam, de modo algum, dar margem a ilações de que nelas se incluiria a possibilidade de resistência por cidadãos privados ou pelo conjunto do povo (SILVESTRE, 2003, p. 184).

Apesar das ambiguidades encontradas em alguns comentários de Calvino, sua opinião de resistência legítima pelos magistrados inferiores, consolidada na seção 31 do último capítulo das *Institutas* de 1559, é comumente aceita como a principal fonte de sua doutrina de resistência ao Estado. Essa interpretação se coaduna com as reiteradas afirmações de Calvino no sentido de os cristãos se submeterem às autoridades do Estado. Ainda assim, as passagens referidas da seção 32 do mesmo capítulo e de outros sermões posteriores permanecem como fontes de ambiguidades que não foram totalmente solucionadas pelo reformador.

Assim, para Calvino, os magistrados populares ou inferiores poderiam resistir, legitimamente, às autoridades superiores injustas e tirânicas. Essa exceção à obediência passiva aos governantes teve um potencial revolucionário para a

diminuição da força dos imperadores, por vias legais e teologicamente legítimas.

Nesse sentido, Skinner (1996) destaca que a análise de Calvino contribuiu para as ideias políticas protestantes radicais do século XVI. Primeiramente, ele inseriu um aspecto secular e constitucionalista no debate sobre a autoridade política e seus limites. Ademais, o reformador legou aos revolucionários huguenotes recursos jurídico-políticos para ampliação de sua base de apoio. Além disso, os calvinistas posteriores, ampliando as consequências das exceções de Calvino, passaram a ser mais flexíveis que os luteranos no que diz respeito à resistência lícita a um governo tirânico ou apóstata.

Nesse sentido, se Calvino permanecera ambíguo sobre a teoria da resistência ao Estado, alguns de seus sucessores franceses, holandeses, e ingleses, não<sup>46</sup>. Na Inglaterra, John Ponet e Christopher Goodman advogavam a resistência ao Estado com base no argumento do direito privado. Na Escócia, John Knox, mesmo se referindo à teoria constitucional, defendia uma resistência radical ao Estado, inclusive usando de violência. Na França, os huguenotes, depois da Noite de São Bartolomeu, defendiam a resistência como legítima defesa. Dos embates surgidos entre religiosos e governantes, toda a Europa passou a discutir a legitimidade de resistência ao Estado.

## **6. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Na Europa do século XVI, os poderes seculares e espirituais se relacionavam estreitamente. Nenhuma transformação ocorreria em uma dessas esferas sem afetar a outra. Por toda Europa, a Igreja Católica Romana buscava suprimir

---

<sup>46</sup> De acordo com Silvestre (2003, p. 202), “os argumentos usados pelos calvinistas do continente europeu eram diferentes e menos radicais que os argumentos dos calvinistas da Inglaterra e Escócia. Os continentais contentavam-se em reiterar uma teoria da resistência pelos magistrados inferiores – e com muita cautela. Já os revolucionários escoceses e ingleses exploraram implicações mais individualistas e radicalmente populistas do argumento do direito privado, embora não ignorassem por completo a teoria constitucional”. Porém, é preciso ressaltar, como destaca Skinner (1996), que os calvinistas ainda guardavam reservas na defesa da causa radical de resistência, gerando às vezes ambiguidades em seus escritos.

o movimento reformador. Para resistir a esse avanço, os cristãos dissidentes procuravam apelar às autoridades.

Com o tempo, passaram a perceber que essas mesmas autoridades poderiam representar uma ameaça à igreja. A partir disso, muitos cristãos reformados passaram a debater teorias sobre a legitimidade cristã para a resistência ao Estado. João Calvino se tornou um dos principais personagens influenciadores no debate sobre os fundamentos e limites para resistir a um tirano.

O reformador João Calvino era um homem da sua época. As ambiguidades presentes em seu pensamento sobre a doutrina da resistência ao Estado atestam que Calvino era um reformador preocupado com seu contexto imediato de ameaças que a igreja sofria por parte da ação de governantes.

Talvez, por isso, seu pensamento passou por um período de maturação na formulação da legitimidade de resistir ao Estado que permaneceu inconclusivo. Ao passo que Calvino defendia a obediência passiva, mostrava-se inclinado a defender que os cristãos poderiam resistir ao Estado por meio de seus magistrados populares e, em algumas passagens, parecia chegar a defender a resistência ao tirano por agentes privados ou pelo próprio povo.

Apesar dessas ambiguidades, há que se notar o efeito revolucionário de sua doutrina. A Igreja Católica Romana exercia uma relação bastante estreita com os governos europeus. Os reformadores foram aqueles que abriram o processo gradativo de separação entre Estado e igreja. Tal abertura nem sempre foi pacífica. Às vezes, foi preciso resistência. E foi por isso que esse assunto se mostrou fundamental.

Para os dias hodiernos, essa doutrina da resistência ao Estado continua a ter importância na reflexão cristã, posto que, ao redor do mundo, a igreja por vezes continua a ser pressionada por governantes que se tornam tiranos. O Estado pode ser resistido pelas vias legais e constitucionais, de forma parcimoniosa, para que só Deus receba aquilo que lhe é devido, a devoção.

## REFERÊNCIAS

BIÉLER, André. **O pensamento econômico e social de Calvino.**

2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

\_\_\_\_\_. **A força oculta dos protestantes.** 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã:** Tomo II, Livro IV. São Paulo: UNESP, 2009.

EARLE, Cairns. **O cristianismo através dos séculos.** São Paulo: Vida Nova, 2008.

GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores.** São Paulo: Vida Nova, 1993.

GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do cristianismo:** A era dos reformadores. 2 ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 64-70. (parte 6)

HÖPFL, Harro (org.). **Sobre a autoridade secular.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LUTERO, Martinho. Sobre a autoridade secular: até que ponto se estende a obediência devida a ela. *In:* HÖPFL, Harro (org.). **Sobre a autoridade secular.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 3-68.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVESTRE, Armando Araújo. **Calvino e a resistência ao Estado.** São Paulo: Editora Mackenzie, 2003.



**A INCONGRUÊNCIA DO  
RELATIVISMO CULTURAL**

**THE INCONSISTENCY  
OF CULTURAL RELATIVISM**

**Ana Beatriz de Andrade Borba Delgado <sup>47</sup>**

---

<sup>47</sup> Graduanda em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. Graduanda em Relações Internacionais pela UEPB. E-mail: [anabiaandrade14@gmail.com](mailto:anabiaandrade14@gmail.com)

## **RESUMO**

O objetivo deste artigo é investigar de maneira crítica as relações culturais, diante de uma perspectiva filosófica, sociológica e antropológica da pós-modernidade e a incongruência do relativismo cultural. Para isso, serão abordadas questões sobre o conceito de verdade nas relações culturais, sugerindo uma resposta para o relativismo. Nesse aspecto, considera-se que o uso da perspectiva múltipla não promove ou entra em contrapartida com a verdade, mas a reconhece. Além disso, há uma abordagem no âmbito do direito e da moralidade, haja vista que o tema do presente artigo envolve, de maneira integral, a dignidade humana. Sendo assim, foi utilizada a pesquisa bibliográfica e descritiva, à luz de grandes intelectuais, a fim de chegar a uma conclusão fidedigna acerca do conceito de verdade e da problemática do relativismo.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Relativismo cultural. Verdade. Cultura. Pluralismo. Antropologia.*

## **ABSTRACT**

The purpose of this article is to investigate critically the cultural relations, in face of the philosophical, the sociological and the anthropological of post-modernity perspectives and the inconsistency of cultural relativism. In this regard, it will be mentioned questions about the concept of truth in cultural relations, also it will suggest an answer to relativism. In this aspect, we can consider that the use of multiple perspectives do not promote or deny the truth, but acknowledge it. Besides that, there is an approach under the law and morality scenarios, due to the article's theme concern, integrally, the human dignity. Therefore, it was used bibliographical and descriptive research, according to great intellectuals, in order to get to a trustworthy conclusion of the concept of truth and the problematic of the relativism.

## **KEYWORDS**

*Cultural relativism. Truth. Culture. Pluralism. Anthropology.*

## **1. INTRODUÇÃO**

Diante da contemporaneidade e das discussões mais diversas, no campo ético e moral, é necessário pensar sobre as relações culturais e o que não pode ser sucumbido pela subjetividade. Assim, o presente artigo não propõe negar a diversidade e promover a intolerância; pelo contrário, a diversidade é algo maravilhoso que aponta para a obra multifacetada do Criador, espelhada na criação. Além da tolerância que exige a discordância do indivíduo e a capacidade de respeitar, ainda que não exista concordância alguma diante de outrem, tendo a firmeza do argumento sem a necessidade da agressão. Como o retrato do pensamento, do grande filósofo francês, Voltaire, escrito por Evelyn Beatrice Hall (1906): "Posso discordar de tudo o que você diz mas farei de tudo para você ter o direito de dizê-la". Digo isso, pois, um dos principais argumentos relativistas, utiliza da tolerância para fundamentar seu ideário: se não aceitarmos o relativismo dos valores estamos impondo valores da nossa sociedade, afirmando o etnocentrismo e, portanto, sendo incapazes de pensar que existe um povo diferente, com valores e costumes diversos. Dessa forma, para o relativista, não ser intolerante é aceitar, a qualquer custo, o relativismo dos valores, o que é muito paradoxal.

Se o juízo de valor de que devemos ser tolerantes fosse apenas relativo à nossa sociedade, então seria aceitável que outras sociedades não fossem tolerantes. Mas não é aceitável que as outras sociedades não sejam tolerantes. (ALMEIDA & MURCHO, 2014, p. 40)

Se torna inviável, diria que impossível, condenar e fazer uma arbitragem diante dos fatos históricos sob um olhar relativo, haja vista que isso traria carta branca aos homicídios que se sucederam em nome da perspectiva ideológica cultural de cada sociedade. Contudo, se tal ideário fosse viável, pergunto: como julgar a Alemanha nazista se no final das contas ser tolerante é aceitar as práticas diversas? É justamente isso que discutiremos no decorrer desse artigo, a verdade objetiva e absoluta que detém o poder do julgamento, como diria George Orwell (2017, p.69): "O que é

realmente assustador quanto ao totalitarismo não é que cometa 'atrocidades', mas que agrida o conceito de verdade objetiva.". Em outras palavras, tudo que é posto sobrepondo a verdade reverbera um caos instaurado, diante de qualquer aspecto social.

Reconhecendo o supracitado, digo que uma afirmação dentro de um cenário cultural específico pode ser certo ou errado quando a proposição está de acordo com a realidade; ou seja, tudo aquilo, o qual, pode ser analisado diante da verdade, o manifesto daquilo que é. Consoante, o pensamento do grande e admirável teólogo e filósofo, Santo Agostinho (1887, p.34): "*Ea est veritas quae ostendit id quod está*", a verdade é manifestação daquilo que é. Assim, várias fontes do conhecimento podem ratificar a resposta para algumas questões culturais, como a percepção, a moral, a evidência, o testemunho, além de outras fontes que reverberam e justificam a realidade como ela é, expondo, de fato, um juízo de valor correto para algumas tradições culturais.

Nesse contexto, cabe uma análise dos Direitos Humanos e do cenário ético moral que surgem perante o relativismo, pois, ante o exposto relativista, os Direitos Humanos também são meramente relativos e não existem aspectos morais universais. O relativista alega a garantia de que o bem e o mal, a sentença do certo e do errado são relativos pelo encargo, tão somente, das construções sociais. Porém, o sustento dessa ideia culmina em falhas insensatas, visto, por exemplo, questões sobre o racismo, uma vez que uma perspectiva ética satisfatória deve fornecer-nos os meios para combater atos racistas; todavia, o relativismo cultural se compromete com a tese a qual admite que as ações racionalmente motivadas são boas numa dada sociedade se essa sociedade as aprova. Assim, tudo depende de ponto de vista, conclusão essa que parece bastante insatisfatório neste ponto. (GENSLER, 1998).

Portanto, falar sobre os argumentos e as abordagens relativistas é falar sobre questões da vida humana no que está associado às estruturas sociais e as formas de pensamento. É afirmar que um juízo de valor não pode e não deve ser emitido de qualquer forma, diante do pensamento mais aleatório e absurdo. Melhor dizendo, o relativismo pode ser conhecido como, apenas, um refúgio para aqueles que não aceitam a verdade de maneira objetiva, mas que simplesmente corresponde a um voto majoritário no que tange às ações sociais. (GEISLER, p.864).

Deserte, o presente artigo tem como objetivo refletir acerca



das relações culturais, a objetividade da verdade diante dos desafios do relativismo. Assim, serão apresentados conceitos desses temas e uma reflexão crítica aplicativa. Ademais, a metodologia utilizada foi do tipo pesquisa bibliográfica não exaustiva referente ao tema, utilizadas como lentes interpretativas a filosofia, a antropologia e a sociologia. Isto posto, é importante ser enfatizado que o objetivo não é, de maneira nenhuma, identificar uma cultura superior perante outras, tendo em conta que nenhuma sociedade é perfeita, longe disso, a sociedade é a prova cabal da Queda da humanidade.

## **2. REVERBERAÇÃO HODIERNA DO RELATIVISMO CULTURAL**

O pós-modernismo e o pluralismo se entrelaçam de diversas formas. Após a Segunda Guerra mundial (1939-1945), o pós-modernismo trouxe a derrocada dos padrões existentes, acarretando o questionamento se de fato é necessária uma única verdade. O mundo foi bombardeado pelo materialismo, existencialismo, cientificismo, além das posições ideológicas: marxismo e fascismo. Deserte, hodiernamente, acordamos em um mundo desfigurado, o qual, o homem é destruído por sua própria existência e os valores são sobrepostos pelo egoísmo proeminente. A grande sociedade do desespero, da dependência cultural, que faz do bom relativo e tudo deve ser considerado do ponto de vista social.

Com efeito, no decorrer desse texto, a ênfase será feita diante das questões culturais e sociais que envolvem os indivíduos e se isso vale pleitear a relativização da verdade em meio às diversas culturas.

Em primeiro lugar, é necessário compreender a origem do termo relativismo diante da perspectiva cultural. Para isso, deve ser conhecido o seu significado, o qual, desconsidera absolutos morais - relativismo moral - e maximiza o ideário de que nenhuma abordagem pode ser feita por julgamentos pré-concebidos. Ademais, o termo cultura pode ser identificado, sob uma ótica sociológica, como sinônimo do conjunto dos elementos que compõe e caracterizam uma sociedade.

Desse modo, o relativismo cultural propõe que toda questão no campo da cultura tem um fim em si mesmo, no qual não pode ser considerado bom ou ruim, todavia, sendo uma

verdade para a sociedade habitada; portanto, não cabe decidir o certo ou o errado e muito menos possibilitar uma ideia que cause sobreposições culturais.

De certa forma, vale salientar que o relativismo veio contrapor algo muito válido: mitigar e apontar para o etnocentrismo e os preconceitos existentes, ainda na atualidade, trazendo a ideia de que um povo não deve ser inferiorizado ou ser submetido a outra cultura por questões de costumes, de raça e de nacionalidade. Porém, afirmar o relativismo não ratifica, de maneira nenhuma, essa contraposição que busca a dignidade humana, contudo o relativista utiliza desse argumento em detrimento da verdade. E ao invés de mitigar e defender a dignidade, emite ações desumanas em nome da liberdade cultural de um povo. Parafraseando a frase de Kherian Gracher (2014): Se algo for aceito, por uma sociedade, independente do que seja, então é moralmente permissível. Se não for aceito, então é moralmente proibido.

E se tudo é relativo não há porque julgar o infanticídio indígena, repreender um nazifacista ou desmerecer os antecedentes históricos da violência contra a mulher como a tradição chinesa dos pés de lótus e do apedrejamento muçulmano. É como se existissem morte sem dor, porque no final das contas o que importa é o costume arraigado por uma sociedade, e não a vida.

A primeira consequência prática do relativismo cultural é que não poderíamos mais criticar as ações e práticas de outras sociedades. Ainda que pareça uma consequência óbvia do relativismo cultural, isso toca em um ponto complicado. Pensemos em práticas menos “benignas”, como uma sociedade que considere moralmente correto a escravidão de todas as pessoas que têm uma cultura diferente da sua. Eles estariam justificados moralmente em sair pelo mundo escravizando pessoas, visto que essa seria uma prática social permissível diante do seu código moral. Pensemos então em uma sociedade extremamente antissemita, que considere a prisão sumária, a desapropriação de bens e até mesmo a tortura de judeus como algo aceitável

diante do seu código moral. Um caso parecido com esse foi a Alemanha no período pós-primeira guerra, no qual a sociedade em geral aceitou a perseguição dos judeus, considerando tal ação como moralmente aceitável diante de seus costumes. Aceitando o relativismo cultural nós não poderíamos mais criticar tais ações e práticas, uma vez que elas estão de acordo com o código moral aceito pela cultura e sociedade onde foram praticadas. (GRACHER, 2014)

Nesse contexto, é fundamental aceitarmos, "engolindo de goela abaixo", questões brutais, tão somente, porque faz parte da cultura de determinado povo. Com efeito, o pior é receber como resposta o argumento contemporâneo e mal-acabado do relativismo em dizer que isso não deve ser aceito como errado, visto que pode ser verdadeiro para uma pessoa mesmo não sendo para todas ou que pode ser verdadeiro em um cenário cultural definido em uma época, mas não em outra. Ou seja, para tal teoria a verdade é irrelevante e mutável. Porém, basta um pouco de exercício mental para perceber a falta de fundamento e compreensão desse raciocínio teórico.

Outrossim, o relativista, como já foi dito, não crer em absolutos, contudo transforma seu pensamento em algo único para compreender o mundo e, portanto, já afirma um absoluto. Chega ser irrelevante e insensato ensinar História, Matemática, Filosofia e dentre tantas outras matérias que são asseguradas de fatos, lógica e pressupostos; pois, tudo depende de ponto de vista.

Uma vez que não há nenhuma verdade absoluta, uma vez que tudo é relativo, o propósito da educação não é ensinar a verdade ou conhecer os fatos — pelo contrário, trata-se apenas de adquirir a habilidade necessária para enriquecer, conseguir poder e fama. A verdade se tornou irrelevante. (CRAIG, 2010, p. 9-13)

A reverberação hodierna do relativismo, perante a rejeição de um código moral universal, é de uma impossibilidade de críticas em face de costumes sociais diversos. A pregação da liberdade,

proferida pelos pós-modernos, os relativistas, é totalmente avessa, não somente no que tange o princípio ético e moral, mas ao seu próprio discurso. Enquanto pregam a revolução afirmam que a tradição não pode ser criticada. Gritam por liberdade, mas não podem discordar, em nenhum aspecto, de qualquer prática social. São contra o absolutismo, mas consideram o relativismo uma verdade. Promovem debates políticos e discussões filosóficas, esquecendo que para eles toda avaliação moral é recorrente da decisão de uma sociedade. Logo, é nítido perceber as problemáticas desta tese ante a atualidade.

### **3. PRECISAMOS SER RELATIVISTAS PARA AFIRMAR A PLURALIDADE?**

Para iniciarmos a ênfase do relativismo no estudo antropológico cultural, desejo descrever uma breve narrativa de um texto que li, recentemente, o qual, foi instrumentalizado a fim de produzir um debate, de alto nível, em uma das minhas aulas de Introdução à Filosofia. O livro surpreendente que o texto está inserido é o "O Porco Filosófico" da Julian Baggini (2006, p.202) e com certeza, despertará seus pensamentos mais aguçados acerca do assunto:

A chegada de pães indianos à mesa, algo que dificilmente será o mais dramático. Mas deu a Saskia o tipo de choque mental que modificaria profundamente a sua maneira de pensar. O problema era que o empregado de mesa que serviu os pães indianos não era de ascendência indiana, mas sim um branco anglo-saxónico. Isto incomodou Saskia, pois para ela, um dos prazeres de jantar fora um prato de caril era a sensação de saborear uma cultura estrangeira. Se o empregado lhe tivesse servido um bife e empadão não teria sido mais incongruente do que a sua cor de pele. Quanto mais pensava no assunto, todavia, menos sentido fazia. Saskia considerava-se multiculturalista. Isto é, apreciava positivamente a variedade de culturas que uma sociedade etnicamente diversa sustenta. Mas o seu prazer dependia de outras pessoas

permanecerem etnicamente distintas. Ela só podia gozar de uma vida a esvoaçar entre muitas culturas diferentes se outros permanecem firmemente enraizados numa delas. Para ela ser multiculturalista, outros tinham de ser monoculturalista. Que impacto tem isso no seu ideal de uma sociedade multicultural?

Saskia tem razão em sentir-se desconfortável. Há um problema no seio do multiculturalismo liberal. Este defende o respeito por outras culturas, mas o que valoriza acima de tudo é a capacidade de transcender uma cultura e valorizar muitas. Isto coloca uma restrição fundamental ao alcance de tal respeito. A pessoa ideal é o multiculturalista que pode visitar uma mesquita, ler escrituras hindus e praticar meditação budista. Os que permanecem numa tradição não dão corpo a estes ideais, e portanto, apesar do discurso sobre o "respeito", só podem ser encarados como inferiores ao multiculturalista, com a sua abertura de espírito.

Há aqui um pouco da mentalidade de jardim zoológico. O multiculturalista quer andar por aí a admirar diferentes maneiras de viver, mas só pode fazê-lo se diversas maneiras de viver se mantiverem mais ou menos intactas. As diferentes subculturas na sociedade são portanto como jaulas, e se houver demasiadas pessoas a entrar ou a sair delas, tornam-se menos interessantes e o multiculturalista deixa de poder apontar para elas e sorrir. Se todos fossem tão culturalmente promíscuos como estes, haveria menos diversidade genuína com que se deliciarem. E assim os multiculturalistas têm de permanecer uma elite, parasitários relativamente às monoculturas internamente homogêneas.

Pode-se argumentar que é possível simultaneamente ser um multiculturalista e estar comprometido com uma cultura particular. O paradigma aqui é o do devoto muçulmano ou cristão que não obstante tem um profundo

respeito por outras religiões e sistemas de crença e está sempre preparado para aprender com eles. Todavia, a tolerância e o respeito por outras culturas não são o mesmo que valorizar todas as culturas de uma maneira mais ou menos igual. Para o multiculturalista, o melhor ponto de vista é aquele que vê mérito em todos. Mas não se pode ser um cristão, muçulmano, judeu ou mesmo um ateu dedicado e acreditar sinceramente nisto. Pode haver tolerância, ou mesmo respeito, por outras culturas, mas se um cristão realmente acreditasse que o islão é tão valioso como o cristianismo, por que seria um cristão?

Eis o dilema multiculturalista. Pode-se ter uma sociedade com muitas culturas que se respeitem entre si. Chame-se a isso "multiculturalismo" se se quiser. Mas se queremos defender um multiculturalismo que valoriza a própria diversidade e considera que todas as culturas têm igual mérito, então temos ou de aceitar que aqueles que vivem numa só cultura têm uma forma de vida inferior — o que parece ir contra a ideia de respeito por todas as culturas — ou temos de argumentar a favor da erosão das divisões entre culturas distintas, de maneira a que as pessoas valorizem cada vez mais as culturas dos outros — o que levará a um decréscimo no tipo de diversidade que afirmamos valorizar.

No nosso exemplo concreto, para que Saskia continue a desfrutar uma diversidade de culturas, tem de esperar que outros não abracem o multiculturalismo de uma maneira tão completa quanto ela o faz. (BAGGINI, 2006, p. 202)

Diante de toda essa narrativa, encontramos um dilema significativo, a questão plural e a singular no que está relacionado ao multiculturalista (pluralismo cultural que considera todas as crenças verdadeiras) e o monoculturalista (conjunto de crenças específicos em determinada cultura). E é justamente o que iremos focar daqui para frente; pois, uma pessoa que se diz adepta a qualquer cultura, haja vista que todas são igualmente importantes

para ela, obrigatoriamente deve concordar que todos devem permanecer nas suas crenças para que ela possa permanecer multiculturalista. Isto posto, partindo do princípio que todas as pessoas monoculturalista se tornem multiculturalista, não poderá, então, existir multiplicidade.

Uma pessoa que prega a validade de todas as culturas obriga que as sociedades não resolvam, de maneira alguma, pensar como ela, caso contrário a base da sua mentalidade se torna inexistentes. Para o contexto supracitado ficar mais claro farei a seguinte analogia: é como se fosse uma pessoa que vai a uma loja escolher uma blusa e ao chegar observa que tem várias opções de cores (verde, azul, amarela e etc.), essa pessoa só poderá escolher blusas de todas as cores se, de fato, as cores existirem, caso contrário ela não terá opção. Ademais, um multiculturalista necessita, indubitavelmente, que verdades existam para exercer seu relativismo e ser adepto a qualquer cultural, o que não faz muito sentido.

Assim, desejo mostrar o grande paradoxo do relativismo cultural, pois, tal teoria nunca será habilitada a converter pessoas ao seu ideário relativo, visto que, respeitando as culturas, sem acreditar no certo ou no errado dos costumes, o relativismo sempre precisará da existência das verdades absolutas e até das inverdades para basear que qualquer crença é verdadeira. Se todos resolvem torna-se relativista não há mais diversidade, porque ela só se dá, tão somente, por causa da junção de unicidades. Não há como crer na multiplicidade da verdade. Então, aquele o qual máxima e pensa que o relativismo é verdadeiro para todos, é de fato um absolutista e nunca poderá desejar que os outros pensem como ele, caso contrário o que ele acredita para de existir. O multiculturalista prega a pluralidade entrelaçada no relativismo, mas ele só pode crer e pregar isso se existirem pessoas monoculturalistas.

Portanto, para celebrar a diversidade você não precisa ser relativista. É necessário perceber que há sim perspectivas válidas e inválidas dentro dos costumes e hábitos culturais, e não é necessário dizer que tudo é verdadeiro para fazer isso conhecido. Conhecer a pluralidade, a multiplicidade, não é algo ruim, ruim é dizer que não existe verdades absolutas para favorecer esse conhecimento.

Não parece muito controverso afirmar que este é

um dos papéis públicos da filosofia: esclarecer com rigor os contornos elementares de conceitos que são usados por qualquer pessoa, tanto na sua vida profissional como na pública e pessoal. A verdade é um desses conceitos, e talvez um dos mais maltratados e, simultaneamente, um dos mais fundamentais. O que há de fundamental nele é a imensa dificuldade em ter qualquer réstia de vida mental sem o usar implícita ou explicitamente: quando nos batemos pela igualdade das mulheres é porque pensamos que é falso que elas devem ser discriminadas, e não há qualquer maneira adequada de ter uma concepção promissora de falsidade sem pressupor o conceito de verdade. (MURCHO, 2018, s. p.)

### **3.1 VERDADES NÃO PODEM SER SOBREPOSTAS PELA RELATIVIDADE**

Quem quer que disponha a discutir sobre a relatividade, prega, no final das contas, uma verdade. Outrossim, os argumentos postos, neste artigo, acerca da defesa da existência da verdade não deve ser entendido como uma filosofia individual, uma vez que não foi o homem que a criou. A verdade simplesmente existe e a ousadia que há em tentar descobri-la prova que já fora descoberta. Até os contos de fadas refletem isso.

Esses contos dizem que as maçãs eram douradas apenas para lembrar o momento esquecido em que descobrimos que elas eram verdes. Fazem os rios correr cheios de vinho só para que nos lembremos, por um momento esquecido, de que eles correm cheios de água. (CHESTERTON, 2017, p.71)

Com o pensamento refletido diante da citação supracitado, de um dos melhores livros - Ortodoxia- já lidos por mim, digo que a verdade não pode ser sucumbinda pelo "encantamento" relativista contemporâneo. Chesterton, exemplifica a importância



do conto de fadas pelo simples fato de resplandecer a verdade que há por trás de toda a criatividade fictícia; ou seja, a fantasia apenas traz a memória cativa do que é real, visto que, nem mesmo o homem mais cético pode discordar.

Assim, ainda usando, como base, da mentalidade desse autor brilhante, a vida pura e simples é suficientemente interessante e o conto de fadas ratifica isso, mesmo que seja algo aparentemente escondido, pois, expressam o simples entrelaçado com "encanto", "feitiço" e "magia", para retratar que uma árvore dá fruto porque é mágica e o sol brilha porque está enfeitado. Assim, os contos não são lidos para que venhamos fugir da realidade, mas para lembrarmos que ela existe e é bela por si só. Isso é racionalismo verdadeiro e o mundo das fadas está cheio disso, da verdade. Tudo o que chamamos de êxtase, no que tange as descobertas, significa apenas que por um terrível instante nos lembramos de que esquecemos (CHESTERTON, 2017, p. 71).

Diante disso, existem verdades que não podem ser sobrepostas pela relatividade. Portanto, o transcurso desse texto se dará com o objetivo de lidar com o mundo plural e as verdades que não podem ser obscurecidas por discursos falhos, que desfalecem o indubitável como se isso fosse possível.

Se, de fato, a verdade dependesse de nós nunca poderia acontecer equívoco, pois bastaria pensar que algo é verdadeiro para o ser. No entanto, é evidente que nos enganamos, dessarte conclui-se, de maneira válida, que a verdade não depende de ponto de vista.

Por exemplo, muitas pessoas no passado acreditavam que a terra era plana. Agora sabemos que essa afirmação da verdade estava errada. Parece que essa verdade mudou com o passar do tempo. Será que mudou? A verdade muda, ou o conhecimento sobre o que é verdadeiro muda? Bem, certamente o mundo não mudou de cubo para esfera. O que mudou com relação a isso foi nosso conhecimento, não nossa terra. Ele mudou de um conhecimento falso para um verdadeiro. (CRAIG, 2002, p. 13)

Com efeito, é tão capciosa e absurda a ideia de afirmar a não existência da verdade. Na prática, usando de um exemplo bem

simples, seria como duas pessoas discutindo a cor do sinal de trânsito: uma afirma que está na cor vermelha e a outra que está na cor verde, todavia, no final das contas é como se ambos estivessem certos no mesmo tempo. Portanto, pergunto: como o trânsito irá fluir? Simplesmente não fluirá, pelo contrário. E é justamente diante disso que a suposta sugestão de relativizar tudo reverbera na incoerência e na impossibilidade de julgamento, uma vez que a verdade fosse relativa, neste sentido, não haveria possibilidade de erro algum, porque seria sempre verdadeiro

Urge, dessa forma, reconhecer a objetividade de certas coisas, considerando que a veracidade não é e nunca foi aquilo que alguém pensa que é verdadeiro, seja de maneira social ou individual. Talvez a ideia de levar em conta qualquer tipo de asneira como algo verídico, seja interessante, democrático e sofisticado; contudo, isso causa uma confusão de perspectivas e um caos coletivo, em que o indivíduo julga seus atos de acordo com o seu bem querer.

#### **4. UMA ANÁLISE DOS DIREITOS HUMANOS E A CONTRAPOSIÇÃO DIANTE DO RELATIVISMO CULTURAL**

A compreensão do conceito de universalismo é essencial para entender os direitos humanos. Nesse contexto, vale destacar o relativismo cultural como sendo incompatível e totalmente contrário ao universalismo.

Em primeiro lugar, é necessário compreender que a universalidade aprova e testifica os direitos humanos como algo pertencente a todos os indivíduos, ou seja, não somente a um grupo específico social. Conquanto, se todas as pessoas são portadoras dos direitos humanos então podemos afirmar, com propriedade, que existem direitos universais. De fato, cada cenário geográfico tem suas particularidades culturais; contudo, existem sim direitos que devem ser considerados universais, englobando todas as sociedades independente dos vínculos culturais, religiosos, étnicos, partidários e outros mais específicos, dado que os valores estão inerentes aos indivíduos e os direitos humanos sobrepõe essas questões, sendo considerado válido para todos. À vista disso, todo o ser humano tem uma dignidade que deve ser preservada e assegurada pelo Direito.

O relativismo cultural afirma a impossibilidade de reconhecer

um padrão único de moral, argumentando que tudo muda de acordo com o marco que estamos inseridos. Não obstante, é comum encontrar os adeptos ao relativismo aprovando a relativização dos valores, obviamente; entretanto, defendendo, ferrenhamente, a universalidade dos direitos em favor da humanidade e da tolerância, ratificando, assim, a sua inconsistência.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pelas Nações Unidas no dia 10 de dezembro de 1948, não exprime princípios éticos universais em qualquer sentido robusto do termo[...] o relativista cultural terá de defender que a violação de qualquer dos direitos consagrados na Declaração é eticamente permissível desde que seja permissível numa dada cultura. Assim, se numa dada cultura se considera que é correcto discriminar as pessoas com base na origem étnica ou no sexo, violando o artigo segundo da Declaração, o relativista tem de aceitar que nessa cultura é correcto fazer tal coisa e que a Declaração se limita a exprimir uma convicção diferente.

Muitas pessoas que aceitam o relativismo cultural rejeitam a ideia de que é eticamente permissível violar qualquer um dos direitos humanos consagrados na Declaração. Mas estas duas ideias são incompatíveis. O relativismo cultural é incompatível com a ideia de direitos humanos universais.

Que razões haverá para aceitar o relativismo cultural? Uma primeira razão é pura confusão. Consiste em confundir o relativismo cultural com o respeito pela diversidade cultural. Muitas pessoas defendem que devemos respeitar as culturas alheias, e consideram que no passado os europeus e outros povos cometeram o erro moral de não respeitar as culturas alheias, impondo à força os seus padrões e classificando as culturas alheias como selvagens ou primitivas ou incivilizadas. E essas pessoas pensam que para

defender este respeito pelas culturas alheias temos de defender o relativismo cultural — mas isto é uma confusão. Em primeiro lugar, a ideia é incoerente, porque defende um valor ético universal (o respeito pelas culturas alheias) com base na premissa de que todos os valores éticos são relativos à cultura. Contudo, se todos os valores éticos fossem relativos à cultura, o valor do respeito pelas culturas alheias só poderia ser um valor relativo a certas culturas, mas não a outras. Nomeadamente, não era um valor na cultura europeia do século XVI, e portanto os europeus nada fizeram de moralmente errado ao não respeitar as culturas alheias. Em segundo lugar, é simplista: não distingue o que deve ser cuidadosamente distinguido. Há uma grande diferença entre respeitar costumes que não têm relevância ética — como as cerimônias de casamento, a nudez ou os comportamentos sexuais — e respeitar costumes que têm relevância ética — como a escravatura, a discriminação das mulheres ou a violação de crianças. O respeito pelas culturas alheias tem o mesmo género de limite que tem o respeito pelos comportamentos alheios: é defensável que respeitar todos os comportamentos e estilos de vida alheios desde que não prejudiquem injustamente outras pessoas. Em terceiro lugar, defender a tolerância de culturas alheias com base no relativismo cultural denuncia uma enorme incompreensão do conceito de tolerância. Uma pessoa não pode exercer qualquer tolerância quanto a um estilo de vida alheio se não puder condenar esse estilo de vida. Se não podemos condenar um dado estilo de vida, não podemos tolerá-lo — aceitá-lo como bom, ou indiferente. A tolerância consiste em defender que um dado estilo de vida é condenável, por ser tolo ou por outra razão qualquer, mas que as pessoas têm o direito a viver desse modo desde que não prejudique ninguém. Assim, a tolerância

cultural consiste em considerar que o hábito europeu de só as mulheres usarem saias é uma tolice, ao mesmo tempo que se tolera esse hábito. Se começarmos por considerar que esse hábito não é condenável, nada teremos para tolerar. (MURCHO, 2009)

O não usufruto de algum direito tutelado pelos direitos humanos não significa que ele pode se tornar inválido para uma sociedade, mas que ele foi adquirido e não está sendo usufruído como deveria. Dessa forma, cabe aos indivíduos exigirem as aplicações desses direitos em nome da justiça e não afirmarem a inexistência deles, dando carta branca para as ações culturais mais absurdas.

Além disso, a resposta relativista contra a universalidade, contra os direitos humanos universais, é a de que ele foi criado numa perspectiva eurocêntrica e por isso sua aplicação é restrita a uma parcela da população mundial, mascarando uma dominação cultural. Com efeito, essa contraposição é extremamente errônea, os direitos humanos consideram uma perspectiva geral dentro de variados cenários sociológicos, com parâmetros mínimos reguladores. Outrossim, é indigna a tese que aceita, em nome de um relativismo cultural, ações danosas que ferem a dignidade humana, como já foi mencionada em tópicos anteriores, dado que existem direitos humanos fundamentais.

A comunidade internacional reconhece o valor moral intrínseco de seres humanos em sua declaração dos direitos humanos. A noção que pessoas têm direitos intrínsecos apenas pelo fato de que elas são seres humanos, independente de raça, classe social, religião, casta ou posição é baseada no valor moral inerente aos seres humanos. Esta verdade é reconhecida também em nossa Declaração de Independência, na parte que afirma que todos os homens possuem certos direitos inalienáveis, como o direito a vida, a liberdade e a busca da felicidade. A maioria de nós, quando reflete sobre a questão, chegaria a uma conclusão parecida: Sim, seres humanos possuem, de fato, valor moral intrínseco. (CRAIG,

2015)

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em conclusão, espero ter deixado claro, mesmo que de maneira breve, a incongruência do relativismo cultural. Desejo que o presente artigo ratifique as inúmeras falhas dos argumentos relativistas que enfrentamos diante da pós-modernidade; pois, ainda que seja comumente defendido nas universidades, denominações políticas e até mesmo em âmbitos eclesiais, isso não pode ser levado como uma compreensão aceitável de ver a sociedade como um todo. Infelizmente, poucos compreendem, de fato, as problemáticas que essa compreensão teórica relativa pode gerar, além da falta de estudo e de aprofundamento no assunto.

Algumas pessoas, de fato, acreditam ser sofisticado conceder o certo e o errado dependendo dos âmbitos culturais de determinado território nacional e internacional. Contudo, perante o que foi supracitado, no artigo, uma das maiores problemáticas do relativismo cultural é justamente a sua incoerência com a verdade e com a sua própria defesa de ideário, por assim dizer. Argumentos rasos que apontam para uma sociedade a qual despreza o absoluto por acreditar que está se libertando de padrões preestabelecidos, quando na verdade se aprisiona na impossibilidade de julgamento. Sendo, um relativista, compassivo a grandes torturas e desastres em nome da cultura e não dá verdade.

Afirmo que quanto mais estudamos mais percebemos o exercício da nossa conduta e conhecemos a existência da verdade, sabendo que ela transparece as coisas como realmente são, sendo observada pela lógica, na presença de premissas verdadeiras, e nas coisas mais simples existentes.

A verdade existe dentro de nós, perante as nossas concepções morais, algo absoluto que há em nosso ser, que não foi ensinado e não pode ser justificado pelo determinismo, mas que está lá independente da cultura e do campo social que estamos inseridos. Não se trata de uma compreensão ocidental ou oriental, composta pelo etnocentrismo ou algo semelhante, mas de uma compreensão individual e conseqüentemente coletiva, do que é moralmente certo e errado. Do sentimento do amor que transcende barreiras culturais, do senso de justiça que independe de uma sociedade específica, dos deveres para com os mais velhos,

da lei da benevolência, dos atos de misericórdia, da preservação da vida e de tantas outras coisas que espelham a existência de absolutos, os quais, ultrapassam um suposto relativismo, visto que vai além das questões exclusivas de uma sociedade.

Alguns valores não são relativos e isso não é um pensamento baseado numa perspectiva própria, na ignorância ou na imposição de padrões intolerantes, mas da observância da realidade. Se a verdade não existe não há motivo para buscar respostas.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Aires; MURCHO, Desiderio. **Janelas para a filosofia**. 1. ed. Gradiva, 2014.

ARQUIMIMO, Leonardo. **Relativismo cultural e universalismo - Direitos Humanos**. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=h7ZcR2CFM5E&t=513s> Acesso em: 10 maio 2020.

BAGGINI, Julian. **O porco filósofo**. 1.ed. Ediuro, 2006.

CAMPOS, Heber. O Pluralismo do Pós-Modernismo. **Monergismo**. Disponível: [http://www.monergismo.com/textos/hermeneuticas/hermeneutica\\_heber.htm](http://www.monergismo.com/textos/hermeneuticas/hermeneutica_heber.htm) Acesso em: maio 2020

CHESTERTON, Gilbert. **Ortodoxia**. 2. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

CRAIG, William. #61 Aborto e política presidencial. **Reasonable faith**, 17 jan. 2015. Artigos. Perguntas da semana. Q&A. Disponível em: <https://pt.reasonablefaith.org/artigos/pergunta-da-semana/aborto-e-politica-presidencial>. Acesso em: 10 maio 2020

CRAIG, William. **Apologética para questões difíceis da vida**. 1.ed. São Paulo: Vida Nova, 2010.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética**. 1.ed. São Paulo: Vida, 2002.

GENSLER, Harry. Ética e relativismo cultural. **Crítica na Rede**, 23 ago. 2004. Tradução de Paulo Ruas. Crítica. Ética. Disponível em: [https://criticanarede.com/fil\\_relacultural.html](https://criticanarede.com/fil_relacultural.html). Acesso em: 15 maio 2020

GRACHER, Kherian. Relativismo cultural em pauta. **Universo racionalista**, 12 mar. 2014. Disponível: <https://universoracionalista.org/relativismo-cultural-em-pauta/> Acesso em: maio 2020

HALL, Evelyn. **The friends of Voltaire**. 1.ed. Good Press, 1906.

MURCHO, Desidério. Ética e Direitos Humanos. **Crítica na Rede**, 27 nov. 2009. Disponível: <https://criticanarede.com/valoresrelativos.html> Acesso em: maio 2020


MURCHO, Desidério. Verdade. **Estado da Arte**, 14 de maio de 2018. Disponível: <https://estadodaarte.estadao.com.br/verdade/> Acesso em: 10 maio 2020

NUNES, Ruy. **A ideia da verdade e a educação**. 1.ed. São Paulo: Kírión, 1978.

ORWELL, George. **O que é fascismo? E outros ensaios**. Reino Unido: Companhia das Letras, 2017.

WESTON, Anthony. Relativismo. **Crítica na Rede**, 3 abr. 2004. Disponível: <https://criticanarede.com/relativismo.html> Acesso em: 20 maio 2020





**CRENÇA CRISTÃ GARANTIDA:  
UMA ANÁLISE DA CRÍTICA DE  
PLANTINGA À OBJEÇÃO DA  
CRENÇA CRISTÃ DE FREUD**

**GUARANTEED CHRISTIAN BELIEF: AN  
ANALYSIS OF THE PLANTINGA CRITICISM TO  
FREUD'S CHRISTIAN BELIEF OBJECTION**

**Bruno Ribeiro Nascimento<sup>48</sup>**

**Gabriela Medeiros Marinho<sup>49</sup>**

**Jorhanna Isabelle Araújo de Brito Gomes<sup>50</sup>**

<sup>48</sup> Doutorando em Filosofia pela UFRN. Mestre em Comunicação e Culturas Midiáticas pela UFPB. Graduado em Comunicação Social, habilitação em Rádio e TV e em Letras Português, pela mesma Universidade. Graduando em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília. É pesquisador do grupo de estudo da UFPB da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência (ABC<sup>2</sup>) e membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR). Professor da Faculdade Internacional Cidade Viva. E-mail: rn.brunno@gmail.com

<sup>49</sup> Graduanda em Pedagogia pela UFPB. Graduanda em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. E-mail: gabrielamedeirosmarinho@hotmail.com

<sup>50</sup> Graduanda em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. Graduanda em Biomedicina pela UFPB. E-mail: jorhannaisabelle@gmail.com

## RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a *objeção de jure* formulada por Sigmund Freud (1856-1939) que alega que a crença teísta é irracional. Faremos isso através de uma comparação entre a proposta de Freud e a do filósofo americano Alvin Plantinga, que utiliza o conceito de *garantia* como a qualidade ou quantidade que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira. Para Plantinga, uma crença é garantida quando é formada por faculdades cognitivas agindo em pleno funcionamento. Dessa forma, Plantinga elabora o modelo Aquino e Calvino que postula o *sensus divinitatis* como uma faculdade cognitiva que dá garantia a crença cristã. Por outro lado, Freud afirma que a crença em Deus resulta de uma disfunção cognitiva. Utilizamos do método bibliográfico, com uma abordagem dedutiva ao, sendo o objetivo de caráter exploratório. Concluímos que Freud alega que a crença teísta é irracional ao pressupor uma *objeção de facto*, isto é, ao partir do pressuposto que Deus não existe, quanto Plantinga mostra porque a alegação de Freud é injustificada.

## PALAVRAS-CHAVE

*Freud. Plantinga. Objeção. Garantia. Sensus Divinitatis.*

## ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the de jure objection formulated by Sigmund Freud (1856-1939) who claims that theistic belief is irrational. We will do this through a comparison between Freud's proposal and that of the American philosopher Alvin Plantinga, who uses the concept of guarantee as the quality or quantity that distinguishes knowledge from mere true belief. For Plantinga, a belief is guaranteed when it is formed by cognitive faculties acting in full operation. In this way, Plantinga elaborates the Aquino and Calvin model that postulates the *sensus divinitatis* as a cognitive faculty that guarantees Christian belief. On the other hand, Freud claims that belief in God results from cognitive dysfunction. We use the bibliographic method, with a deductive approach to, being the objective of exploratory character. We conclude that Freud claims that theistic belief is irrational in

assuming a de facto objection, that is, in assuming that God does not exist, as Plantinga shows because Freud's claim is unjustified.

## KEYWORDS

*Freud. Plantinga. Objection. Warranty. Sensus divinitatis.*

## 1. INTRODUÇÃO

A crença de que Deus existe foi assumida em praticamente todas as culturas ao longo da história humana e a questão de saber se a crença em Deus é racional é um tema importante na filosofia desde seu surgimento. Quando falamos da crença na existência de Deus o que temos em mente é a crença tal como entendido pela tradição ocidental clássica e que é comum as três principais religiões monoteístas do mundo (cristianismo, islamismo e judaísmo); para esta concepção, em primeiro lugar, há uma pessoa que é Deus. Deus é um ser pessoal, incorpóreo, livre, eterno, onipotente, onisciente, moralmente perfeito, totalmente amoroso, criador e mantenedor do universo e objeto adequado da obediência e da adoração humana.

Uma das principais críticas feitas ao teísmo, sobretudo a partir do Iluminismo, é que ele é falso. Há também, contudo, os que não obrigatoriamente o consideram falso, mas contraditória, ingênua ou cognitivamente abaixo do “padrão”. Diante dessa problemática, buscaremos desenvolver esse artigo através do método bibliográfico, com uma pesquisa de abordagem dedutiva ao analisar e compreender conceitos básicos da racionalidade da crença teísta a partir da objeção *de jure* formulada por Freud, que alega a irracionalidade da fé; além disso, apresentaremos o contra-argumento articulado por Plantinga defendendo um modelo que mostraria como a crença teísta poderia ser racional. Assim, iremos observar as premissas das arguições dos respectivos teóricos e suas concernentes implicações, tendo o objetivo de caráter exploratório.

De acordo com Sigmund Freud (1856-1939), a crença neste ser é irracional. Para isso, ele formulou o que chamaremos aqui de *objeção de jure*, que alega a irracionalidade da crença teísta como um tipo de medida paliativa e uma remodelação da realidade para suprir as necessidades de um mundo caótico. Para analisar a objeção de Freud, iremos fazer uma comparação entre a proposta

de Freud e a do filósofo americano Alvin Plantinga, que utiliza o conceito de *garantia* como a qualidade ou quantidade que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira. Para Plantinga, uma crença é garantida quando é formada por faculdades cognitivas agindo em pleno funcionamento. Dessa forma, foi elaborado o modelo Aquino e Calvino que pressupõe o *sensus divinitatis* como faculdade cognitiva. Por outro lado, Freud afirma que a crença em Deus resulta de uma disfunção cognitiva, porém o modelo Aquino e Calvino avaliam a falta da crença em Deus como resultante de uma disfunção no *sensus divinitatis*.

O presente artigo está dividido em três tópicos, onde primeiro vamos explicar o que é uma objeção de jure; segundo, qual o defeito da crença teísta de acordo com Freud e, por fim, a resposta que Plantinga fornece a objeção de Freud.

## **2. OBJEÇÕES A UMA CRENÇA TEÍSTA**

### **2.1 TIPOS DE OBJEÇÕES**

Uma crença pode ter dois tipos de defeitos. Um primeiro é que ela pode ser falsa. A objeção *de facto* se refere à falsidade de uma crença, isto é, afirma que a crença em questão não corresponde à realidade. No caso da crença teísta, a *objeção de facto* afirma que o defeito do teísmo é que há razões que demonstram que Deus não existe, tal como na situação exemplificada por Plantinga (2016, p. 45): “Por exemplo, há o considerável ‘problema do mal’: trata da afirmação de que há uma contradição entre os fatos do sofrimento e do mal, por um lado, e por outro, a ideia da existência de uma pessoa como Deus – onipotente, onisciente e perfeitamente boa.”. Nesse sentido, a crítica a crença teísta nesses casos é que ela é considerada falsa; é como se tais argumentos mostrassem que Deus não existe. Mais especificamente, o problema do mal ou o problema de uma possível contradição entre os atributos de Deus demonstraria que, dado tais fatos, Deus não existe.

A objeção *de jure*, por outro lado, não se refere à falsidade de uma crença, mas alega que a mesma é imprópria, injustificada, imoral, ou deficiente de algum outro modo, e dessa forma, a pessoa que abraça tal crença estará sendo irracional. Ou seja, o

que se afirma é que o defeito da crença em questão está em algo que não a sua falsidade, mas em algum outro tipo de vício. Sobre esta segunda objeção, Plantinga (2016, p. 46) traz o exemplo da “crença na existência de um número par de estrelas; talvez ela seja verdadeira, talvez seja falsa, mas não é a crença de uma pessoa racional”. Nesse sentido, o número de estrelas para nós é inescrutável, isto é, nós simplesmente não sabemos de qualquer razão para sustentar tal crença. Por isso, não é o tipo de crença que uma pessoa racional deva sustentar, pois esse é o tipo de crença que requer alguma evidência para ser aceita e nós não temos nenhuma evidência para tomar uma posição. Assim, a *objeção de jure* procura minar a razoabilidade da crença teísta, independentemente de sua veracidade. Ela procura responder à pergunta: há boas razões para sustentar tal crença?

A objeção *de jure* à crença teísta vêm de vários tipos: pode se relacionar a aspectos como o fato do pluralismo religioso, que revelaria uma irrazoabilidade em adotar algum tipo de teísmo; pode se referir a ideia de que o teísmo não possui plausibilidade frente ao surgimento da ciência moderna; a noção de que algum credo específico, como o credo cristão, é intelectualmente arrogante, pois quem não segue seus escritos está em uma situação epistêmica inferior ao crente; e a generalizada crença de que a fé cristã, para ser justificada, requer evidências e argumentos.

Dessa forma, a objeção *de jure* é uma afirmação sobre o crente e suas crenças, enquanto a objeção *de facto* é uma afirmação sobre o próprio Deus.

## 2.2 OBJEÇÕES APLICADAS

Dentro dos debates do campo da epistemologia, precisamos compreender as condições necessárias para o saber, isto é, o que é conhecimento, como alguém o obtém, se podemos confiar nele, entre outros. E tal debate é de suma importância aqui, pois estamos lidando com Freud, considerado um dos mestres da suspeita. O presente trabalho irá tratar de uma importante objeção *de jure*, tal como defendida por Freud, que foi resumida por Plantinga da seguinte forma:

De acordo com uma versão importante dessa objeção, essa crença resulta da realização de um desejo inconsciente ou de um pensamento positivo. Assim, de acordo com Sigmund Freud (1856-1939), nós, seres humanos insignificantes, habitamos este mundo frio e cruel, e só podemos tornar a vida suportável projetando nos céus um pai que realmente se preocupa conosco (e muito mais poderoso que os pais humanos). No entanto, essa crença é irracional. (PLANTINGA, 2016, p. 48)

A objeção de Freud está intimamente relacionada com a questão da *garantia* da crença. Por garantia entende-se a quantidade ou qualidade daquilo que distingue a mera crença verdadeira do conhecimento.

No ocidente temos como principal definição de conhecimento a concepção tripartida composta por: crença, verdade e justificação, sendo eles respectivamente: crença o estado mental de representação; a verdade como uma correspondência entre crença e a realidade; e a justificação como uma explicação racional que justifique a crença verdadeira. No entanto, com o tempo, demonstrou-se que essa definição é falha, de acordo com o filósofo Edmund Gettier, pois é possível uma crença ter essas características, mas a justificação ser dada por um acaso que, por meio de uma coincidência, levou à ilusão da obtenção de uma crença verdadeira justificada, o que descaracterizaria o conhecimento.

Existem várias teorias que procuram mostrar como uma crença pode obter garantia. Para Plantinga, a melhor teoria da garantia é a da função apropriada, desenvolvida pelo próprio Plantinga: uma crença só conta com garantia se for produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, funcionando da forma como deveriam funcionar, sem estarem sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento quando produzem a crença. Ou seja, uma crença só pode ser considerada racional em dadas circunstâncias se uma pessoa com faculdades cognitivas em pleno funcionamento (não sujeitas a disfunções ou mal funcionamento).

No entanto, Plantinga lembra que tal aspecto é necessário para a garantia, mas ainda não é suficiente: em segundo lugar, as faculdades precisam estar num ambiente cognitivo apropriado para as faculdades em questão. Contudo, esses dois critérios, mesmo sendo necessários para a garantia, ainda não são suficientes: em terceiro lugar, o propósito de tais faculdades é a produção de crença verdadeira; por fim, é preciso que seja o plano de design de tais faculdades seja bom, ou seja, que ele vise a verdade e que a probabilidade desse equipamento cognitivo produzir crenças verdadeiras (ou próxima da verdade) seja alta.

No nosso caso, como vimos, além de precisar estar com o equipamento cognitivo em bom funcionamento, é preciso também que o mecanismo de formação de crença em questão vise a formação da crença verdadeira, pois é possível um bom aparato cognitivo formar crenças com alguma outra propriedade ou virtude, como por exemplo o bem-estar psicológico. É nesse sentido que Freud constrói sua objeção, afirmando que as crenças religiosas “proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos” (FREUD, 1927, p. 39).

### **3. GARANTIA APLICADA AO PROBLEMA TEÍSTA**

Toda argumentação aqui exposta tem como base um conjunto de premissas, tendo sido elas discutidas anteriormente no campo da epistemologia; neste momento, vamos nos deter as sentenças da lógica argumentativa e a aplicação de suas proposições no âmbito da teologia, identificando como cada teórico desenvolve as respectivas conclusões. Inicialmente apresentando a proposta de Sigmund Freud (1856-1939) contra a crença teísta e posteriormente a objeção de Plantinga (2016) em favor da crença em deus.

### 3.1 OBJEÇÃO À CRENÇA CRISTÃ DE FREUD

Sigmund Freud (1856-1939), propõe uma objeção *de jure* à crença em Deus. De acordo com ele, a religião é um sistema ilusório de doutrinas e promessas que explicam os enigmas deste mundo com ‘perfeição invejável’, e garantem que um ser providencial compensará, numa existência futura, quaisquer frustrações que uma pessoa tenha experimentado na vida presente. Freud articula que um homem comum só pode imaginar esse ser providencial sob a figura de um pai, sendo esse pai ilimitadamente engrandecido, pois somente um ser desse tipo poderia suprir os anseios dos homens (FREUD, 1930). Tal pensamento é impactante ao ponto de provocar em Freud reações dolorosas ao ver na humanidade a persistência do sentimento religioso, de forma que ele declara:

Tudo é tão patentemente infantil, tão estranho à realidade, que, para qualquer pessoa que manifeste uma atitude amistosa em relação à humanidade, é penoso pensar que a grande maioria dos mortais nunca será capaz de superar essa visão da vida. (FREUD, 1930, p. 82)

À vista disso, imersos em uma realidade árdua e dotada de muitos sofrimentos e decepções, a religião tenta proporcionar ao ser humano capacidade para suportar a existência, mas não passa de uma medida paliativa e um remodelamento delirante da realidade. É nesse sentido que Freud afirma que “as religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa” (1930, p. 89). Dessa forma, ao tentar trazer redenção, felicidade e sentido à vida, a religião restringe o jogo de escolha e adaptação, pois impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a satisfação plena e proteção contra o sofrimento, pois para Freud

Existem, como dissemos, muitos caminhos que *podem* levar à felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com toda segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa. Se, finalmente, o crente se vê obrigado a falar dos ‘desígnios inescrutáveis’ de Deus, está admitindo que tudo que lhe sobrou, como último consolo e fonte de prazer possíveis



em seu sofrimento, foi uma submissão incondicional. (FREUD, 1930 p. 92)

Portanto de Freud, a crença teísta provém de um pensamento ilusório, cuja finalidade não é a produção de uma crença verdadeira, mas uma forma de sobreviver em um mundo obscuro, segundo o pensamento e cruel. Ela então, não satisfaz a terceira pressuposição relacionada à garantia, e não pode ser considerada uma crença verdadeira.

### **3.2 CRÍTICA DE PLANTINGA À OBJEÇÃO DA CRENÇA CRISTÃ DE FREUD**

Como resposta ao argumento de Freud, Plantinga (2016) coloca em prática o conceito de garantia a partir do que ele formulou como o Modelo Aquino e Calvino (Modelo A/C). Na filosofia, um modelo é um estado de coisas possível em que visa demonstrar como algo poderia ser se uma dada proposição fosse verdadeira. Nesse caso, Plantinga constrói um modelo que visa demonstrar que, dado que a crença em Deus é verdadeira, como seria sua plausibilidade. Seguindo a tradição de Calvino, Plantinga afirma que existe dentro da mente humana uma consciência da divindade, um instinto natural que aponta para Deus, um *sensus divinitatis*. Assim, o Modelo A/C se configura na percepção do *sensus divinitatis* como uma das faculdades cognitivas intrínsecas à natureza do homem. Essa faculdade permite aos seres humanos terem consciência da presença e das propriedades de Deus e é básica em um sentido adequado ao conhecimento – como o são básicas as crenças geradas pela “percepção” e pela “memória”. Calvino considerava que a crença em Deus era natural, inerente à mente humana, formando em nós o sentimento da divindade. A partir daí, Plantinga afirma que:

Presumirei que Calvino sugere a existência de um tipo de faculdade (como a visão ou a audição) ou um mecanismo cognitivo — chamado por ele *sensus divinitatis* (ou senso da divindade) — que produz em nós crenças a respeito de Deus em ampla variedade de circunstâncias. Essas circunstâncias disparam a disposição de formar as crenças em questão; dão ocasião ao

surgimento dessas crenças. Sob essas circunstâncias, desenvolvemos ou formamos crenças teístas. Mais exatamente, as crenças são formadas em nós nessas circunstâncias; no caso típico, não escolhemos tê-las de modo consciente. Em vez disso, nós as percebemos, como notamos ter crenças perceptivas e mnêmicas. (Você não decide e não pode decidir ter essa crença, adquirindo-a então por esse meio.) Essas passagens sugerem que a consciência de Deus é natural, disseminada, e não é fácil de esquecer, ignorar ou destruir. Setenta anos de esforços marxistas determinados, mas fracassados, de erradicar o cristianismo da antiga União Soviética tendem a confirmar isso. (PLANTINGA, 2016, p.83,84)

Destarte, seria o conhecimento de Deus uma competência natural. No entanto, se faz necessária uma maturidade mínima para que se comece a lidar efetivamente com tal propriedade da consciência humana, de forma que existem circunstâncias que estimulam a crença, como a contemplação da natureza e a consciência da desaprovação divina; a percepção do perdão divino e o arrependimento. Assim, para Plantinga, a crença “Deus existe” colocada como algo natural não é algo arbitrário ou gratuito. Haveria condições e circunstâncias que evocam a crença em Deus.

Da perspectiva de Freud, a crença em Deus é irracional e resulta de uma disfunção cognitiva; entretanto, segundo o Modelo Aquino e Calvino exposto, é a falta da crença em Deus que resulta de uma disfunção no *sensus divinitatis*. A objeção de Freud se baseia na ideia de que a crença em Deus é resultante da realização de um desejo humano e, portanto, não possui garantia. Entretanto, “mesmo que se estabelecesse que a realização do desejo é a fonte da crença teísta, isso não seria suficiente para estabelecer a ausência de garantia dessa crença” (PLANTINGA, 2016, p. 97). Plantinga aponta tal argumento, ao demonstrar que talvez Deus tenha nos projetado para conhecer sua presença e amor por meio de um forte desejo que Ele mesmo tenha criado em nós, e que conduz à crença de que Ele realmente se faz presente.

Deste modo, Plantinga (2016) conclui que Freud, para a construção de sua objeção, presume a inexistência divina e a falsidade da crença teísta, e isto sem argumentos, e lança a explicação desse fenômeno como uma crença equivocada por meio da realização do desejo. Logo, a objeção de Freud depende, sobretudo, de um pressuposto ateísta, e não deverá ter qualquer força para alguém que não compartilha desse pressuposto.

Alguém pode pensar que Plantinga também pressupõe a verdade da crença teísta. Contudo, há uma diferença aqui: enquanto Freud parte do pressuposto que sua ideia é verdadeira, Plantinga não visa provar que o Modelo A/C é verdadeiro, mas apenas mostrar que ele é plausível. Ou seja, Plantinga quer mostrar que, dado tudo que sabemos, pode ser verdade o que é apontado pelo Modelo A/C. Essa conclusão é mais modesta e se mostra aceitável, diferentemente de Freud que procura mostrar que a crença teísta é irracional, mas pressupondo sua falsidade. Como afirma o próprio Plantinga:

Obviamente, a disputa aqui é ultimamente ontológica, ou teológica, ou metafísica. Aqui vemos as raízes religiosas e ontológicas de discussões epistemológicas sobre a realidade. O que você crê ser racional depende de sua posição metafísica e religiosa. Depende de sua antropologia filosófica. Sua visão sobre que tipo de criatura é um ser humano vai determinar, no todo ou em parte, suas visões sobre o que é racional ou irracional para os seres humanos crerem; essa visão vai determinar o que você acha ser natural ou normal ou saudável em relação à crença. A disputa sobre quem é racional e quem é irracional não pode ser resolvida com considerações epistemológicas; não é uma disputa fundamentalmente epistemológica, mas ontológica ou teológica (PLANTINGA, s/d, p. 4).

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Conforme buscamos abordar as premissas da lógica argumentativa, podemos nos voltar para a compreensão dos

conceitos de objeção *de facto* e objeção *de jure*, percebermos a natureza da argumentação, dessa forma lidar com a objeção de Freud, a qual Plantinga critica, de maneira direta e legítima.

Diante das arguições até aqui levantadas esclarecemos que a problemática desenvolve-se para além do âmbito epistemológico, mas também se trata de uma questão religiosa, pois a objeção *de jure* articulada por Freud julga quanto a racionalidade do conhecimento tendo como diretriz para tal análise toda sua compreensão da realidade, natureza humana, seus pressupostos, ao passo que Plantinga, por sua vez, o critica nesse aspecto e demonstra a ineficácia de seu argumento contra a fé teísta.

Por outro lado, Plantinga articula seu argumento em favor da crença teísta com base na garantia do conhecimento e esse conceito aplicado no modelo A/C, assim ele propõe a plausibilidade da crença, sua possibilidade de ser verdadeira, sendo também racional, entretanto sem incorrer no erro de já tê-la como pressuposto necessário para formação do argumento.

Logo, o objetivo anteriormente estabelecido foi alcançado, visto que analisamos e compreendemos as premissas dos argumentos de Plantinga e Freud referentes à crença teísta, como também suas implicações. O estudo dessa temática é de extrema importância para os debates teológicos, visto que proporciona um maior entendimento do fundamento da crítica de Freud ao cristianismo, bem como uma maior preparação frente à tal crítica.

## REFERÊNCIAS

PLANTINGA, Alvin. **Conhecimento e crença cristã**. 1.ed. Brasília, DF: Academia Monergista, 2016.

PLANTINGA, Alvin. Teísmo, Ateísmo e Racionalidade. In: Série “**Diálogo & Antítese**: textos fundamentais em religião e ciências humanas”. ABC2-H. Disponível em: <https://www.cristaosnaciencia.org.br/dialogo-antitese-abc2-h-lanca-serie-de-textos-em-humanidades/>. Acesso: 10 jul. 2019.

RIBEIRO, Bruno. Precisamos de evidências para acreditar racionalmente em Deus? Uma comparação entre Alvin Plantinga e Norman Geisler. **Summae Sapientiae**. João Pessoa, n. 2, p. 294-321, 2019.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão (1927)**: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Edição *standart* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização (1930)**: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Volume XXI. Edição *standart* brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996



**ENGRENAGEM MISSIONAL:  
EIXOS ESTRATÉGICOS PARA A  
RELEVÂNCIA DA IGREJA**

*MISSIONAL GEAR: STRATEGIC AXIS FOR  
THE RELEVANCE OF THE CHURCH*

*Higor Rodrigues Leal<sup>51</sup>*

---

<sup>51</sup>Especialista em Planejamento e Gestão Pública pela Universidade Estadual da Paraíba. Graduado em Ciências Contábeis pela Universidade Federal da Paraíba. Graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana. Técnico judiciário - Tribunal de Justiça do Estado da Paraíba. Professor de Fundamentos de Administração, no MBA em Direito e Gestão Eclesiástica na FABAD/SP. E-mail: higorleal@gmail.com

## **RESUMO**

Na medida em que a igreja existe para pregar o evangelho e ser agência do Reino de Deus na terra, os valores e princípios do Reino precisam brotar no seio da igreja para abençoar as comunidades locais, de modo a sinalizar uma pátria celestial vindoura onde justiça e equidade emanam do trono de Deus sobre os seus filhos e filhas. Por isso, a igreja não pode caminhar de qualquer forma. Pensar e encarar a igreja como uma organização que precisa de planejamento e controle, não retira o caráter espiritual dela, antes a solidifica e impulsiona a atuar de forma segura e coordenada no alcance de sua missão. O apóstolo Paulo procurava estabelecer nas igrejas plantadas uma identidade apostólica doutrinária, sustentada sob o senhorio de Cristo, o cabeça da Igreja. Apesar da simplicidade orgânica, as igrejas fundadas pelo apóstolo não eram desorganizadas. Sua organização era essencial e submissa à revelação de Deus, com forte identidade e uma poderosa consciência de ser o novo “povo de Deus”, com o objetivo de glorificar ao Pai e alcançar o mundo.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Igreja. Missão. Organização. Estratégia.*

## **ABSTRACT**

As the church exists to preach the gospel and be an agency of the Kingdom of God on earth, Kingdom values and principles need to spring up within the church to bless local communities in order to signal a coming heavenly homeland where justice and equity emanate from the throne of God over his sons and daughters. Therefore, the church cannot walk in any way. Thinking and facing the church as an organization that needs planning and control, does not take away its spiritual character, rather it solidifies it and drives it to act in a safe and coordinated manner in achieving its mission. The apostle Paul sought to establish in the planted churches a doctrinal apostolic identity, sustained under the lordship of Christ, the head of the Church. Despite the organic simplicity, the churches founded by the apostle were not disorganized. His organization was essential and subject to the revelation of God, with a strong identity and a powerful awareness

of being the new “people of God”, with the aim of glorifying the Father and reaching the world.

## **KEYWORDS**

*Church. Mission. Organization. Strategy.*

## **1. INTRODUÇÃO**

A igreja é uma das instituições mais antigas do mundo. Há cerca de 2000 anos, Jesus Cristo e os apóstolos fundamentaram a sua doutrina. Porém, ao longo do percurso histórico, a igreja foi sofrendo influência de fatores culturais, ideológicos e de interesses alheios ao evangelho, que contribuíram para que ela se distanciasse do objetivo proposto. O fato é que estamos no século XXI e a igreja precisa retornar constantemente ao foco estabelecido por Deus de propagar o evangelho e ser relevante para o mundo pós-moderno, com todas as suas peculiaridades e problemas graves.

Dessa forma, atualmente, muitas igrejas têm se assemelhado a clubes, onde as pessoas se reúnem semanalmente, mas não fazem diferença nas comunidades onde estão inseridas e acabam por não fazer nenhuma falta para as pessoas que a rodeiam. Diante disso, as questões que suscitam o interesse por essa temática são: Como a igreja deve atuar para fazer sentido e ser relevante no mundo atual? A igreja deve se modernizar ou permanecer como sempre foi? O seu discurso deve mudar pelo fato de vivermos numa época completamente diferente de 2000 anos atrás?

Na tentativa de responder a esses questionamentos, este artigo tem por objetivos apresentar e discutir os três eixos estratégicos – transformacional, organizacional e doutrinário – sobre os quais a igreja deve se solidificar para que tenhamos comunidades de servos e servas fiéis e que fazem diferença em seus contextos para o bem do próximo e, sobretudo, para a glória de Deus.

Assim, pretendemos neste artigo refletir biblicamente acerca da necessidade de as igrejas locais serem relevantes em seus contextos, a partir de eixos estratégicos sobre os quais cada comunidade deve desenvolver sua vida eclesial, tendo por



base conceitos específicos sobre a igreja da teologia paulina para subsidiar a reflexão e pavimentar a estrada sobre a qual a noiva de Cristo deve pautar a sua existência, de forma a ser parte fiel da missão de Deus.

Portanto, este trabalho se subdividirá em três seções. Na primeira seção, trataremos do eixo transformacional, expondo os erros mais comuns das igrejas no aspecto de envolvimento com as suas respectivas localidades, bem como explorando o conceito de igreja transformacional. Na segunda seção, iremos abordar o eixo organizacional, mostrando a importância de a igreja ser encarada como uma organização que precisa ser gerida como tal, para que atinja a sua missão de forma plena. Por fim, exploraremos o eixo doutrinário, mostrando os principais aspectos da teologia paulina acerca da igreja como comunidade local dos salvos em Jesus Cristo.

## **2. EIXO TRANSFORMACIONAL**

É comum encontrarmos igrejas que são acometidas de dois erros igualmente graves: aquelas que se arvoram em ser a detentora da verdade de Deus, porém se fecham e vivem em um mundo paralelo, indiferente aos seus contextos, e aquelas que se transformam em organizações comunitárias, onde se preocupam com questões sociais e vivem sem uma doutrina sólida e fiel às Escrituras. Tal entendimento é referendado por Stetzer e Queiroz (2017) ao preceituarem que:

A igreja de Jesus é chamada de coluna e alicerce da verdade (cf. 1Tm 3.15), mas também de sal da terra e luz do mundo (cf. Mt 5.13-14), entre outras lindas metáforas. Porém, ser coluna e alicerce da verdade sem ser sal da terra e luz do mundo fará de uma igreja apenas a guardiã de uma ortodoxia encastelada, insensível e paralisante, sem vida, sem brilho e sem promover transformações reais na vida de seus membros ou em seu campo missionário. Por outro lado, uma igreja amorosa, socialmente engajada e relevante em seus contextos, mas que esqueceu a sua doutrina bíblica e rendeu-se ao relativismo ético, não passa

de uma ONG do bem, pois será até capaz de promover melhoras na educação, na justiça social, na defesa do meio ambiente e em tantas outras esferas da vida humana, mas não conseguirá contribuir para solucionar a mais catastrófica condição da humanidade, que é seu afastamento do Criador em razão do pecado. (STETZER; QUEIROZ, 2017, p. 19)

Isto posto, podemos entender que a igreja de Cristo deve interferir ativamente em seus contextos, sendo zelosa para com as verdades bíblicas, culminando com o alcance pleno de sua missão.

Torres (2013), ao analisar as principais características do pensamento do grande teólogo John Stott, no tocante à missão da igreja, afirma que este trouxe uma visão equilibrada e bíblica, ao rejeitar os extremos – reduzir a missão da igreja ao evangelismo e transformar a missão em ação social. Como servos, a missão da igreja deve envolver tanto palavras quanto obras, tanto atividade social quanto evangelística, preocupando-se com a doença e fome da alma e do corpo. Dessa forma, evangelismo e ação social são parceiros, complementares, mas independentes.

Ao longo da história da igreja, percebemos momentos de grande crescimento. Entre eles, está o período que vai da igreja primitiva até Constantino, ou seja, até meados do ano 300 d.C. Baseado em Romanos 13.1-7, Carriker (2005) defende, em última análise, que não foi Constantino a razão do crescimento da igreja, que culminou no reconhecimento do cristianismo como religião oficial. Pelo contrário, foi o crescimento e o impacto do testemunho social da igreja que impôs o seu reconhecimento por parte de Constantino, conforme afirma o autor baseado em dados históricos que demonstram a importância da atuação da igreja na transformação do Império Romano até meados de 300 d.C.

Ao contrário do usual, que ignora o contexto em que se encontram os destinatários da epístola, Carriker (2005) sugere que a exortação de Romanos 13.1-7 participa de uma perspectiva contextual subjacente de transformação social, tanto pela participação da igreja nas estruturas da sociedade quanto pela subversão dos valores sociais de privilégio e status. O apóstolo Paulo traz como pressuposto o fato de que Deus, em Cristo, estava criando uma nova humanidade, fazendo com que Paulo, como judeu, entendesse isso como uma composição entre judeus e

gentios. Sendo isso propósito de Deus, anunciado por Isaías e se cumprindo no ministério da igreja, a incumbência do povo de Deus implica que a unidade entre judeus e gentios caracterize seu comportamento interno e externo, tendo em mente que uma comunidade cristã unida e estável seria uma base bem melhor para alcançar os povos do que uma igreja conflituosa e dividida entre si.

Romanos 13.1-7, portanto, é uma exortação que objetiva estimular os cristãos a participarem do mundo, guiando a igreja em um processo de transformação social que depende de envolvimento missionário, entusiasmado e engajado nas estruturas da sociedade romana. Nesse período, conforme o estudo de Carriker (2005), os dados do crescimento da igreja alcançaram uma média de 40% por década, concentrando seus picos de crescimento justamente em situação de duas graves epidemias (varíola e rubéola), ocasiões em que a atuação sacrificial e missionária da igreja foi fundamental para a disseminação dos valores cristãos.

Nessa perspectiva, o caráter transformacional deve ser marca da igreja de Cristo. Stetzer e Queiroz (2017) ensinam que uma igreja transformacional não é simplesmente uma igreja boa ou uma igreja que faz coisas boas. Também não é uma igreja que oferece boas programações, pregações e louvor excelentes aos seus membros. Uma igreja transformacional dedica-se, intencionalmente, na capacidade do evangelho de mudar pessoas e comunidades. Esse tipo de igreja vê resultados apropriados para o seu contexto e detém os valores corretos que apoiam a missão transformadora, pois enxergou que a transformação é muito mais do que uma estratégia eclesialística coerente. Portanto, segundo os autores, igreja transformacional não é só um grupo de pessoas que acreditam que o cristianismo seja a escolha correta e que ele oferece uma maneira melhor de viver, mas é a comunidade da aliança que se apegava ao firme fundamento de que Deus vai mudar radicalmente vidas e comunidades inteiras pela força do seu poder que opera nela e através dela.

Nesse sentido, Keller (2014), partindo de reflexões sobre a necessidade de os cristãos serem comprometidos com o bem estar de suas localidades, ensina que os cristãos devem trabalhar pela paz, segurança, justiça e prosperidade de seus vizinhos, amando-os em palavras e obras, quer creiam, quer não creiam nas mesmas coisas que nós. Em Jeremias 29.7, Deus chama os judeus

não só a viver na cidade, mas a amá-la e a trabalhar por seu *shalom* – seu abundante desenvolvimento econômico, social e espiritual. Na verdade, os crentes são cidadãos da cidade celestial de Deus, mas esses cidadãos são sempre os melhores cidadãos possíveis de sua cidade terrena. Caminham nos passos daquele que entregou a vida por seus adversários.

Dessa forma, uma igreja alheia ao seu contexto significa, antes de tudo, uma igreja que não compreendeu um aspecto visceral da sua missão – ser uma comunidade viva, que existe para, intencionalmente, abençoar suas localidades, fazendo brotar frutos da justiça do reino de Deus ao seu redor.

### **3. EIXO ORGANIZACIONAL**

A esfera evangélica carece de um planejamento eficaz. Temos visto, ao longo dos anos, a criação de uma ideia, no meio evangélico, de que qualquer planejamento e organização maior, no tocante ao Reino de Deus, seria uma camisa de força inadequada ao caráter espiritual da igreja. Por sua vez, o medo justificado de cair em uma frieza resultou numa espécie de vale tudo espiritual, onde qualquer ação, ornamentada por superficial fundamentação bíblica, é admissível na vida da igreja, até mesmo em sua missão. Nessa perspectiva:

Já nos avisa a escritura sagrada que os descrentes são, de muitas maneiras, mais sagazes e sábios que os crentes. Temos observado as organizações “seculares” se concentrarem no planejamento e na organização enquanto nós, no campo evangélico, abrimos mão de toda esta capacidade que nos foi dada por Deus. Uma empresa raramente realiza uma reunião sem antes existir um planejamento sobre os objetivos, a duração e os meios de demonstração, enquanto que em nossas igrejas achamos que essas coisas necessitam apenas de um planejamento mínimo. Uma organização secular quase nunca embarca em uma atividade ou programa sem antes avaliar todos os ângulos, sem colocar responsáveis definidos com delegação de poderes claramente

delimitada e com algum tipo de acompanhamento da própria execução. (PORTELA NETO, 1996, p. 2)

Os líderes costumam esquecer que a igreja é uma organização e, como tal, precisa ser gerida de forma correta para que cumpra a sua missão de forma plena. Sob o medo de comprometer a espiritualidade da igreja, ignoramos o seu caráter organizacional, comprometendo a participação na missão que Deus está realizando no mundo.

Lima (2014) nos remete ao trabalho realizado por Tito ao receber a recomendação do apóstolo Paulo para que permanecesse em Creta durante um certo tempo para organizar o trabalho plantado, conforme Tito 1.5. Nessa perspectiva, Schreiner (2015) ensina que as igrejas paulinas foram carismáticas, mas também foram estruturadas. Carisma e estrutura não são mutuamente excludentes, de forma que a dependência do Espírito não exclui a organização.

De acordo com Portela Neto (1996), a escritura nos mostra pelo menos dois aspectos acerca do planejamento. O primeiro deles é que planejamento e organização possuem base bíblica. O próprio Deus planejou e executou o seu plano (Isaías 46.9-11); o homem deve procurar estabelecer metas e visualizar as suas ações antes destas ocorrerem (Provérbios 13.19; 16.9); Moisés experimentou a sobrecarga da desorganização administrativa quando centralizou tudo em torno de si mesmo, tendo sido orientado por Deus mediante o conselho de Jetro (Êxodo 18.13-26). O segundo aspecto diz respeito ao fato de que qualquer planejamento tem que ser executado sob a conscientização da soberania de Deus sobre todas as coisas. Facilmente, podemos ser levados a uma interpretação equivocada de Tiago 4.13-16. Todavia, uma leitura atenta nos mostra que não é errado planejar, mas sim fazê-lo supondo que Deus esteja ausente do processo como um todo. Tendo a real consciência da nossa limitação e crendo que as coisas que planejamos ocorrerão de acordo com a vontade de Deus, nós podemos e devemos planejar nossas ações.

Porém, não se pode abrir mão das diretrizes bíblicas para se modernizar. A modernidade trouxe modelos de planejamento e organização voltadas para os resultados, ou seja, validando os métodos de acordo com o resultado obtido,

desconsiderando as convicções bíblicas a respeito das ações da igreja, sobretudo quanto à evangelização e o crescimento das comunidades locais. É preciso buscar o profissionalismo das ações administrativas da igreja, sem comprometer a sua fidelidade às escrituras sagradas. Tal medida nos levará a desenvolver comunidades cada vez mais fortes e incisivas no cumprimento da nossa missão.

#### **4. EIXO DOUTRINÁRIO**

Ao nos depararmos com os relatos neotestamentários acerca da igreja, somos levados a enxergar uma instituição simples, eficaz e completamente livre da burocracia, concentrada integralmente na prática dos pilares da fé: doutrina, comunhão, oração e crescimento (Atos 2.42-47). Em contraponto, podemos identificar dois modelos de igrejas que alcançam certo destaque em nossos dias: igrejas hiperorganizadas e igrejas “livres”. Na estrutura hiperorganizada, a igreja local acaba refém do modelo imposto pela igreja fundadora. Por sua vez, as chamadas igrejas “livres ou emergentes”, apesar de levantarem a bandeira da importância da identidade da igreja local, acabam por tratar a organização de maneira tão informal que resultam na perda de características básicas de uma igreja à luz do Novo Testamento (LIMA, 2014).

Ao nos remeter à teologia paulina, Lima (2014) lembra que o apóstolo Paulo, em suas cartas, desenvolve suas doutrinas para igrejas locais, ou seja, traz recomendações para situações específicas de cada comunidade. Todavia, Paulo não considera apenas o aspecto local, mas também o caráter universal da Igreja – povo de Deus, trazendo postulados gerais para a organização das igrejas locais. Tais orientações estão expostas, principalmente, no uso da metáfora do corpo na definição de igreja. O apóstolo evidencia a importância da divisão de funções para um bom andamento da igreja, de forma a fomentar o cumprimento de sua missão e glorificar a Deus, conforme podemos enxergar nas cartas aos coríntios e aos efésios.

A figura de Cristo é central na teologia de Paulo. Corroborando esse entendimento, Lima (2014) afirma que é somente em Cristo que a igreja, como corpo, encontra toda a sua capacidade para crescer e para desenvolver suas funções,

recebendo assim uma direção única para funcionar como entidade coordenada. A igreja deve crescer em Cristo, que por sua vez ajusta e consolida o corpo entre si, de modo que o corpo como um todo produz crescimento de si mesmo. Todavia, os instrumentos utilizados pelo cabeça – Cristo – para que o corpo cresça são os próprios membros do corpo, com destaque para as funções de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Efésios 4.11). Logo, a organização formal da igreja é vital para o seu crescimento, tanto no aspecto numérico quanto na coesão e unidade. O papel da liderança formal não está contra o princípio do senhorio de Cristo, antes o consolida e dá condições para que Jesus faça sua igreja crescer como corpo.

Ao refletir acerca da igreja como corpo, Schreiner (2015) evidencia o aspecto da unidade como sendo determinante na compreensão dessa metáfora. Dessa forma:

A diversidade do corpo é apontada e determinada por Deus. A diversidade da igreja não é contrária a sua vontade, e sim expressão dela. Por definição, um corpo consiste não de um, mas de vários membros. Se alguns membros da igreja são tentados a se exaltar achando que são superiores a outros, estão infelizmente enganados. As várias partes do corpo são necessárias para que ele funcione corretamente, pois Deus constituiu o corpo como um todo unificado. Essa unidade se manifesta no cuidado de um pelo outro, de modo que todos participem da alegria ou da dor dos outros. Desse modo, Paulo faz com que se lembrem que são corpo de Cristo e, portanto, membros uns dos outros. (SCHREINER, 2015, p. 308)

A compreensão da igreja como sendo um corpo é fundamental para um entendimento assertivo sobre a unidade e a coesão da comunidade local. Um corpo trabalha em prol de objetivos comuns e busca as melhores condições para potencializar as especificidades de cada membro. O objetivo de cada ação é glorificar a Deus e edificar uns aos outros, de forma que cada membro cresce em conformidade com o caráter do cabeça, Cristo.

Outro aspecto fundamental na teologia paulina a respeito da igreja, refere-se ao ensino inegociável das sagradas escrituras. Schreiner (2015) vai ressaltar que uma igreja firme e unida não será abalada a cada vento de doutrina. A unidade requerida da igreja a fortalece na verdade para enfrentar os ataques dos falsos ensinamentos. Tal unidade só será alcançada quando a igreja for fiel à verdade do evangelho. Assim, a unidade é requisito indispensável ao seu crescimento. Na teologia paulina, não há espaço para quem proclama a unidade, mas menospreza a verdade, nem para quem valoriza a verdade, mas negligencia a importância da unidade.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A crise de identidade enfrentada pela igreja nos faz voltar às bases estabelecidas por Cristo e sustentadas pelos apóstolos. Na medida em que a igreja existe para pregar o evangelho e ser agência do Reino de Deus na terra, os valores e princípios do Reino precisam brotar no seio da igreja para abençoar as comunidades locais, de modo a sinalizar uma pátria celestial vindoura onde justiça e equidade emanam do trono de Deus sobre os seus filhos e filhas. Por isso, a igreja não pode caminhar de qualquer forma. Pensar e encarar a igreja como uma organização que precisa de planejamento e controle, não retira o caráter espiritual dela, antes a solidifica e impulsiona a atuar de forma segura e coordenada no alcance de sua missão. O apóstolo Paulo procurava estabelecer nas igrejas plantadas uma identidade apostólica doutrinária, sustentada sob o senhorio de Cristo, o cabeça da Igreja. Apesar da simplicidade orgânica, as igrejas fundadas pelo apóstolo não eram desorganizadas. Sua organização era essencial e submissa à revelação de Deus, com forte identidade e uma poderosa consciência de ser o novo “povo de Deus”, com o objetivo de glorificar ao Pai e alcançar o mundo.

Esta pesquisa se reveste de elemento norteador para um ministério saudável, centrado no evangelho, que não fecha os olhos para a necessidade de coordenar esforços e atuar de forma intencional para abençoar contextos, bem como encarar a igreja como organização que necessita de planejamento e coordenação para executar as suas ações e projetos, sem esquecer de basear a comunidade local nas doutrinas apostólicas, com o intuito de glorificar a Deus e fazê-lo conhecido até os confins da terra.



## REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Almeida Revista e Atualizada (ARA) no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.
- CARRIKER, T. A missão social da igreja: desde Romanos 13.1-7 até Constantino. **Teologia e sociedade**. vol. 1, n. 2, p. 38-49, dez. 2005. Disponível em: [http://teologiaesociedade.org.br/assets/teosoc\\_02.pdf](http://teologiaesociedade.org.br/assets/teosoc_02.pdf) Acesso em: 29 maio 2020
- KELLER, T. **Igreja centrada**: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho. Tradução de Eulália P. Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- LIMA, L. A. Identidade e organização da igreja na teologia de Paulo. **Fides Reformata**. vol. 19, n. 1, p. 123-133, jul. 2014. Disponível em: [http://cpaj.mackenzie.br/fidesreformata/arquivos/edicao\\_35/artigos/257.pdf](http://cpaj.mackenzie.br/fidesreformata/arquivos/edicao_35/artigos/257.pdf) Acesso em: maio 2020
- PORTELA NETO, F. S. Planejando os rumos da igreja: pontos positivos e crítica de posições contemporâneas. **Fides Reformata**. vol. 1, n. 2, p. 45-62, dez. 1996. Disponível em: [http://www.mackenzie.br/CPAJ/revista/VOLUME\\_1\\_\\_1996\\_\\_2/planejando.pdf](http://www.mackenzie.br/CPAJ/revista/VOLUME_1__1996__2/planejando.pdf) Acesso em: 20 maio 2020
- SCHREINER, T. R. **Teologia de Paulo**: o apóstolo da glória de Deus em Cristo. Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- STETZER, E.; QUEIROZ, S. **Igrejas que transformam o Brasil**: sinais de um movimento revolucionário e inspirador. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.
- TORRES, C. R. John Stott: evangelicalismo intelectual, social e cristocêntrico. **Revista Theos**. vol. 8, n. 2, p. 34-48, dez. 2013. Disponível em: [http://www.revistatheos.com.br/Artigos/2013\\_12/2\\_John\\_Stott\\_Clicio.pdf](http://www.revistatheos.com.br/Artigos/2013_12/2_John_Stott_Clicio.pdf). Acesso em: 20 maio 2020



**OS PILARES TEÓRICOS DA  
PEDAGOGIA CRÍTICA:  
CONCEITOS E IMPLICAÇÕES DE  
MARX A GRAMSCI**

**THE THEORETICAL PILLARS OF CRITICAL  
PEDAGOGY: CONCEPTS AND IMPLICATIONS  
FROM MARX TO GRAMSCI**

***Jhonathan Jarison dos Anjos de Oliveira*<sup>52</sup>**

***Gabriela Medeiros Marinho*<sup>53</sup>**

<sup>52</sup> Graduando em Pedagogia pela Universidade Federal da Paraíba.

E-mail: [jhonathan.jarison@outlook.com](mailto:jhonathan.jarison@outlook.com)

<sup>53</sup> Graduanda em Pedagogia pela Universidade Federal da Paraíba. Graduanda em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.

E-mail: [gabrielamedeirosmarinho@hotmail.com](mailto:gabrielamedeirosmarinho@hotmail.com)

## **RESUMO**

Tendo em vista a influência de tendências pedagógicas que buscam emancipar o indivíduo, levando-o a negar sua natureza e desvincular-se de qualquer herança do passado na tentativa de justificar o progresso em detrimento da desvalorização da verdade, sendo a instituição escolar a principal agente de propagação de uma filosofia, este artigo visa, através do método bibliográfico, esclarecer os pilares teóricos da pedagogia crítica. As linhas de pensamento expressas nessa tendência educacional partem do marxismo, seus pressupostos sobre a natureza humana e o conceito da práxis, passando pela escola de Frankfurt e sua teoria crítica, a influência dessa escola no movimento reconstrucionista, até que cheguemos a Antonio Gramsci e sua concepção de revolução cultural. Essa pedagogia ultrapassa os limites da teoria e atravessa o campo epistemológico, mas cruza também os campos éticos, econômicos, políticos e culturais, pois quando é posta em prática, influencia todas as esferas da sociedade, pois serve de veículo de divulgação ideológica. A avidez por transformar ao invés de conhecer põe o caráter principal da educação, que é a adaptação ao conhecimento legado em nulidade, formando homens que alçam-se deuses sedentos pelo futuro.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Educação, Pedagogia Crítica, Karl Marx, Antonio Gramsci.*

## **ABSTRACT**

In view of the influence of pedagogical tendencies that seek to emancipate the individual, leading him/her to deny his/her nature and to dissociate him/herself from any legacy of the past in an attempt to justify progress to the detriment of the devaluation of truth, being the school institution the main agent of propagation of a philosophy. Thus, through the bibliographic method, the objective of this article is to clarify the theoretical pillars of critical pedagogy, being one of them. The lines of thought expressed in this educational tendency start from Marxism, its assumptions about human nature and the concept of praxis, passing through the Frankfurt school and its critical theory, the influence of this

school in the reconstructionist movement, until we arrive at Antonio Gramsci and his concept of cultural revolution. This pedagogy goes beyond the limits of theory and crosses the epistemological field, but it also crosses the ethical, economic, political and cultural fields, because when it is put into practice, it influences all spheres of society, because it serves as a vehicle for ideological dissemination. The eagerness to transform instead of to know puts the main character of education, which is the adaptation to the legacy knowledge in nullity, forming men who rise up gods thirsty for the future.

### **KEYWORDS**

*Education, Critical Pedagogy, Karl Marx, Antonio Gramsci.*

## **1. INTRODUÇÃO**

Há tendências pedagógicas contemporâneas que buscam emancipar o indivíduo, levando-o a negar sua natureza e desvincular-se de qualquer herança do passado na tentativa de justificar o progresso em detrimento da desvalorização da verdade, sendo a instituição escolar a principal agente de propagação de uma filosofia. Durante o período da modernidade surgiram novos posicionamentos quanto ao âmbito educacional, as novas descobertas científicas, ideologias, filosofias e os diversos questionamentos diante dessas inovadoras teorias, surgiram novas problemáticas e variadas formas de lidar com as questões educacionais frente a elas, sendo uma delas a pedagogia crítica.

Tendo isso em mente, o objetivo desse artigo é esclarecer os pilares teóricos da pedagogia crítica. Conforme apresentamos seus princípios e como outros pensamentos para além do campo educacional interferiram no seu desenvolvimento, tal qual Karl Marx, a teoria crítica da Escola de Frankfurt e Antonio Gramsci. Ademais, visa-se evidenciar as implicações teóricas dessa tendência.

Através do método bibliográfico, desenvolver-se-á uma pesquisa com uma abordagem dedutiva ao analisar e compreender os princípios que regem a pedagogia crítica, tendo em vista as implicações educacionais, alegando a incoerência de sua filosofia. Assim, contatar a perspectiva reducionista dessa tendência pedagógica, tendo o objetivo de caráter exploratório.

O trabalho estrutura-se nos seguintes tópicos: em primeiro momento, Epítome à Pedagogia Crítica, posteriormente, Teoria Marxista e em sequência Escola de Frankfurt, Reconstrucionismo, Antonio Gramsci, Correlações e Implicações, encerrando com as Considerações Finais.

## **2. EPÍTOME À PEDAGOGIA CRÍTICA**

A pedagogia crítica, dentre uma das teorias contemporâneas da educação, é um dos frutos da modernidade, conforme busca solucionar, de maneira definitiva, as problemáticas presentes em seu contexto que insistem em perdurar através dos tempos. Por meio de princípios inovadores propõe uma conjuntura educacional revolucionária e transformadora, na tentativa de responder às lacunas deixadas por uma educação redentiva e reprodutiva.

Um movimento educacional que herda do reconstrucionismo e se agrega a outros ideais teóricos de diversos movimentos, origina a tendência pedagógica crítica, de acordo com Knight (2015). A teoria reconstrucionista se desenvolve conforme as crises da década de 1930, marcada pela depressão mundial, regimes totalitários e ameaças à democracia, ao apontarem como principal problema a redistribuição de bens e alimentos. Nesse contexto, a ideia tradicional escolar de transmissão cultural é vista como passiva diante das problemáticas, e é abordada a proposta de um papel ativo das escolas e sua capacidade de liderar uma reforma social, para através do poder do conhecimento modelar uma nova ordem social baseada em um sistema econômico coletivista e princípios políticos democráticos.

Quanto aos outros movimentos teóricos que influenciaram este modo de pedagogia, há um relevante influência da Escola de Frankfurt, que aliada a cosmovisão marxista, do socialismo científico, utilizam conceitos iluministas para desenvolver uma teoria crítica acerca da nova sociedade ocidental, que transforma a cultura de dominação vigente em autonomia e emancipação, tendo Gramsci na elaboração de sua engenharia cultural através do poder das instituições ideológicas, sendo uma delas a escola estatal, busca tornar possível seu ideal comunista. Portanto, é com a sede por autonomia e denúncia da opressão do

sistema político que a pedagogia crítica começa a formar sua identidade.

A instituição escolar pode ser cobrada quanto a necessidade de integrar os indivíduos à sociedade, como também tornar possível o desenvolvimento pessoal para além da adaptação, de acordo com Machado (2002). A adaptação é entendida quanto a necessidade de inserção cultural tradicional, tornando o indivíduo capaz de se relacionar com seu meio, por exemplo ao aprender uma forma de linguagem para que ocorra diálogo. Essa integração do novo indivíduo também se dá nos aspectos mais básicos, como aprender a andar, comer e se relacionar com o meio externo. O desenvolvimento, em continuidade ao crescimento adaptativo, se trata da possibilidade do progresso, o que admite a capacidade criativa do ser humano para se aprimorar e inovar, criar novas tecnologias e superar seus limites.

É diante dessa tensão de propósitos que Machado (2002) categoriza diversas tendências pedagógicas em três grupos filisófico-políticos principais, sendo eles: (i) educação como redenção, (ii) educação como reprodução e (iii) educação como meio de transformação da sociedade. Esses três entendimentos dispõem de princípios que guiam a prática pedagógica, sendo a educação transformadora da sociedade abordada como base para expressão da pedagogia crítica.

A pedagogia crítica é uma reação a postura passiva e alienadora de outras perspectivas pedagógicas. Ela critica a educação redentiva que se detém a adaptação do indivíduo a sociedade, sendo a educação algo exterior a própria sociedade que trabalha para mantê-la e conservá-la de forma tal que não existe influência da sociedade para educação, mas somente da educação para a sociedade. Assim a educação seria capaz de redimir a sociedade conforme perpetua seus ideais. Entretanto, na busca por esse ideal, a pedagogia redentiva não proporciona a autonomia tão valorizada pela pedagogia crítica. Portanto, se assemelha ao que seria uma educação mais tradicional, a qual não percebe o valor da reflexão, não se volta para a diversidade de contextos, acabar por não exercitar a criticidade. Machado (2002) apresenta alguns dos princípios da educação redentiva consoante a educação tradicional.

São características gerais da abordagem tradicional do ensino a soberba pretensão de conduzir o aluno ao contato com as grandes realizações da humanidade – obras-primas da literatura e arte, aquisições científicas –, e dar ênfase a modelos já estabelecidos. Privilegiam-se o especialista, a didática uniforme e conservadora e o professor, elemento imprescindível na transmissão do conhecimento. (MACHADO, 2002, p. 45)

Sendo assim, a educação como redenção estaria priorizando a adaptação no lugar do desenvolvimento autônomo, conforme dá prioridade a aquisição de cultura através dos clássicos em detrimento dos contemporâneos, têm como fonte de conhecimento a figura de autoridade do professor limitando a criatividade no abrangente processo de construção de conhecimento dos alunos.

A educação como reprodução possibilita a interação direta da sociedade com a escola, se desenvolve diante das cobranças de seus contextos sociais, dependendo da demanda trabalhista e dos valores exigidos para otimizar o sistema produtivo vigente. Dessa forma, a educação reprodutiva tem uma abordagem mais objetiva, utilitarista e pragmática do propósito educacional. Ela é criticada, na perspectiva da pedagogia crítica, por se basear em princípios que servem para viabilizar a reprodução comportamental de acordo com as demandas de uma ideologia dominante.

A pedagogia crítica demonstra a problemática da educação como reprodução na sua ênfase adaptativa e falha tentativa de desenvolvimento, pois se trata de um desenvolvimento limitado pela demanda objetiva de determinado contexto social, o que o torna também adaptativo. Por outro lado, a proposta pedagógica crítica busca possibilitar a adaptação necessária para que ocorra diálogo com a sociedade e um indivíduo verdadeiramente capaz de se aprimorar.

A abordagem da pedagogia crítica compreende que para esse propósito se tornar real é necessário ter como base uma filosofia educacional totalmente diferente das utilizadas pela educação como redenção e educação como reprodução. Nesse pensamento, com a influência filosófica da teoria crítica e o clamor

do contexto social por uma nova postura política, os princípios da pedagogia crítica foram elaborados.

Em oposição às outras tendências pedagógicas até aqui mencionadas, a pedagogia crítica propõe um novo olhar para a educação. Diante das opressões do sistema, um dos principais aspectos dessas tendências é proporcionar uma educação libertadora e revolucionária; assim, a busca por liberdade e autonomia do aluno se torna prioridade e a figura do professor se dá apenas como mediador entre o aluno e a realidade da ser conhecida. Dessa maneira, a criatividade, individualidade e subjetividade são, na pedagogia crítica, importantes para combater a verdade imposta; logo, a instituição de uma verdade absoluta é questionada e se admite como necessária as variedades de percepção. Nessa dinâmica o aluno seria capaz de emancipar-se de um sistema que o limita e tornar possível o surgimento de uma nova realidade. Sendo a causa de todas suas dificuldades a estrutura social imposta, levando em consideração que tem como base a perspectiva materialista, a solução estaria em uma nova dinâmica de perceber e viver a realidade. Portanto, uma das mais importantes características da pedagogia crítica está no seu posicionamento ativo na sociedade, o desenvolvimento de um indivíduo crítico capaz de, no ato de apreender a realidade, conhecer-se, conhecê-la e transformá-la, tendo como prioridade a valorização método no lugar do conhecimento e a prática dessa filosofia política libertadora em todas as áreas da vida.

Sabe-se da importância das perspectivas de mundo na construção de uma ideia, de modo que os fundamentos dessas mesmas acabam por baseando-se nos fundamentos antes enraizados e ordenados no ser, sendo externados em formas de filosofia, filodoxia ou ideologia. Assumindo a importância dos fundamentos para essa construção, podemos conceber, a partir do que foi visto anteriormente, que grandes sistemas de ideias concebem o mundo de forma específica, ordem, realidade, natureza, ser humano; todos são moldados pela visão do cosmos, cosmovisão, do todo concebido. Por isso, definir a realidade toda a partir de seus termos é inevitável, e fundados estes alicerces, dadas as condições, podem perdurar e expandirem-se. Em Marx, nos salões da escola de Frankfurt, Antonio Gramsci e em alguns pensadores modernos, podemos notar alguns pilares de pensamento que perduraram, desaguando em uma pedagogia, um modo de conduzir a alma, a pedagogia crítica que é a



perspectiva a qual exploramos, que nutre-se também dessas influências, feito que em suas bases estão expressos princípios, princípios estes que são primordiais na compreensão da prática pedagógica da pedagogia.

### **3. TEORIA MARXISTA**

#### **3.1 MATERIALISMO HISTÓRICO DIALÉTICO**

Essa é uma das bases estruturais do pensamento marxista, a ideia de que há uma unidade explícita e um fim observável no enredo do mundo, de que existe um movimento total da história, e ele acontece no campo da matéria, de modo que o sentido da história não está mais fora do alcance, e sim presente exclusivamente no mundo sensível, na matéria. A este postulado foi dado o nome de materialismo histórico. Esse processo histórico é movido por um fator constante e único, a luta dos seres humanos para apropriarem-se dos recursos naturais a fim de transformá-los. O fio que conduz a história humana é a história processual de transformação da natureza através de uma técnica, do trabalho, sendo a história o resultado de um conflito de interesses puramente econômicos.

Acrescenta-se a isso uma forma dialética de conceber a realidade, onde a história é completamente dinâmica e as oposições ocorrem a todo momento, para apropriarem-se da natureza os homens se opõem uns aos outros, classe contra classe, com o intuito de utilizar a matéria para transformá-la conforme for conveniente. O homem ao usar a matéria transforma-a, fazendo com que ela deixe de ser uma coisa e torne-se outra, a manipulação do homem sobre a instabilidade da natureza promove a transformação tanto dela, como a de si próprio. Essa relação constante do homem com o a realidade a fim conhecer a realidade e a si mesmo, é uma imparável dialética.

#### **3.2 A NATUREZA DO HOMEM**

O homem é, com a natureza, parte dela, considerando que o sentido da história se dá na materialidade e que a matéria é tudo o que existe, o homem não é dotado de uma alma imortal e nem

foi criado por alguma força espiritual que transcende o mundo, ele é um tipo de matéria prima do processo histórico, que desenvolve-se e conhece-se na medida em que age na natureza utilizando o trabalho para transformá-la. Erich Fromm (1962) em seu livro *Conceito marxista de homem* diz:

[...] o homem é, por assim dizer, a matéria prima humana que, como tal, não pode ser modificada, tal como a estrutura do cérebro tem permanecido a mesma desde a aurora da história. Contudo, o homem *de fato* muda no decurso da história: ele se desenvolve, se transforma, é o produto da história; assim como ele faz a história, ele é seu próprio produto. A história é a história da auto realização do homem; ela nada mais é do que a *autocriação* do homem por intermédio de seu próprio trabalho e produção: “*O conjunto daquilo a que se denomina história do mundo não passa de criação do homem pelo trabalho humano e o aparecimento da natureza para o homem; por conseguinte, ele tem a prova evidente e irrefutável de sua autocriação, de suas próprias origens.* (FROMM, 1962, p. 35-36)

Dessa forma, admitindo uma relação dialética no conhecimento de si mesmo e da realidade, somada a uma atitude livre da alienação na transformação da matéria, podemos dizer que o homem é um ser da práxis. Segue a definição do *dicionário do pensamento marxista*:

Marx refere-se a sua posição a respeito como uma unidade de naturalismo e humanismo. Naturalismo é a visão de que o homem é parte da natureza. Ele não foi criado por uma entidade espiritual transcendental, mas é o produto de uma longa evolução biológica que, em certo ponto, inicia uma nova forma específica de desenvolvimento, a história humana, caracterizada por uma maneira de agir autônoma, autorreflexiva e criativa: a PRÁXIS. O homem é, portanto, essencialmente um ser da

práxis. O humanismo é a concepção de que, como ser da práxis, o homem tanto transforma a natureza como cria a si mesmo: adquire um controle cada vez maior sobre as forças naturais cegas e produz um novo ambiente natural humanizado. (BOTTOMORE, 1988, p. 440)

### **3.3 PRÁXIS TRANSFORMADORA**

A práxis é o meio subjetivo pelo qual o homem através do seu pensamento, que já é automaticamente um projeto de ação livre, universal, criativa e essencialmente autocriativa, interfere na realidade a ser transformada; esse contato com a matéria é o meio pelo qual o homem produz e transforma seu mundo, e único modo de se obter conhecimento (BOTTOMORE, 1988). Essa fusão uma da teoria e da prática na prática, admite que o único modo de se obter conhecimento é através da práxis, onde aquilo que é ferramenta de transformação só pode ser compreendido na medida em que é usado. Sendo o homem e a natureza partes desse movimento dialético e dinâmico da história, o homem só conhece a natureza ao usá-la, assim como só conhece a si mesmo na prática da práxis. É o homem tomando verdadeira consciência de si mesmo através da ação na natureza e do trabalho.

Ao mesmo tempo em que o pensamento dialético aborda a tensão ontológica entre a realidade e o que a realidade deve ser, este pensamento decorre da prática concreta. (MARCUSE, 1991, p. 133).

É importante frisar que, para o homem essencialmente da práxis, aquilo que é aparente é sempre matéria de produção e transformação e apenas isso, e ao invés da compreensão do objeto através de uma investigação científica e da contemplação da essência de cada coisa, é preferível a ação transformadora sobre os objetos, os quais só podem ser conhecidos através da dinâmica da práxis pelo que podem vir a ser, e não pelo que são.

O conceito de práxis, diferente de uma análise acurada das estruturas econômicas e da influência da ação humana no movimento histórico sobre elas, é uma filosofia materialista

moderna, feito que a partir dela é possível desvelar e conhecer a totalidade daquilo que existe. Sendo uma teoria da ação prática na prática, não pouca a sua atenção na investigação do objeto, mas apenas com a capacidade de transformação dele, negando o corpo ontológico da matéria que estaria ao alcance do conhecimento investigativo humano, substituindo-o pela dinâmica da fluidez individual da essência de cada matéria-prima que será pressionada pelo ato.

Por fim, podemos dizer que a práxis é a síntese entre a ação humana e a presença mutável da realidade como matéria-prima, de modo a levar o homem a sua realização maior, a verdadeira consciência de si mesmo e num movimento duplo, o conhecimento da realidade na atividade revolucionária.

#### **4. ESCOLA DE FRANKFURT**

##### **4.1 TEORIA CRÍTICA, EMANCIPAÇÃO E AUTONOMIA**

Alguns pressupostos de Marx precisaram ser reexaminados na teoria crítica: o conceito de metanarrativa histórica foi abandonado e a relação entre teoria e prática precisou ser repensada, tendo em vista que a previsão de que o proletariado seria, através da práxis o agente da revolução, da transformação, usando a linguagem da teoria crítica, os proletários seriam os portadores da emancipação, se mostrou falha, se vendo forçados a reformular alguns diagnósticos acerca da realidade. Ainda assim os teóricos críticos aceitaram a crítica geral de Marx ao espírito do capitalismo (KNIGHT, 2015).

Os frankfurtianos perceberam que o proletariado já estava diluído no capitalismo, iludidos pela moral judaico/cristã, pelo direito romano e pela filosofia grega de modo que a força proletária não podia ser a força contraditória econômica a ser explorada para ordem revolucionária. A procura por contradições econômicas internas no capitalismo deu à luz à dialética negativa, que deu nome ao livro de Theodor Adorno (1903-1969).

A dialética negativa é uma ferramenta que consiste em ser uma crítica a razão burguesa iluminista e, pela negatividade dialética, criticar a razão (uma razão agora instrumentalizada) usando a própria razão. Esse movimento seria responsável pelo esclarecimento e, conseqüentemente, pela emancipação do

indivíduo frente às amarras do mundo num processo de desencanto acerca da natureza e do ser, superando o mito em direção a autonomia.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido o objetivo de livrar os homens do medo e de investilos na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber [...] O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p-p. 17-21).

A crítica sem limites a racionalidade instrumental do ocidente, que seria a grande causadora da perda de autonomia do indivíduo, é a base principal da teoria crítica desenvolvida pelos estudiosos da escola de Frankfurt, em lugar da violência do proletário. A teoria crítica, em análise ao sistema capitalista ocidental, pretende fazer emergir e superar os seus problemas e contradições mais ocultos e fundamentais, apontando para o desenvolvimento de uma sociedade sem exploração, tendo em vista uma mentalidade revolucionária acerca da liberdade, autonomia e emancipação do indivíduo, livrando-o do estado de barbárie.

Dessa forma pode-se compreender a teoria crítica e a dialética negativa como uma espécie de acentuadores de um mal, não mal metafísico, mas mal em relação a tudo aquilo que é degradante em todas as relações e estruturas sociais, com o intuito de extinguir qualquer modo de dominação e opressão, reconstruindo a realidade através de uma transformação social.

## **5. RECONSTRUCIONISMO**

O reconstrucionismo social como movimento educacional apropriou-se bem dos *insights* teóricos anteriormente falados, a contra socialização cultural, a luta pela justiça social, a expansão das compreensões democráticas de mundo em busca de práticas críticas com finalidades emancipadoras, se tornaram o ímpeto do movimento no desígnio de esculpir uma nova ordem social através da reforma escolar, instituição que prescreveria as transformações necessárias a realidade.

Seu esquema básico de proposições baseia-se no fato de que o principal objetivo da educação é reconstruir a sociedade para resolver a crise cultural e social da era atual. Portanto, todo o sistema educacional deve reinterpretar os valores essenciais da civilização de acordo com o novo conhecimento científico disponível. (YOPO, 1971, p. 22).

O reconstrucionismo também herda alguns dos aspectos da filosofia progressista, representada na América por John Dewey, de modo a ser postulada como, talvez, a etapa seguinte do progressivismo, a base filosófica do pragmatismo de junto com o conceito de ação pragmática da práxis marxista, é justamente o que aproxima a pedagogia crítica de um outro teórico muito importante na expansão desse modo de educar, Antonio Gramsci.

## **6. ANTONIO GRAMSCI**

### **6.1 REVOLUÇÃO CULTURAL E EDUCAÇÃO**

Esse teórico não foi especialmente influente na construção das bases da educação crítica, mas por suas críticas ao poder do estado, a opressão cultural e a educação, foi onde a pedagogia crítica encontrou o ribeiro o qual expandiu seus fundamentos. As reformulações de Antônio Gramsci do marxismo clássico, transverteu a estratégia leninista usada na tomada de poder através de uma frente que, forçadamente denominavam-se

os representantes do proletariado, em uma estratégia menos violenta e mais persuasiva aos países ocidentais.

Porém, no momento em que constatou o fato histórico de que a estratégia marxistaleninista de tomada do poder, recém-vitoriosa na Rússia, não teve êxito nos países europeus (entre 1921 e 1923 na Alemanha, Polônia, Hungria, Estônia e Bulgária), de economia capitalista e de sociedade democrática, passou a considerar outro modelo revolucionário. Fez assim, a distinção entre sociedade "oriental" e sociedade "ocidental", compreendendo que a "\*transição para o socialismo\*" teria que ter concepções diferentes numa e noutra condição político-social. (COUTINHO, 2011, p. 10)

A diferença principal entre as estratégias tenha sido a ordem do estabelecimento do plano, a estratégia leninista previa a chegada ao poder através da força e então estabelecer a hegemonia, e a estratégia Gramsciana tratava de inverter essa ordem, de modo que a tomada do poder, da administração do Estado, se daria pelo estabelecimento primeiro da hegemonia, do domínio psicológico. A estratégia consiste na troca da força bruta pela aceitação popular natural, de modo que as pessoas tornar-se-iam socialistas, mesmo sem saber que o eram. As ideias da teoria crítica sobre autonomia e despertar de consciência crítica pairavam paralelamente os pensamentos de Gramsci, como escrito em seus *Cadernos do cárcere*:

Quando a concepção de mundo não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada, pertencemos simultaneamente a uma multiplicidade de homens massa, nossa própria personalidade é composta de uma maneira bizarra[...]. Criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torna-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido. Significa, portanto, criticar toda filosofia até hoje existente na medida em que ela deixou vestígios

consolidados na filosofia popular. O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente, insto é, um “conhece-te a ti mesmo” como produto do processo histórico[...] (GRAMSCI, 1975, C.11, p. 11)

O conceito estratégico de Gramsci se passa na sua principal categoria, a Sociedade Civil, que é, segundo ele, o palco armado onde acontece o exercício da hegemonia. É na sociedade civil que serão travadas as lutas ideológicas pela garantia da supremacia intelectual e moral das classes subalternas sobre a classe dominante. Os aparelhos hegemônicos privados, que são instituições sociais, partidos, corporações, igrejas, escolas, etc. entram em combate direto para reprimir o senso comum, que são os costumes e tradições da comunidade aceitos através da adaptação cultural, para promover entre as massas uma consciência de classe.

As escolas em especial, podem ser vistas como uma entidade que participa ativamente do processo de transformação social, sendo ela que primariamente difundem o conhecimento seletivo objetivo, os valores e habilidades de uma classe dominante. É a escola que fortalece a percepção da adaptação cultural como parte da ordem natural das coisas. O conflito entre as ideologias do senso comum e as reformas que elas deveriam sofrer eram um caráter problemático a ser resolvido por uma transformação radical\*, porém, processual; Através de uma pedagogia da práxis, um modo de educação que em seus fundamentos estivessem presentes a transformação social, a luta política contra-hegemônica constante, práticas críticas a fim de promover autonomia do homem livrando-o da opressão. Gramsci sobre a pedagogia diz que:

Este problema pode e deve ser aproximado da colocação moderna da doutrina e da prática pedagógicas, segundo as quais a relação entre professor e aluno é uma relação ativa, de vinculações recíprocas, e que, portanto, todo professor é sempre aluno e todo aluno, professor. Mas a relação pedagógica não pode ser limitada às relações especificamente “escolares”, através das quais as novas gerações entram em contato



com as antigas e absorvem suas experiências e seus valores historicamente necessários, “amadurecendo” e desenvolvendo uma personalidade própria, histórica e culturalmente superior. Essa relação existe em toda a sociedade no seu conjunto e em todo indivíduo com relação aos outros indivíduos, entre camadas intelectuais e não intelectuais, entre governantes e governados, entre elites e seguidores, entre dirigentes e dirigidos, entre vanguardas e corpos de exército. (Gramsci, 2001, C 10, § 44, p. 399).

Para Gramsci, a escola era um componente instrumental principal de difusão dos valores e normas da ideologia marxista, onde a sociedade proletária seria criada antes, e não depois da tomada de poder. É aí onde convergem os interesses da pedagogia crítica com a revolução cultural, além das aproximações teóricas no conceito de práxis, do pragmatismo, dá-se a conveniência da possibilidade de ação transformadora através das instituições escolares.

## **7. CORRELAÇÕES E IMPLICAÇÕES**

O nexos entre o conjunto de ideias tratados até agora guiamos até algumas conclusões ordenadas que mostram-se implicadas no espírito prático da pedagogia crítica, diante das conceituações até aqui levantadas podemos considerar que o cerne emergente da questão é a maneira com que esse modo de educação lida com a natureza humana, e com a natureza da realidade, gerando então uma cadeia de problemas fundamentais acerca do relativismo do conhecimento objetivo, relativismo moral e sobre o lugar e papel do homem frente a realidade, que é o de subjugá-la a força da transformação. Sendo assim, visualizemos a seguir de que maneira a pedagogia crítica absorve e externa essas ideias.

A crença de que a matéria é a totalidade do ser, de modo a anular todos os princípios ontológicos da realidade imanentizando-os na natureza, apresenta para nós uma perspectiva de homem, o homem como um produto da natureza e nada mais, sendo objeto da própria ciência. Para Nancy Percy

(2000), nesse cenário naturalista, o ser humano tornou-se mais um objeto de estudo, subordinado às leis naturais e manipulável como um tubo de ensaio. Sendo assim, conceitos como alma, essência, sentido, verdade e o vislumbre de qualquer responsabilidade, que fixam a essência do homem para além da matéria e de si mesmo, foram negados, o que parece contraditório frente ao objetivo de lidar integralmente com as necessidades do ser humano, entendendo a totalidade de suas individualidades. E porque esses conceitos foram negados tornam-se completamente fluidos, e sem um parâmetro objetivo para construí-los pode-se construir sentidos e verdades a partir da apreensão subjetiva da realidade, possibilitando a liquidez da verdade, valores e a escorrência da vida. Nesse sentido, os valores éticos são relativos ao ambiente, época, classe social, religião e regime político que se está inserido; outra resultante seria a incapacidade de para afirmar o que é justo ou injusto ao partir das proposições materialistas. Em contraponto à educação crítica, a educação redentiva mantém o status ontológico do homem como dotado de uma essência que transcende a mera materialidade, enquanto o conhecimento da realidade para os materialistas é tem um caráter fluido, existe na educação redentiva algo que dá unidade essencialmente a todas as coisas e ao homem, diz Percy (2000):

Os cristãos conhecem esse “algo” como alma, ou *o imago Dei* - a imagem de Deus em nós. Por causa da doutrina da Criação, sabemos que a vida tem valor. Sabemos que a vida está enraizada em algo além de tubos de ensaio ou átomos que colidem, mesmo com todas as vozes ao redor dizendo o contrário. (PEARCY, 2000, p.163)

O que contribui principalmente para os indícios da relativização do conhecimento no marxismo é a perspectiva dialética de mundo, que somada ao materialismo, reforça a sua ideia. Tudo é matéria e está em constante movimento e mudança. Dessa forma, nada que existe tem grau algum de estabilidade, pois por serem compostos apenas de materialidade perdem sua unidade essencial que torna cada objeto o que ele é, tornando impossível que se conheça algo objetivamente nessas dimensões. Isso implica dizer que nós nem mesmo nos conheceremos amanhã ou depois, pois sendo o humano apenas parte da natureza está

condicionado a estas mudanças dinâmicas. Não podemos saber quem somos pois não há algo que defina geralmente a matéria de fundo.

Mas sabemos que as coisas têm seu caráter de mudança, pois o que caracteriza a realidade debaixo do tempo é o devir, não significa que a mudança acontece de modo tal que elas não sejam mais as mesmas essencialmente. É apenas um estado de passagem. O materialismo dialético ao perder esse senso de unificação dos objetos materiais também perde o senso de unidade do conhecimento com o tempo, de modo que o que se conhece hoje provavelmente não é a mesmas coisas que eu conhecerei amanhã, por mais que sejam as mesmas coisas. Isso está fundamentalmente implícito no conceito de educação crítica implicando na formação de percepção e da realidade, guiando o homem para um lugar onde ignora-se o conhecimento por ser impossível de adquiri-lo, e em lugar dele parte-se para a ação, para a práxis.

A práxis então seria a única forma possível de se adquirir conhecimento, conhecimento que só viria através da transformação da natureza, da realidade. O movimento dinâmico constantemente nos permite progressivamente conhecer o caráter mutável das coisas, e esse ímpeto transformador é o princípio fundamental para a reforma da realidade, que é completamente plástica e moldável pelo trabalho humano. Isso implica dizer que, na educação, só se conhece ao agir sobre o objeto, é preciso uma ação transformadora, uma práxis, para que tal objeto possa vir a ser conhecido, sempre de modo subjetivo. Levando todas essas coisas em consideração para o entendimento das práxis é impossível atestar mentiras ao marxismo, feito que a verdade está no processo, e o processo é dado pela práxis, e a práxis é aplicada especificamente no presente, por consequência a única verdade objetiva é o que é agora transformado, a verdade está dentro das ações do homem na práxis, a prática transformadora é o substituto da verdade no marxismo, pois o movimento dialético é tudo o que existe.

A práxis ainda, é um ensaio a autonomia, quando por meio dela é criado tudo que é verdadeiro no homem e na realidade, a partir dela [a práxis] o homem atinge um potencial criador onde o homem deve o seu existir à graça de si mesmo que é construída pela práxis, sobre isso Percy (2000) fala:

O objetivo final de Marx era a autonomia. Ele escreveu: "Um ser só se considera independente quando for auto-suficiente; e ele só será auto-suficiente quando dever sua existência a si mesmo". Porém, uma pessoa não pode ser independente se é a criação de um Deus pessoal, pois então "ele vive pela graça de outro". Assim, Marx estava determinado a tornar-se o seu próprio mestre, um deus para si. [...] Em outras palavras, na vida real é óbvio que não somos completamente autônomos. Não criamos a nós mesmos, e não podemos existir completamente por nós mesmos. (PEARCY, 2000, p.285 – 286)

O caráter autônomo da práxis nos leva diretamente a teoria crítica, que tem por objetivo dar o dom da autonomia ao homem, emancipando-o. A partir da crítica a razão objetiva instaurada o homem superaria a barbárie, construindo seu próprio conhecimento que o libertaria da opressão. Mas o poder da crítica a tudo o que existe dado a cada indivíduo coloca a razão individual por juiz da realidade, transformando o ser humano de imediato em algum tipo de ser que pousa acima da própria humanidade, o qual não se pode ser examinado ou cobrado, e livre de qualquer responsabilidade social, ética ou moral, instigado pela construção individual da razão de acordo com os moldes que há nele mesmo. A teoria crítica nos leva a apreender a realidade através dos olhos do outro que a enxerga subjetivamente, onde cada outro é um universo distinto. Essa seria a libertação da barbárie, o esclarecimento, a emancipação. É notável os impactos desse pensamento na sociedade ocidental, o ímpeto a criticar tudo aquilo que se conhece, a ter uma educação crítica e reflexiva remetem diretamente a teoria crítica, e ela está impregnada na prática pedagógica da educação crítica.

O reconstrucionismo recebe por herança toda essa carga de subjetivismo e imanentismo, e através delas propõe a construção de uma nova ordem social, que seria efetivada pelas instituições escolares, desde o berçário até a universidade o estímulo tanto individual, mas principalmente curricular, seria o de reordenar a realidade, buscando a justiça social, a emancipação individual. Essa simbiose de conceito soma-se ainda a visões de subjetividade do conhecimento, insinuadas pelo pensamento

marxista acerca do conceito de práxis e natureza, onde a natureza é apenas o cenário histórico a ser modelado pela práxis, atrelando-se automaticamente a visão dialética de mundo. A práxis imprime de imediato um caráter pragmático quando diz que apenas a ação é capaz de revelar o que é verdadeiro, sobre o pragmatismo Pearcy (2000) diz:

Essas suposições conduziram ao pragmatismo, uma filosofia que diz não haver verdades transcendentais e imutáveis, mas somente estratégias pragmáticas para conseguirmos o que queremos. Aplicando essa filosofia, Dewey propôs uma teoria educacional que acentuou o processo em detrimento do conteúdo. As crianças não deveriam ser ensinadas a respeito de fatos e verdades; elas deveriam ser ensinadas a como conduzir um processo de investigação. (PEARCY, 2000, p.393)

As raízes marxistas do pragmatismo presentes no progressivismo de John Dewey, que também serviu de fundamento para o reconstrucionismo, foi o motor para que esse movimento encontrasse verdes pastos na revolução cultural de Antonio Gramsci. Ele é o teórico que vigora o que em Marx apenas estava implícito, assumindo que a única verdade é a que é dada pela práxis, e que todos os valores, sentido estão submissos a moral que a revolução precisa impor.

A pedagogia crítica, como vimos, carrega em si um arsenal materialista que têm por intenção principal o de reformar a realidade através da transformação social e reformas institucionais, e está carregado de relativismo e subjetividade. Visando a sociedade ideal, a ação constante na realidade em forma de movimento político ou ideológico é o que constrói um futuro dito exultante. Essa pedagogia ultrapassa os limites da teoria e atravessa o campo epistemológico, mas cruza também os campos éticos, econômicos, políticos e culturais, pois quando é posta em prática, influencia todas as esferas da sociedade, pois serve de veículo de divulgação ideológica. A afeição por transformar ao invés de conhecer põe o caráter principal da educação, que é a adaptação ao conhecimento legado em nulidade, formando homens que alçam-se deuses sedentos pelo futuro.

## **8. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Conforme abordamos até aqui, podemos perceber os princípios que baseiam a pedagogia crítica, seu contexto filosófico e político, e a busca por conciliar o propósito adaptativo e progressivo da educação. Contudo, observamos que nessa caminhada ela coloca como prioridade a transformação justificando o progresso educativo, como também do todo social, e desvaloriza a necessidade da adaptação.

Entre os fundamentos da pedagogia crítica, elencamos a influência do pensamento marxista quanto a realidade materialista, a natureza do homem e como ambas são apresentadas de maneira inseparável, pois o homem faz parte da realidade material e é limitado por ela, e são apresentados uma resultante de suas interações sem que exista outro fator externo que interfira nesse processo ou alguma autonomia no indivíduo para pensar em algo além da estrutura material. É nesse momento que começamos a perceber a frágil autonomia a qual a pedagogia crítica reivindica.

Diante das problemáticas até aqui levantadas fica claro que há complicações com os fundamentos da pedagogia crítica que dizem respeito a natureza humana, ao conhecimento e o fim do homem e da realidade. E que em contraponto à mentalidade marxista, materialista, naturalista, podemos persistir na existência de uma essência transcendente, de modo a elevar-nos acima das superestruturas materiais das relações econômicas e sociais, das metanarrativas históricas, assumindo o ser humano como um ente dotado de alma, e a realidade como uma criação divina, de modo a conduzir os problemas da realidade a fins mais últimos que a autonomia ou a revolução. Portanto, como propõe Nancy Pearcey (2000), a meta educacional deveria basear-se de antemão em princípios capazes de inibir a maledicência humana, e tais princípios não se encontram na imanência do mundo, mas na sabedoria das leis eternas.

Por fim, o objetivo anteriormente estabelecido foi alcançado, visto que foram apresentados os pilares da pedagogia crítica, de modo que expomos seus princípios e principais teorias de influência, como também as implicações dessa tendência nas diversas esferas da sociedade e na perspectiva do indivíduo, assim concluímos essa abordagem da pedagogia crítica demonstrando a

necessidade de um olhar atento diante de sua presença nas rotinas escolares.

Nessa conjuntura, somos comissionados a ser agentes da restauração da criação, compartilhando não tão somente da graça salvadora, reafirmando a necessidade de redenção definitiva em Cristo, como também através da graça comum não negligenciando a mente e o desenvolvimento de uma sociedade para a glória de Deus.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W; M, HORKHEIMER. **Dialética do esclarecimento**. Fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BOTTOMORE, Tom (Org.). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

COLSON, Charles; PEARCY, Nancy. **E agora como viveremos?** 1ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

COUTINHO, Sérgio A. A. **Revolução gramscista no ocidente: a concepção revolucionária de Antonio Gramsci em os cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Ombro a ombro, 2002. 97p. Disponível em: <http://www.forte.jor.br/wp-content/uploads/2016/03/Sergio-Augusto-de-Avellar-Coutinho-A-revolucao-gramscista-no-Ocidente.pdf>. Acesso em: 12 maio 2020.

FROMM, Erich. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1962.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. (Introdução ao Estudo da Filosofia, v. 1) Disponível: [https://static.fecam.net.br/uploads/1521/arquivos/1349633\\_gramsci\\_cadernos\\_do\\_carcere\\_vol\\_i.pdf](https://static.fecam.net.br/uploads/1521/arquivos/1349633_gramsci_cadernos_do_carcere_vol_i.pdf). Acesso em: 20 maio. 2020.

KNIGHT, George R. **Filosofia & educação: uma introdução da perspectiva cristão**. Tradução Amilcar Gröshel Jr. 5. ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress - Imprensa Universitária Adventista, 2015.

MACHADO, Cristina Gomes. **Multiculturalismo**: muito além da riqueza e da diferença. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MARCUSE, Herbert. **One-dimensional man**: studies in the ideology of advanced industrial society. Beacon: Press, 1991.

YOPO, Boris. Educación y desarrollo: cultural, econômico, político e social. **Reunión Técnica Internacional**. Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA, IICA Zona Norte, Guatemala, México, 1971. (Publicación miscelânea, n. 87) Disponível em: <https://books.google.com.br/books> Acesso em: 20 maio 2020.



**A PORTA, O BANQUETE E OS  
PERDIDOS: AS PARÁBOLAS DE  
LUCAS E A RECONSTRUÇÃO DA  
VISÃO ABRANGENTE DO  
BANQUETE MESSIÂNICO**

**THE DOOR, THE BANQUET AND THE LOST:  
THE PARABLES OF LUKE AND THE  
RECONSTRUCTION OF THE COMPREHENSIVE  
VISION OF THE MESSIANIC BANQUET**

**Jhonata Santos de Assis<sup>54</sup>  
Romeu Vieira Damacena<sup>55</sup>**

---

<sup>54</sup> Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.  
E-mail: jhonata2708@gmail.com

<sup>55</sup> Graduando em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva.  
E-mail: romeua4@gmail.com

## **RESUMO**

O Banquete Messiânico é uma figura amplamente conhecida para se referir a história da redenção. Tal banquete, como apresentado em Isaías 25, visa abranger todos os povos da Terra. Entretanto, essa visão abrangente foi suprimida por conta da tradição judaica. Ela retira a visão abrangente, excluindo os povos pagãos, além de impor condições para o ingresso que causam uma estratificação social. Jesus, em seu ministério, por muitas vezes entrou em debate com os líderes religiosos de sua época. Por meio de parábolas Ele redirecionava o entendimento do povo acerca do Reino de Deus. Nosso trabalho tem como objetivo reafirmar a visão abrangente da redenção. Para isso, utilizaremos três parábolas que se interligam a ideia do Banquete Messiânico. Abordaremos o tema sob a perspectiva de Lucas, o evangelista dos gentios. Utilizando-se da técnica de pesquisa bibliográfica e descritiva, chegamos à conclusão de que os ensinamentos de Jesus nos fornecem uma visão mais ampla, sem limitação territorial ou sanguínea em relação ao tema da salvação. A visão defendida pela tradição não só é uma ofensa a Deus e seu Reino mas também é responsável por esconder a realidade judaica de que estão tão perdidos quanto os povos pagãos.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Parábolas. Banquete Messiânico; Salvação; Filho Pródigo; Restauração*

## **ABSTRACT**

The Messianic Banquet is a widely known figure for referring to the history of redemption. Such a banquet, as presented in Isaiah 25, aims to cover all the peoples of Terral. However, this comprehensive view was suppressed because of Jewish tradition. It removes the comprehensive view, excluding the pagan peoples, in addition to imposing conditions for entry that cause social stratification. Jesus, in his ministry, often debated with the religious leaders of his day. Through parables He redirected the people's understanding of the Kingdom of God. Our work aims to reaffirm the comprehensive vision of redemption. For this, we will use three parables that interconnect the idea of the Messianic Banquet. We will approach the subject from the perspective of Luke, the

evangelist of the Gentiles. Using the technique of bibliographic and descriptive research, we came to the conclusion that Jesus' teachings provide us with a broader view, without territorial or blood limitation in relation to the theme of salvation. The view espoused by tradition is not only an offense against God and his Kingdom but it is also responsible for hiding the Jewish reality that they are as lost as the pagan peoples.

## **KEYWORDS**

*Parables. Messianic Banquet. Salvation. Prodigal son. Restoration.*

## **1. INTRODUÇÃO**

O Banquete Messiânico é uma das formas mais conhecidas de caracterizar a história da Redenção. A visão inclui o ajuntamento dos servos de Deus espalhados por toda a Terra em um grande banquete oferecido pelo Messias. Estando eles sentados à mesa do Messias em uma grande comemoração por seu retorno triunfal. O véu que encobria a visão das nações e as deixava em sua ignorância quanto a verdade do Reino foi removido. A morte foi destruída para sempre. Por esses motivos há regozijo e alegria no monte do Senhor. Uma visão maravilhosa de estima pelo povo judeu que aguardara ansiosamente pela consumação de tal profecia.

Embora a mensagem abrangente, no sentido de compreender todos os povos e nações da Terra, seja clara, encontramos no Novo Testamento muita resistência oferecida pelos fariseus e mestres da lei sobre o ingresso dos gentios no banquete da salvação. Não é raro ver Jesus proferindo sérias críticas a tradição rabínica judaizante. Por causa dela, os fariseus desenvolveram uma sociedade segregacionada e elitista religiosa. Para eles, a salvação espiritual estava destinada apenas a descendência sanguínea patriarcal excluindo todos os povos gentios da salvação espiritual reservada para os servos de Deus nos últimos dias. Jesus se manteve fortemente contra tais ideais e por meio de parábolas ensinou ao povo as coisas concernentes ao Reino de Deus e sua justiça e graça.

De acordo com a tradição judaica, a salvação era alcançada mediante a observância da lei mosaica. Muitos ainda hoje acreditam que pelo esforço humano, seja ele em cumprir a Lei

ou qualquer outra prática piedosa, é possível alcançar a salvação. De fato, no A.T Deus deu a seu povo a Lei, no entanto, ela é apenas uma sombra do que haveria de vir. A Lei revela a essência do coração humano e assim se torna incapaz de trazer a salvação, ao contrário, ela traz morte. Ela mata pois mostra o diagnóstico do estrago feito pelo pecado em nossos corações. É verdade que a Lei do Senhor é perfeita (Salmos 19) e que bem aventurado é aquele que nela tem o seu prazer (Salmos 1), no entanto, ela não é capaz de fornecer a cura para nossa doença. Ela é incapaz de trazer a salvação.

Entendemos hoje que as Escrituras revelam os mistérios divinos de maneira progressiva, isto é, ela apresenta um tema e conforme mergulhamos na narrativa, livro após livro, revelação após revelação, chegamos ao pleno entendimento. Com o tema da salvação também é assim. Logo após a Queda, Deus inicia seu plano de restauração nos apresentando a primeira fagulha de esperança em Gênesis 3:15 onde “da semente da mulher virá aquele que esmagará a cabeça da serpente”. A semente da salvação foi plantada. Durante todo o A.T podemos observar o regar dessa semente e seu desenvolvimento, no entanto, é somente com a encarnação de Jesus Cristo no Novo Testamento que podemos ver o seu desabrochar. O mistério é revelado.

Nosso trabalho tem como objetivo investigar o contexto histórico narrativo e cultural do ensinamento de Jesus concentrado em três parábolas: “A Porta Estreita”, “O Grande Banquete” e o “Filho Pródigo”. Cada uma destas parábolas se relaciona de maneira especial com o tema do Banquete Messiânico. Analisaremos cada uma delas pela perspectiva do Evangelho de Lucas cuja redação está intimamente ligada ao tema da salvação do gentio. Nossa investigação nos levará a responder duas questões: Como a visão abrangente de Isaías se perdeu? Qual o ensinamento de Jesus em relação a salvação do gentio?

## **2. QUESTÕES PRELIMINARES: POR QUE LUCAS? POR QUE PARÁBOLAS?**

O Evangelho de Lucas possui uma relação especial como tema da salvação. Em primeiro lugar podemos mencionar o fato de ser Lucas o único escritor bíblico não judeu. Lucas era um gentio de Antioquia, sírio de raça e médico de profissão, discípulo dos

apóstolos e cheio do Espírito Santo (KOESTER, 1990, p. 335 op. cit.). Seu escrito tem um cunho apologético que visa testificar os fatos que acontecerá na vida de Jesus (Lc 1.1-4). Ele descreve Jesus como o perfeito Filho do Homem que veio para salvar o perdido demonstrando seu amor como elemento principal do seu escrito (MORRIS, 2006, p. 12).

Podemos ressaltar algumas características particulares do escrito e compará-lo com os demais Evangelhos. Em uma rápida pesquisa podemos constatar que a palavra salvação (*sōtēria*) não é encontrada em Mateus ou em Marcos enquanto é empregada quatro vezes no Evangelho de Lucas. Se acrescentarmos o livro de Atos, encontramos mais seis entradas. Outra característica marcante é a ênfase de sua narrativa em mostrar que esta salvação não é exclusiva para o povo judeu. Lucas se esforça em sua narrativa para mostrar o relacionamento de Cristo não resumidamente a Israel ou ao povo judeu e sim num âmbito mais amplo e internacional. Lucas usa mais do que os outros escritores dos sinóticos a linguagem da salvação tornando esse tema a chave de sua teologia (MARSHALL, 1970, p. 93). Podemos notar essa tônica apenas examinando os primeiros capítulos de seu Evangelho. Maria se refere a Deus como seu “Salvador” (1.47), Zacarias se refere àquele havia de nascer da casa de David como “poderosa salvação” (1.69), quando o anjo anuncia aos pastores o nascimento do bebê na cidade de Davi, Lucas o identifica como o “Salvador” e ainda Simeão se refere a Jesus como o meio de “salvação” que Deus preparou “à vista de todos os povos” (2.30,31). Em Jesus, o tempo da salvação chegou (MORRIS, 2006, p. 34).

Assim como Paulo é figurado como o apóstolo do povo gentio, Lucas se apresenta como seu evangelista. Daí a natureza de sua genealogia, a abordagem para com os samaritanos (9:51-54; 10:30-37), a menção do povo gentio no cântico de Simeão (2:32) e a parábola do fariseu e do publicano (18.9-14). Estes e muitos outros aspectos fazem de Lucas, no Evangelho assim como em Atos, um escritor que se preocupa de maneira especial com o tema da salvação alcançada pelo amor de Deus para com os homens que os chama ao arrependimento (Atos 17:30). Diferente de Mateus, a genealogia de Lucas faz um regresso até Adão, o primeiro homem do qual todos têm uma raiz comum (4.16-30). O fato de Lucas retroceder até Adão em sua genealogia se mostra importante ao levar em consideração seu propósito e teologia. Mateus escreve seu Evangelho de uma perspectiva judaica, seus

leitores eram judeus e por isso a tônica é a realza de Cristo mostrando que Ele pertence à casa de Davi. No que diz respeito a Lucas, a sua intenção é demonstrar que Cristo é o Filho do Homem, descendente de Adão, o filho prometido (Gn 3.15).

Uma grande parte do ensino sobre salvação pode ser encontrado nas parábolas de Jesus. Manson (1959, p. 65) define parábola como sendo uma criação literária na forma de narrativa desenvolvida para retratar uma espécie de caráter por advertência ou exemplo, ou para encarnar um princípio do governo de Deus para com este mundo ou com os homens. Justin Martyr <sup>56</sup>, comentando sobre as parábolas de Jesus afirma que elas são a Palavra de Deus: “declarações breves e concisas fluíam dele (Jesus), pois ele não era sofista, mas Sua Palavra era o poder de Deus” (ROBERTS & DONALDSON, 1985, p. 18). Kenneth Bailey afirma que os cristãos as tinham como fonte de fé. O autor cita Galeno, famoso médico do segundo século:

A maioria das pessoas é incapaz de acompanhar seguidamente um argumento demonstrativo, por isso elas precisam de parábolas e se beneficiem delas [...] tal como agora vemos as pessoas chamadas de cristãs extraindo sua fé de parábolas [e milagres] e ainda algumas vezes agindo da mesma forma [como aqueles que filosofam] [...] e, na sua veemente busca da

---

<sup>56</sup> *Justino Mártir (c. 100-165 d.C.) foi um dos primeiros teólogos cristãos, filósofo, defensor intelectual da fé e mártir. De família pagã de língua grega relativamente proeminente na Palestina, estudou as principais escolas da filosofia grega antiga e helenística e se sentiu particularmente atraído pelo platonismo. Ao mesmo tempo, o estilo de vida altruísta e abnegado dos cristãos que ele encontrou o inspirou a se converter à nova fé. Depois de viajar bastante, ele se estabeleceu em Roma, onde fundou uma escola. Após um debate com um filósofo pagão, ele foi denunciado às autoridades, julgado, condenado e, dada a perseguição oficial dos cristãos, executado. A citação foi extraída de seu First Apology, uma defesa sistemática dos cristãos apresentada como um resumo jurídico ao imperador romano, Antoninus Pius em algum momento dos anos 155 -157 d.C. Parece que Justin compôs o trabalho em resposta direta ao martírio de São Policarpo (69-155 DC), um antigo bispo cristão, teólogo e pai apostólico (alguém que conhecia pessoalmente um ou mais dos apóstolos de Jesus). No trabalho, Justin nega as principais acusações contra os cristãos, de que eles eram ateus, imorais e desleais ao Império.*

justiça, atingiram um nível não inferior ao dos verdadeiros filósofos". (BAILEY, 2016, p. 281).<sup>57</sup>

É de comum conhecimento que as imagens têm capacidade muito mais elevada de se fixar na memória do que ideias abstratas. Desse modo, o exercício filosófico pode gerar conclusões que sejam dificultosas ao entendimento do público amplo. À mente ocidental, a teologia séria é construída a partir de ideias sustentadas pela lógica (BAILEY, 2016, p. 281), assim, as parábolas nos são uma espécie de ilustração, alegoria ou fábula que servem apenas para popularizar uma conclusão de argumentos teológicos expressos em abstrações (BAILEY, 1995, p. 13) agindo como um simples dispositivo retórico pelo qual mentes incapazes de pensamento sustentado podem ser levadas a conclusões que de outra forma poderiam ser alcançadas como resultado de raciocínio lógico (MANSON, 1959, p. 73). Essa linha de raciocínio nos leva a um grande problema interpretativo: a alegorização.

Um das parábolas mais famosas e admiradas pela comunidade cristã é a parábola do bom samaritano (Lc 10. 25-37). Ela é também uma das que possuem muitas formas diferentes de interpretação. Dentre elas, a interpretação de Santo Agostinho é a que mais se destaca devido ao seu alto padrão alegórico. Para ele o bom samaritano é Jesus Cristo, o nosso Redentor que nos encontra quase mortos, cuida das nossas feridas e nos leva a hospedaria (Igreja), oferece duas moedas (sacramentos) ao hospedeiro e promete retornar. A princípio parece ser uma interpretação no mínimo aceitável, entretanto, não pode-se fazer alegoria de cada elemento da parábola. Snodgrass (2010, p. 27) afirma que as pessoas enxergavam nas parábolas elementos da teologia da igreja que guardavam pouca relação com intenção de Jesus ao transmitir aquela história dando a praticamente a todos os elementos um significado teológico. Assim, o homem é Adão, Jerusalém a cidade celestial, os ladrões o Diabo e seus anjos, o sacerdote e o levita são o sacerdócio e o Antigo Testamento, o dia seguinte é o tempo posterior a ressurreição de Cristo, etc. Estabelecer as parábolas de Jesus em uma categoria alegórica não

---

<sup>57</sup>Nota do livro de Bailey: *Isso é do sumário perdido de Galeno da República, de Platão, preservado em citações árabes. O texto acima é citado por James Stevenson, org., A new Eusebius. (London: SPCK, 1957), p. 133.*

fornece uma forma legítima de interpretação e nos distancia do real significado e da intenção original ao qual foi proferida. Snodgrass afirma que ela (alegorização) obscurece a mensagem de Jesus e a substitui com os ensinamentos da igreja ou de alguma ideologia (2010, pp. 28-29).

As parábolas de Jesus não são “ilustrações” usadas em sermões e diferentemente das fábulas (pura ficção) as parábolas do N.T criam casos analógicos, que não são históricos, mas correspondente ao que realmente ocorre na vida real (MANSON, 1959, p. 58). Ela não é metáfora, ilustração e muito menos alegoria. Todos esses são recursos figurativos que ajudam a condensar, sintetizar e elucidar raciocínios filosóficos empreendidos por meio da retórica podem, e devem ser utilizados, entretanto, eles não possuem o mesmo efeito que as parábolas do N.T. Nesse sentido, por mais engenhosa que seja nossa filosofia, por mais perfeita que seja nossa retórica e por mais clareza que traga nossa ilustração, não serão as nossas palavras que trarão grandes transformações na vida do ouvinte. Somente a Palavra de Deus é capaz de alcançar o coração humano, somente o Espírito Santo é capaz de convencer o homem de seu pecado, somente o Cristo ressurreto pode nos reconciliar com Deus e somente pela Graça divina podemos ser salvos.

As parábolas de Jesus foram responsáveis, pelo menos até o século II, por nutrir a fé cristã. Galeno via que os cristãos construíam sua fé tendo as parábolas como uma fonte. É nesse sentido que alguns estudiosos vêm tentando resgatar essa essência teológica a muito perdida através dos tempos. Se a parábola é entendida como um modo de lançar ideias então esta pode ser descartada a medida em que tenha atingido seu objetivo Bailey (2016, p. 282). Elas “constituem globalmente um compêndio concentrado da mensagem de Jesus” (JEREMIAS, 1986, p. 115) sendo entre elas a presença da salvação, a urgência da hora ao arrependimento, o perigo eminente da condenação, a misericórdia de Deus para com os perdidos, entre outros temas.

Mais importante para nosso estudo diz respeito a parábola do grande banquete (Lc 14). A ideia de um banquete com Deus tem raízes muito profundas no A.T. Era de comum conhecimento entre os judeus que o Messias de Deus, quando viesse colocar ordem no mundo, faria um grande banquete para todas as nações (Is 25. 6-9). Isaías fala de um banquete para todos os povos e nações. Sendo assim, por que a visão abrangente de



Isaías se perdeu? Para responder a tal pergunta precisamos apontar algumas construções textuais que alimentam essa ideia.

### **3. A CONSTRUÇÃO HISTÓRICO-CULTURAL EXCLUSIVISTA DO BANQUETE MESSIÂNICO**

Em primeiro lugar, precisamos entender o que significa sentar à mesa para a cultura oriental. A mesa representa para um lugar de comunhão. É um lugar de compartilhar não apenas uma refeição atendendo a uma necessidade básica do instinto de sobrevivência, mas também do dia a dia. Um lugar que se compartilha a intimidade atendendo a necessidade relacional do ser humano gerando um ato livre de relacionamento com o mundo. Para o oriental isso também é verdade. De acordo com Jeremias, citado por Bailey (1995, p. 194), no “Oriente, até hoje, convidar um homem para uma refeição é uma honra. É uma oferta de paz, confiança, fraternidade e perdão; em suma compartilhar de uma mesa significa compartilhar da vida”.

Como ainda acontece hoje, as refeições são parte das nossas relações sociais. Negócios, aniversários, reunião de família e amigos etc. Todos os tipos de comemoração e confraternização envolve uma boa refeição. No oriente elas representavam o principal contexto no qual a vergonha e a honra eram determinadas (SNODGRASS, 2010, p. 435). No Mundo Antigo, a vergonha e a honra eram muito mais explícitos que hoje e as pessoas estavam muito mais atentas a elas que no ocidente moderno. Mas o fato em Lucas 14.7-14 aponta substancialmente a estratificação cultural dos menos privilegiados. O lugar de coesão e relacionamento passou a ser um lugar de segregação. Assim, a ideia de um banquete com o Messias dá a ideia de refeição um significado mais profundo e “divinizado”.

Apoiando-se em Jeremias, Bailey (1995, p. 163), endossa a ideia de que o tema do banquete se desenvolveu no período inter-testamentário mas de que alguma forma a participação dos gentios foi silenciada. Em “Jesus pela ótica do Oriente Médio”, Bailey (2016, pp. 311-312), desenvolve um grande trabalho em sua investigação para descobrir o motivo de tal silenciamento. Ele explica que depois do exílio babilônico, os judeus que voltaram para a Judéia tinham o aramaico como sua língua comum. As Escrituras escritas no hebraico eram traduzidas de forma

simultânea na hora da leitura nas sinagogas. Ele explica que os tradutores tomavam muita liberdade de acrescentar palavras na tentativa de explicar o que eles entendiam que o hebraico estava dizendo. Uma tradução das Escrituras em aramaico começou a circular próximo aos tempos de Jesus. Essa tradução, *Targum*<sup>58</sup>, seguiu a tradição oral de interpretação dando ao banquete messiânico de Isaías a seguinte tradução:

Javé dos exércitos fará para todos os povos nesta montanha uma refeição; embora eles suponham ser uma honra, será para eles uma grande vergonha, e grandes pragas, pragas das quais eles serão incapazes de escapar, pragas através das quais eles chegarão ao seu fim. (BAILEY, 2016 (apud. Alexander Speber, 1962 p.47-8).

*Mekilta Amalek* 3.55-57 (sobre Êxodo 18.1) diz que “um homem jamais se associe com um ímpio, nem mesmo com o objetivo de aproximá-lo da Torá”. Pedro confirma tal proibição quando se encontra com Cornélio (At 10. 28). Outro texto importante para nosso entendimento é “A Regra da Congregação” um dos manuscritos do mar morto da comunidade de *Qumran*. Nele encontramos a descrição de um grande banquete entre a congregação judia e o Messias:

Ele virá [a] frente da congregação inteira de Israel com todos os [seus confrades, os filhos] de Arão os Sacerdotes, [os chamados] para a assembleia, os homens ilustres; sentar-se-ão [perante ele, cada homem] na ordem de sua dignidade. (1QSa 2:11-22).

Nesse texto não encontramos nenhuma menção dos estrangeiros. Além de silenciar a participação destes no banquete, o texto ainda exclui um grupo da própria comunidade. Não é permitido o ingresso dos coxos, cegos, mudos, surdos, dos feridos em sua carne com uma mancha visível, entre outros. Tudo isso

---

<sup>58</sup> Todas as referências aos escritos rabínicos foram extraídas do Talmude de William Davidson encontradas em <https://www.sefaria.org/?home>

contribui na construção de uma cultura segregacionista que obscurece a visão abrangente de Isaías. Os fariseus não se associavam com os “pecadores”, ou seja, todos aqueles que não se adequavam as suas interpretações da lei e piedade. Faziam isto seguindo, erroneamente, a orientação de Salmos 1.1. Muito menos se sentavam com eles para comer pois sentar à mesa com um pecador é pior que se associar a ele. Assim, todas as vezes que Jesus compartilhava com os “pecadores” e publicanos, acreditavam eles, que Jesus tinha ignorado os limites da pureza ao partir o pão com pecadores. Os grandes padrões de “justiça e retidão” demonstrados pelos fariseus foi duramente criticado por Jesus que colocou em “xeque” a maturidade espiritual daqueles que se diziam “justos (Lc 7. 31-35). Por fora, demonstravam sua vida de piedade seguindo retamente suas leis e rituais. Jesus mostrava que tudo isso não passava de uma religiosidade vazia e sem sentido (ver Lc 18.11-12). O repúdio e desprezo construía uma barreira entre os fariseus e mestres da lei e os pecadores e publicanos. De um lado a soberba da escola farisaica e do outro o medo daqueles que queriam, mas não tinham uma vida com Deus.

A tradição rabínica dos escritos mencionados tem uma grande importância para o judaísmo. Segundo ela, a tradição oral é mais importante que a Toráh: “Meu filho, seja mais cuidadoso na observância dos escribas do que nas palavras da Toráh” (*Erubin* 21b sobre Ec 12.12) e quem a estuda se torna um parceiro em trazer a Presença Divina entre o Povo de Israel” (*Sanhedrin* 99b). Rodkinson (1908, p. 70) afirma: “O Talmude, então, é a forma escrita daquilo que, na época de Jesus, era chamado de Tradições dos Anciãos, e às quais ele faz alusões frequentes”. Finkelstein (1938, p. XXI), comenta: “O farisaísmo tornou-se talmudismo, o talmudismo tornou-se o rabbinismo medieval e o rabbinismo medieval tornou-se o rabbinismo moderno. Mas, ao longo dessas mudanças de nome, inevitável adaptação dos costumes e ajuste da Lei, o espírito do antigo fariseu sobrevive inalterado”. Esses são apenas alguns estudiosos que atestam a autoridade das Tradições Antigas que fora pouco a pouco e ponto a ponto combatidas por Jesus.

Portanto, a tradição oral é responsável por suprimir não apenas a visão abrangente de Isaías como também por formar um exército de hipócritas. Elas são responsáveis por tornar a palavra de Deus infértil (Mc 7.13). Excluindo não apenas judeus e gentios como também é incapaz de salvar suas autoridades religiosas. A salvação pertence ao *SENHOR!* (Jn 2.9). Não é mérito do homem, da

Lei ou da pátria. Ela pertence única e exclusiva a Deus. A visão obscurecida da tradição colocou um pesado sentimento de altivez no coração dos judeus. Uma percepção errônea da salvação que lhes custará o lugar a mesa do Messias.

#### **4. RECONSTRUINDO A VISÃO ABRANGENTE**

Com Jesus a realidade era diferente. Todos os publicanos e pecadores frequentemente se reuniam ao seu redor para ouvi-lo. É especialmente notável que Jesus segue o oposto da visão farisaica. Lucas estrutura sua narrativa de maneira a demonstrar repetidas vezes essa distinção. Organizamos aqui essa reconstrução em três passos: a) recuperação da imagem abrangente (a porta estreita, capítulo 13), b) inclusão dos “imperfeitos” da comunidade judaica (o grande banquete, capítulo 14) e c) a realidade da condição judaica (achados e perdidos, capítulo 15). Cada uma das parábolas é contada, conseqüentemente, mediante uma pergunta, afirmação e murmuração. Elas nos revelam quão enraizada estão as tradições na cultura dos judeus bem como a profundidade de arrogância e presunção da liderança religiosa. Jesus responde a cada uma delas trazendo o verdadeiro ensino sobre a salvação ao mesmo tempo que repreende e alerta para a gravidade dos seus erros.

##### **4.1 A PORTA ESTREITA E UMA PERGUNTA “INOCENTE” - LUCAS 13.22-30**

No capítulo 13 do Evangelho de Lucas encontramos Jesus a caminho de Jerusalém quando alguém lhe indaga: “Senhor, serão poucos os salvos? A primeira vista, esta parece ser apenas uma pergunta “curiosa” de alguém na multidão, no entanto, o que parecia apenas uma curiosidade foi colocada por Jesus como um importante aspecto pessoal da salvação. Os judeus acreditavam que por serem descendentes carnis de Abraão receberiam a salvação por herança. Assim, a pergunta tinha o objetivo de arrancar de Jesus uma confirmação tal premissa. A resposta do mestre é incisiva e nos revela a natureza exclusiva e inclusiva da salvação. “Muitos ficaram de fora quando as portas forem fechadas e no meio destes estarão vocês” (v. 28), disse Jesus. Contudo,

pessoas virão oriente e do ocidente, do norte e do sul, e ocuparão os seus lugares à mesa no Reino de Deus (v. 29). Segundo uma opinião amplamente difundida entre os judeus, endossada pelos rabinos, Israel como um todo seria salvo (HANDRIKSEN, 2014, p. 221). Essa postura adotada pelos judeus e endossada pelos rabinos estava agora sendo destruída por Jesus. Ele ensina que a salvação não é de cunho nacionalista e sim espiritual.

O apóstolo Paulo, em sua carta aos Romanos, diz que nem todos os descendentes de Israel são Israel, nem por serem descendentes de Abraão são filhos de Abraão. “Noutras palavras, não são os filhos naturais que são filhos de Deus, mas os filhos da promessa é que são considerados descendência de Abraão” (Rm 9.6-8). O apóstolo ainda reforça aos Gálatas: “Estejam certos, portanto, de que os que são da fé, estes é que são filhos de Abraão” (3. 7). Abraão foi chamado e por meio dele todas as nações seriam abençoadas. As Escrituras, fala Paulo, prevendo que Deus justificaria o gentio por meio da fé, anunciou primeiro as boas novas a Abraão.

Fica bastante claro, agora, que a curiosa pergunta revela um aspecto basilar da tradição judaica. Jesus difere um golpe no coração do entendimento de salvação instituído a partir das ideias rabínicas. A resposta de Jesus causa um efeito desagradável aos que estão ouvindo: “Ali haverá choro e ranger de dentes, quando vocês virem Abraão, Isaque e Jacó, e todos os profetas no Reino de Deus, mas vocês excluídos” (v.28). A confiança na herança carnal dos judeus agora é posta em terra. Os gentios preencherão os lugares vazios pois a busca externa e a falsa vida de piedade dos judeus os colocarão de fora do Reino de Deus. Jesus está dizendo que os judeus não tinham nenhuma semelhança com Abraão ou com os outros patriarcas, e não tinham o direito de se gabar de serem descendentes deles. Calvino afirma que Cristo garante a eles que uma raça bastarda, que se afastou da fé e piedade dos pais, “não tem herança no reino de Deus” (2009, p. 360). Esse golpe atinge fortemente o orgulho do povo judeu pois afirma que eles não têm parte com Abraão e que os gentios tão desprezados por eles, receberam da promessa que foi feita a ele. A esse respeito Calvino comenta:

Não foi sem espanto que eles ouviram, que aqueles que eram na época estrangeiros, seriam cidadãos e herdeiros do reino de Deus: e não

apenas isso, mas que a aliança da salvação seria imediatamente proclamada, para que todo o mundo pudesse estar unido em um corpo da Igreja. Ele declara que os gentios que vierem à fé serão participantes da mesma salvação de Abraão, Isaque e Jacó. (CALVIN J. , 2009, p. 383).

O que claramente foi anteriormente predito pelos profetas soou de modo estranho aos judeus que limitavam e confinavam Deus ao sangue abraâmico. O profeta Isaías revela a natureza centrífuga da missão do Servo:

E agora o Senhor diz, aquele que me formou no ventre para ser o seu servo para trazer de volta Jacó e reunir Israel a ele mesmo, pois sou honrado aos olhos do Senhor, e o meu Deus tem sido a minha força; ele diz: "É coisa pequena demais para você ser meu servo para restaurar as tribos de Jacó e trazer de volta aqueles de Israel que eu guardei. Também farei de você uma luz para os gentios, para que você leve a minha salvação até aos confins da terra (ISAÍAS 49.5-6)

O texto revela que a missão do Servo repousava em trazer Jacó e reunir Israel a Deus, mas essa missão era pouco, era coisa pequena para ser digna do Servo. Limitar-se a Israel era pouco para demonstrar a grandeza de Deus. Então, continua o texto, "Também farei de você uma luz para os gentios, para que você leve a minha salvação até os confins da terra". Assim, o banquete messiânico é descrito em termos de um grande banquete para todas as nações. Os gentios estão incluídos nele pois o véu que cobria todas as nações será destruído. Esse será o banquete salvífico para todos os povos, a todos os que creem, aos filhos de Abraão por meio da fé. A visão abrangente é sustentada pelo profeta Isaías de maneira clara. Isso demonstra o quão cego se encontrava a tradição rabínica e Jesus recupera não apenas essa visão abrangente como revela a herança da tradição: a exclusão da comunhão com o pai Abraão e com o próprio Deus Pai.

## **4.2 O GRANDE BANQUETE E A ALEGRIA DE COMER COM DEUS – LUCAS 14. 15-24**

Com a parábola do grande banquete Jesus começa a desfazer a ideia segregacionista do banquete messiânico. Como já vimos, na descrição do banquete messiânico nos documentos do Mar Morto, a comunidade de *Qumran* acreditava que não apenas os gentios ficariam de fora mas também uma parcela dos próprios judeus. Para eles todos os que não se enquadrassem na sua ideia de perfeição também não teriam lugar a mesa. Todos os pobres, os cegos, surdos e mudos como também os aleijados e os feridos com marca visível não se sentariam a mesa para o banquete com o Messias. Vejamos um pouco do contexto.

Estando Jesus na casa de um fariseu para um banquete (v.1-14), observou que os convidados procuravam ocupar os lugares de maior honra à mesa. Nessa ocasião, Jesus lhes ensina sobre humildade (v.10) e ainda chama atenção para o fato de que os convites para banquetes eram feitos de modo que aquele que convida também fosse convidado quando seus convidados oferecessem seus banquetes. Dessa forma, o anfitrião buscava convidar somente aqueles que pudessem também convidá-lo. Vendo esta situação, Jesus ensina a convidar os pobres, os aleijados, os mancos e os cegos. Dessa maneira o anfitrião receberia uma recompensa que lhe seria entregue no dia da ressurreição dos justos. O que Jesus introduz nessa passagem é reforçado na parábola e sua íntima conexão com o banquete messiânico é atestada pelo fato do diálogo ter iniciado pela seguinte afirmação vinda de alguém a mesa “Feliz será aquele que comer no banquete no Reino de Deus” (v.15).

A estória que Jesus conta diz respeito de um homem que realizara um grande banquete ao qual muitos foram convidados (v. 15-23). Estando o banquete pronto o hospedeiro envia seu servo para chamar os convidados para a refeição. Os convidados por sua vez, começaram a dar desculpas e não compareceram ao compromisso. Vendo a grande falta de respeito com que fora tratado, o hospedeiro enviou seus servos para convidar todos os que fossem encontrados pelo caminho. Assim, os pobres, os cegos, os coxos e todos os socialmente excluídos foram chamados e indo além dos muros da cidade até os estrangeiros tiveram seu lugar a mesa do rei.

Essa mesma parábola é narrada no Evangelho de Mateus (22:1-14). Existe entre os dois Evangelistas certas diferenças com relação a alguns detalhes. Mateus é mais detalhista enquanto Lucas é mais conciso e breve. Mateus fala sobre uma festa de casamento enquanto Lucas menciona apenas uma grande ceia. O primeiro fala de muitos servos e que alguns deles foram maltratados ou mortos ao passo que Lucas fala de um servo que fora tratado com desprezo. No entanto, os dois tratam exatamente a mesma premissa, a saber, uma censura contra os judeus. Apontando um antigo ditado espartano que dizia que os atenienses sabiam o que era certo mais escolheram não fazê-lo, Calvino afirma que os judeus pronunciavam belas expressões sobre o reino de Deus, mas, quando Deus gentilmente os convidara, eles rejeitaram Sua graça com desdém (2019, p. 140). Deus concedera aos judeus uma honra distinta de todas as outras nações. O povo formado e escolhido pelo próprio Deus recebeu a promessa de comunhão mas recusara a participar dela quando a hora foi chegada.

Tradicionalmente, na cultura do Oriente, um homem só vai a um banquete se for convidado duas vezes. O Dr. Thomson em seu livro "*The Land and the Book*" diz: "Se um *sheik*, *bei* ou *emeer* o convida, ele sempre envia um servo para chamá-lo no momento oportuno. Esse servo muitas vezes repete a própria fórmula mencionado em Lucas 14:17; *Tefüddülû*, *el 'asha hâder*. Venha, pois a ceia está pronta" (1871, p. 178). Trazendo para a alusão do casamento, é natural para o Ocidental que os noivos elaborem uma lista de casamento, enviem os convites e no dia combinado os convidados se apresentem. Já na cultura Oriental da época (e em algumas regiões mais conservadoras ainda hoje) o convite é enviado, o convidado confirma sua presença e quando o banquete está pronto é enviado um segundo chamado. Bailey nos traz uma observação importante acerca da cultura oriental. Ele explana que o hospedeiro precisa providenciar a carne para o banquete e que o animal precisa ser morto e cozido de acordo com a quantidade de convidados que confirmaram sua presença, "ele decide matar/preparar uma galinha ou duas (para 2-4 convidados ou um pato (para 5-8 convidados) ou um cabrito (10-15 convivas) ou uma ovelha (se há 15-35 pessoas) ou um bezerro (25-75)" (BAILEY, 1995, p. 171).

O autor ainda expressa que o "Vinde!" (v.4) significa literalmente "continue vindo". Sendo assim, a ação inicial de



aceitação do convite os coloca numa posição de obrigatoriedade a responder ao segundo chamado. Mas não foi o que aconteceu. O texto nos fala que cada um deles se negou a participar da festa dando desculpas afim de justificar a ausência. Se observarmos atentamente cada desculpa poderemos ver que nenhuma delas tem impacto suficiente para justificar a ausência. Quem compra um terreno sem antes visita-lo? E ainda que assim o fosse, qual a urgência de visita-lo nesse exato momento se o terreno estaria exatamente no mesmo lugar no dia seguinte? Com relação aos bois, Bailey (1995, p. 174), explica que existem duas formas de vender juntas de boi no Oriente. A forma mais comum é organizar uma espécie de feira pois nela haverá um espaço reservado para experimentar os bois e constatar se eles podem trabalhar juntos no arado da terra. Quando a venda é feita em um vilarejo pequeno, o proprietário divulga dia e hora para demonstração afim de que os possíveis compradores verifiquem o trabalho dos animais. Ninguém compra uma junta de boi às cegas. Muito embora o recém casado tenha uma razão pela qual recaia uma justificativa aceitável, o texto não nos deixa pistas sobre o tempo de casamento. Sabemos que uma festa de casamento judia dura, após o anuncio da consumação, cerca de 7 dias. Assim, é bastante improvável que houvessem duas festas ao mesmo tempo, pois devido à importância de uma em relação a outra obrigaria os convidados a escolher a que traria mais honra.

Portanto, as desculpas dadas pelos convidados não são justificáveis diante da grande importância do evento. Cristo declara aos judeus que eles estavam tão ligados as coisas do mundo que não tinham prazer em se aproximar de Deus. MacLaren faz uma excelente aplicação:

Todas essas desculpas se referem a coisas legítimas. É perfeitamente justificável que o homem vá e veja o seu campo, perfeitamente razoável que os dez novilhos sejam aproveitados e provados, perfeitamente justo que a doçura do amor conjugal seja provada, no entanto, é perfeitamente errado que qualquer um deles seja colocado como uma razão para não aceitar a oferta de Cristo. (MACLAREN, 2014, p. n.p)

É evidente que o objetivo desta parábola é prever a futura rejeição dos judeus ao Evangelho e o seu desprezo pelos gentios. Eles foram os primeiros a ser chamados e quando os profetas os chamavam ao concerto, vez após vez, se deixavam influenciar pelos desejos e deveres mundanos. O desfrutar de tais coisas é incompatível com o dever que é exigido por Deus daqueles que são salvos. Nós perecemos por causa das coisas lícitas, *Perimus licitis*. "Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma delas" (1Co 6.12, ARA). Tanto Paulo como Cristo alertaram para a urgência do viver em comunhão com Deus. E não somente eles, os profetas que se levantaram antes deles também apontaram a necessidade de viver com Deus. Mas assim como aqueles que maltrataram os servos do rei, os judeus perseguiram, maltrataram e finalmente mataram os arautos do nosso Deus. Rejeitaram repetidas vezes o convite do banquete do Senhor. Nossos afazeres e deveres, nossas responsabilidades com este mundo devem ser preservadas mas nunca devemos coloca-las acima de nosso compromisso com o Senhor.

Vamos a segunda parte da parábola. O banquete está pronto. A mesa posta. Mas onde estão os convidados? O texto nos fala que ao ouvir a resposta negativa dos convidados o hospedeiro enviou seus servos as ruas e becos da cidade para chamar os pobres, os aleijados, os cegos e os mancos (Lc 14.21), gente boa e gente má (Mt 22. 10). Ao contrário do que acreditava a comunidade de *Qumran*, o convite foi estendido a todos sem restrições. Não foi limitado a nacionalidade judia muito menos a comunidade de perfeição. Todos os que foram encontrados pelo caminho independentemente de, nacionalidade, condição social, econômica ou física foram chamados e de maneira imediata responderam positivamente ao chamado.

Esse chamado reflete a justiça divina que está intimamente ligada a misericórdia. Os convidados eram indignos, pessoas comuns, discriminadas e que não gozavam da amizade com o rei. Estes rejeitados aceitaram prontamente o convite e ocuparam os lugares. Mas ainda havia espaço. Nesse momento, vendo o rei que ainda havia lugares a serem ocupados mandou seu servo não mais as ruas e becos da cidade mas aos "caminhos e valados" para encontrar mais convidados. Ora, os mendigos, os pobres, os aleijados, cegos e coxos são encontrados dentro de uma comunidade já estabelecida onde se concentram grande número

de pessoas. Sendo assim, “caminhos e valados” se referem aos lugares fora das fronteiras da comunidade, os caminhos que levam a ela e as cercas ao seu redor. O rei enviou seus servos às pessoas estrangeiras, de fora do convívio da comunidade. Aqui não há motivos, embora alguns se levantem contra, para acreditar que essa não seja uma simbolicamente uma extensão do reino aos gentios. Vejamos alguns pontos importantes do ensino de Jesus sobre a oferta da salvação ao gentio.

Bailey (1995, p. 185), traz a nossa memória Lucas 4.25-27, texto onde Jesus faz o uso de duas pessoas que não eram da comunidade judaica (a mulher de Serepta de Sidom e o sírio Naamã) e que receberam a ajuda de dois dos maiores heróis da fé abraâmica (Elias e Eliseu). O autor ainda traz duas outras passagens que demonstram simultaneamente a força centrípeta e centrífuga da missão. A primeira se refere a parábola da “lâmpada” (Lc 11.33). Ela demonstra a natureza centrípeta “para que os que entram possam ver a luz”. Semelhantemente, na famosa sessão do “sal da terra e luz do mundo” a mesma ideia é expressa em Mateus, “assim ilumina a todos os que estão na casa” (5.15). Aqui, mais uma vez a força centrípeta é evidente, no entanto, quando observamos o verso anterior Bailey aponta para fato de que não está escrito “Vós sois a luz de Israel” o que de maneira clara aponta para Isaías 49.6, a luz sobre o monte deve *brilhar para todo o mundo* (centrífuga): “Vocês são a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade construída sobre um monte”. O segundo texto (Mt 15.21-30; Mc 7.24-30) nos apresenta, de maneira indubitável, a natureza do ministério de Jesus: “Eu fui enviado apenas às ovelhas perdidas de Israel” (Mt 15.24). Essa é a resposta de Jesus ao pedido de ajuda de uma mulher cananéia. Jesus responde ao seu pedido de ajuda dizendo “Não é certo tirar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos”. A mulher lhe responde: “Sim, Senhor, mas até os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos”. A resposta da mulher trouxe grande admiração ao mestre e por causa de sua grande fé, recebeu o que pedirá.

Em adição ao argumento de Bailey, parece ainda mais esclarecedor o texto de Mateus 8.5-13. Nessa famosa passagem bíblica, um centurião demonstra fé que causa uma explícita admiração em Jesus. O centurião pede ao Senhor que cure um de seus servos que se encontra paralisado e em grande sofrimento. Jesus o informa que irá cura-lo. Nesse momento o centurião, cheio de fé e humildade, responde ao mestre que não merece recebe-lo

em sua casa: “Senhor, não mereço receber-te debaixo do meu teto. Mas dize apenas uma palavra, e o meu servo será curado”. Esta demonstração de fé causa tal admiração que Jesus que ele exclama “Não encontrei em Israel ninguém com tamanha fé”. Mas importante ainda para nosso estudo é o que Jesus diz em seguida:

Eu lhes digo que muitos virão do oriente e do ocidente, e se sentarão à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no Reino dos céus. Mas os súditos do Reino serão lançados para fora, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes (Mateus 8. 11-12).

Jesus aproveita para demonstrar que muitos pagãos vindo “do leste e do oeste”, ou seja, do mundo inteiro, viriam a se converter ao Evangelho e seriam salvos, pois estes comeriam a mesa com Abraão, Isaque e Jacó (BARNES, 1833, p. 87). Deus aceitaria a fé deles tão prontamente quanto a fé dos judeus e os reconheceria, com os fundadores da nação judaica, para os privilégios e bênçãos de seu Reino (BENSON, 1846, p. 84). De maneira semelhante a parábola da rede (Mt 13.47-48) demonstra a universalidade da oferta do Evangelho sem distinção e da mesma forma que fomos ofertados ao Reino, também partilharemos da mesma sorte dos que se recusaram. Vale apenas atentar para Calvino quando ele diz que nos dois Evangelhos, Mateus e Lucas, ambos concordam em afirmar que aqueles que não compareceram na hora marcada foram excluídos e privados da honra de estar presentes no banquete. Mas alerta para que essa doutrina está igualmente aplicada a nós:

[...] pois a mesma destruição que Cristo denúncia contra os judeus aguarda todos os ímpios, que se opõem violentamente aos ministros do Evangelho. Aqueles que estão tão inteiramente ocupados com os cuidados terrenos, que não dão valor ao convite divino, perecerão por muito tempo na miséria e na fome. (CALVIN J. , 2019, p. 142)

#### 4.3 OS PERDIDOS E ACHADOS: A ALEGRIA DA RESTAURAÇÃO

Em Lucas 15. 1-7 nos é contada a parábola de um pastor que possuía cem ovelhas. Uma delas acaba se perdendo e ao deixar as noventa e nove, o pastor sai à procura da que se perdeu. A parábola é contada mediante uma acusação feita a Jesus pelos fariseus e mestres da lei. Mais uma vez a questão é a comunhão a mesa com os pecadores e publicanos. Jesus começa seu argumento em defesa de sua associação com tais pessoas lhes proferindo essa parábola. Uma das figuras que se apresentam na estória é a do pastor. Essa é uma figura absolutamente conhecida aos judeus. O próprio Deus é visto na figura de um pastor (Sl 23). Bailey (1995, p. 198) nos diz que simbolicamente, a figura do pastor era nobre, no entanto, os pastores de carne e sangue do século I eram imundos. Snodgrass também nos esclarece usando a tradição rabínica para sustentar seu ponto. A tradição diz que os pastores são considerados ladrões, inelegíveis como testemunhas e semelhante ao cobrador de impostos, é difícil de se arrepender e fazer restituição (SNODGRASS, 2010, pp. 161-2). A intenção de Jesus ao compará-los com um pastor de ovelhas demonstra um ataque direto a altivez dos fariseus com relação ao repúdio as “profissões proscritas”.

O tom que coordena toda a narrativa é a alegria da restauração. O pastor ao encontrar a ovelha perdida com *alegria* a coloca sobre seus ombros e a leva para casa. O fardo de carregar uma ovelha nos ombros por uma certa distância é equiparável a dor que é produzida pelo arrependimento. Quando avaliamos a situação, o nosso estado de pecado e culpa e o processo doloroso que enfrentamos na busca por aceitação e ingresso na comunidade enfrentamos um longo e doloroso processo de restauração. Até recuperar a total confiança de quem amamos, passamos por este processo de arrependimento e restauração onde nossas atitudes serão mudadas e novas perspectivas serão estabelecidas. Até que o vaso seja quebrado e o oleiro o refaça a dor nos acompanha. O que mais nos interessa é a alegria que permeia todo esse processo. O texto diz que o pastor colocou a ovelha em seus ombros com alegria. Essa alegria que acompanha o fardo é tomada por uma perspectiva escatológica. Vivemos a dor do hoje com os olhos fixos no futuro. Com alegria ansiamos pela consumação da restauração. Há alegria ao encontrar a ovelha mesmo sabendo o fardo que existe ao restaurá-la ao seu lugar de

direito. Há alegria na comunidade diante do sucesso da restauração consumada. (BAILEY, 1995, pp. 199-200).

Seguindo a narrativa temos “A Moeda Perdida”. As questões culturais expressam pouca relevância enquanto as teológicas são basicamente as mesmas da Ovelha Perdida. Em primeiro lugar Jesus usa a figura de uma mulher. Assim como o pastor da estória anterior, a mulher está inclusa nos grupos minoritários. O fato de ser uma mulher a figura principal não nos deve causar espanto uma vez que as mulheres ocuparam lugares de destaque no ministério do mestre (Lc 7.36-50; 8.1-3; 10.38-40). Já para os ouvintes de Jesus a questão é diferente. Existia um preconceito institucionalizado pela tradição litúrgica judaica em relação a figura da mulher. Vejamos alguns exemplos.

As “bênçãos matinais”, as quais todo homem deve agradecer a Deus toda manhã, reflete essa institucionalização extrativista. No *Talmud* Babilônico (TB) expressa as três bênçãos no tratado “*Menachot*” 43b cuja inscrição merece destaque:

O Rabi Meir disse: U homem é obrigado a recitar três bênçãos todos os dias louvando a Deus por Sua bondade, e essas bênçãos são: Que não me fez gentio; Que não me fez mulher; Que não me fez ignorante.

Indo ainda mais longe Rav Aha bar diz que a mulher e o escravo possuem o mesmo valor. Em um comentário sobre Deuteronômio 11.19 está escrito que o ensinamento da palavra do Senhor deve ser ensinado aos filhos e não as filhas (*Sifrei Devarim* 46) e ainda mais longe vai o Rabino Eliezer no século I que na *Mishná*, *Talmude* de Jerusalém (JT), diz que é preferível queimar as palavras da Torá que ensiná-la a uma mulher e quem ensina a sua filha ensina promiscuidade (JT *Sotah* 3.4 e BT *Sotah* 21b). Apesar do explícito preconceito social, a parábola não tem função de cumprir a agenda feminista como muitos o fizeram. Ela demonstra, de maneira análoga, a atitude de Deus em sua busca pelos perdidos.

Deus demonstra seu amor ao buscar diligentemente o perdido. A ovelha se perde, a moeda é perdida. Seja qual for a situação, Deus age como o pastor e enfrenta os perigos do mundo ou como a mulher que mesmo em casa, não se cansa de procurar o que lhe faltava. Tanto o pastor quanto a mulher prefiguram o zelo do nosso Deus para com os seus filhos. Essa é a mensagem das

duas narrativas. Esse é o elemento novo que Jesus introduz aos seus ouvintes. Certamente para eles, Deus se aproximará de quem clamasse por misericórdia entretanto a consciência de um Deus que sai em busca do pecador era inconcebível (BARCLAY, 2001, p. 241). Elas mostram a alegria da restauração. Alegria essa que nos enche e que de maneira semelhante, enche os céus. Deus busca o pecador e essa mesma missão nos é confiada. Independente do como, nossa busca deve ser diligente. Ser uma ponte para a restauração do perdido deve ser nossa maior alegria, é motivo de celebração. Nessas duas histórias Cristo quer demonstrar que “um bom mestre não deve se esforça menos para recuperar os que estão perdidos quanto preservar os que estão em casa” (CALVIN J. , 2009, pp. 271-2). Devemos não apenas tratar os de casa com bondade e apreço como também suportar suas imperfeições e resgatá-los quando se desviarem. Toda a raça humana pertence a Deus e, portanto, devemos trazer de volta os que se perderam e nos alegrar quando os que estavam perdidos retornam ao Senhor. Da mesma forma em que a alegria é demonstrada de maneira exagerada nas duas narrativas (quem faria uma festa por achar uma ovelha ou moeda perdida?), nossa alegria deve superar toda expectativa daqueles que obtiveram a restauração do havia se perdido.

#### **4.4 OS FILHOS PERDIDOS E A RESPONSABILIDADE HUMANA PERANTE DEUS**

Nas duas narrativas anteriores temos uma perspectiva divina do amor de Deus, agora, nossa visão nos leva a enxergar o mesmo tema por uma perspectiva humana. A prontidão de Deus em perdoar os pecados e sua diligencia em buscar os perdidos se mostra perfeitamente na imagem do pai. A malignidade e obstinação daqueles que murmuram diante da compaixão divina se configura na imagem dos dois filhos. O primeiro, após sua rebeldia e desobediência, volta ao Pai e alcança a graça divina. A dureza do coração, a falsa religiosidade e a vazia demonstração externa de vida piedosa que encobre a verdadeira essência do coração humano encontra guarida na figura do filho mais velho. Essa é a diferença entre identificação estrita e caracterização. Aqui o pai não é Deus, o filho mais novo não é o gentio e muito menos o filho mais velho os fariseus. Cada um representa uma conduta

diante dos acontecimentos que se refletem a Deus e a humanidade.

A parábola começa com a narrativa de que certo homem tinha dois filhos. O mais novo chega a seu pai e lhe pede a parte da herança a que tem direito. É amplamente difundida a ideia que esse pedido é incomum na cultura oriental. Esse tipo de conduta é um insulto unimaginável ao pai filho e o filho rebelde é digno de pena de morte (Dt 21.17-21). O livro de Eclesiástico (33.20-24) ensina a não entregar a propriedade durante a vida e que somente por ocasião de morte é que deve se distribuir a herança. O desrespeito familiar é levado a sério no mundo antigo. Plutarco (479F-480A, acerca do amor fraternal) diz que não há uma amostra maior de uma natureza ímpia do que a negligência para com os pais ou as ofensas contra eles. No entanto, existe um precedente para que tal pedido ocorra. Na *Mishna* diz:

Se alguém cede a sua propriedade a seus filhos, por escrito, precisa escrever: “desde hoje e depois da (minha) morte”... Se alguém cede os seus bens por escrito a seu filho (para que se torne dele) depois da sua morte, o pai não pode vendê-la, visto que ela já está transferida para o seu filho, e o filho não pode vendê-la, porque está sob o controle de seu pai... O pai pode colher (usufruto) e alimentar dela quem queira, mas o que ele deixar colhido pertence a seus herdeiros (Baba Bathra 8.7)<sup>59</sup>.

Essa nota explica a situação legal da parábola, no entanto, como observa Bailey (1995, p. 214), a ação do filho mais novo vai além dos termos legais. A *Mishna* pode ceder aos filhos os direitos sobre a propriedade do pai, contudo, ela não dá o direito do filho usufruir dela da maneira que bem entende. Sendo assim, o pedido feito implicitamente nos diz que o filho trata o pai como se verdadeiramente tivesse morrido. Isso implica dizer que o relacionamento entre ambos se encontrará profundamente abalado e que tal atitude revela que o filho estava realmente

---

<sup>59</sup>Composto no Talmude de Israel (c.190 - c.230 dC). Bava Batra (Portão Final) pertence à quarta ordem, *Nezikin* (A Ordem dos Danos) e discute as questões civis, principalmente as leis de propriedade. Possui dez capítulos.



perdido. Além disso, o abandono do trabalho agrícola gerava perda de respeito e assim o filho ainda traz a desonra a casa de seu pai. Outro fator importante que compõe, digamos assim, a índole do filho mais novo se encontra no título que recebe: “pródigo”.

A prodigalidade era um conceito muito conhecido no mundo antigo e a atitude para com os pródigos era muito negativa. Aristóteles em “Ética a Nicômaco” diz que a prodigalidade é o oposto da generosidade e a estes é atribuída a maior vileza. Prossegue Aristóteles: “Realmente, pródigo indica o possuidor de um vício em particular, ou seja, o esbanjamento dos próprios recursos” (2014, p. 145). A Lei das XII Tábuas<sup>60</sup> do direito romano prevê que “se alguém tornar-se louco ou pródigo e não tiver tutor, que a sua pessoa e seus bens sejam confiados à curatela dos agnados e, se não houver agnados, à dos gentis” (Tábua V,8). Assim, torna-se claro em nosso imaginário que a figura do pródigo representa uma pessoa não apenas indesejável mas sobretudo, juridicamente, incapacitada. Isto implica dizer que o pródigo é indesculpável. O jovem personaliza aquilo que existe de pior para os altos padrões de leis judaicas. Para agravar ainda mais a sua situação, após ter gasto tudo que tinha de maneira irresponsável, após chegar a ruína, desejou comer da mesma comida dos porcos.

A primeira implicação a ser tomada é que o seu empregador era um gentio pois além de ser morado de uma terra distante era criador de porcos. De acordo com lei judaica o porco é indicado como um animal impuro sendo proibido comer deles e mesmo tocar em seus cadáveres (Lv 11.7-8; Dt 14.8). Snodgrass (2010, p. 194) aponta que a Mishna (*Baba Qamma* 7.7) afirma que: “Ninguém poderá criar suínos em parte alguma” o Talmude (*Baba Qamma* 82.b), acrescenta ele, diz: “Maldito seja o homem que procriar suínos”. Além da associação a um gentio o jovem também transgrediu outra lei ao trabalhar cuidando dos porcos o que o torna ainda mais culpado e merecedor da pena de morte requerida pela lei.

---

<sup>60</sup> A Lei das doze Tábuas (*Lex Duodecim Tabularum*) 450 a.C constituía uma antiga legislação do direito romano que figurou o cerne da constituição da República Romana. A Lei virá a substituir as antigas leis não escritas e regras de conduta. As leis orais ficavam sob o poder dos pontífices e dos patrícios e geralmente eram executadas com severidade contra os plebeus que não conheciam as leis. Assim, m plebeu chamado Terentílio (em latim: *Gaius Terentilius*) propôs em 462 a.C. a compilação e publicação de um código legal oficial, de modo que os plebeus pudessem conhecer a lei e não serem surpreendidos pela sua execução.

Nesse momento o filho inicia seu caminho para a restauração. Ao cair em si, o filho faz uma auto avaliação de sua conduta, o que Sérgio Queiroz chama de o “Princípio da inspeção detalhada”:

O princípio da inspeção detalhada tem a ver com a coragem de olhar para os reais contornos das nossas ruínas e percebê-las de maneira muito objetiva e precisa [...] É essencial ter a noção da profundidade de seus traumas, quanto eles ainda estão vivos em seu coração, qual é a intensidade do dano que causaram (QUEIROZ, 2015, pp. 80-1)

O filho começa a inspecionar sua conduta, “pequei contra o céu e contra ti”. Em sua inspeção, ele percebe a gravidade de suas ações e incisivamente reconhece que já não é mais digno de ser filho. Sua avaliação o coloca em um estado de total dependência a ponto de pedir ao pai que o trate como um de seus empregados. O filho sabe muito bem que antes de qualquer coisa sua afronta fora contra Deus. Ele, em uma atitude de rebeldia, desobedece os mandamentos instituídos por Deus. Sua afronta contra Deus teve reflexos em seu pai. A consequência de sua desobediência a Deus fez com que seu objeto de desprezo fosse seu próprio pai. Ele entendeu a profundidade de seu pecado e a intensidade dos danos que causaram. Sua inspeção detalhada foi o fruto de seu arrependimento e o primeiro passo ao doloroso processo de restauração. Ele precisaria encarar seus pecados de frente. O filho não ensaiou desculpas afim de justificar seu erro. Pelo contrário, o cair em si, ou voltar a si demonstra um verdadeiro e profundo arrependimento desprendido de justificativa. Voltar ao pai significa enfrentar as consequências de seu erro e em seu caso, a morte. Seu sangue era requerido para satisfazer a lei. Ele precisaria se expor e confrontar os olhares de seus acusadores que tinham todo o direito de julgá-lo. O caminho para a casa de seu pai foi inegavelmente o caminho para sua morte.

Chegamos a mensagem central da parábola. A atitude acolhedora do pai para com seu filho. Contra todas as regras de condutas sócias de alguém em sua posição, o pai vê o seu filho ainda longe e apressadamente corre ao seu encontro e o abraça. O fato do pai sair ao encontro do filho revela a graciosa misericórdia de Deus para com o pecador. O pai ignora toda sua

natureza e direito legal de vingança e corre ao encontro seu filho sem se importar que seu ato inflija sobre ele a vergonha e a difamação que tal ato poderia desencadear. Assim como ele, Deus vai ao encontro do pecador imundo antes de ouvir uma confissão, antes mesmo de o mundo pedir sua vida. Não é um exercício de vontade do pecador que ativa a misericórdia divina. Na verdade, o ato de arrependimento é um presente de Deus e não o fruto de um desejo ou vontade humana (CALVIN J., 2017, p. 280). O filho ganha um abraço do pai, é beijado por ele, depois é lhe dado uma túnica (a melhor), um anel é colocado em seu dedo e sapato para os seus pés. O filho, imerecedor da tamanha *graça*, é recebido de volta ao seu lar. A graça de Deus é demonstrada de maneira assombrosa. Todo o direito de gozar de uma vida ao lado do pai, desfrutando de sua benção e cuidado foi restaurado. Agora o filho que uma vez perdido, foi achado, uma vez morto, reviveu. A alegria é tamanha que uma festa fora organizada para celebrar. O *bezerro* foi preparado. Toda a comunidade foi convidada. Todos estavam alegres com a reintegração de um membro que havia se perdido. Mas ainda falta uma coisa. O pai recebeu de bom grado o filho que havia se perdido, no entanto, a reação de seu filho mais velho não foi a mesma. A murmuração e o desprezo que sentira por saber o motivo de tal celebração revela que ele estava mais perdido que seu irmão.

O filho mais velho se julga merecedor de uma festa por se achar justo pois esteve todo o tempo trabalhando ao lado de seu pai e obedecendo todas as suas ordens enquanto seu irmão não. A sua atitude de indignação diante da festa em comemoração ao retorno de seu irmão é semelhante a atitude dos fariseus e mestres da lei que acusavam Jesus de ter comunhão com os “pecadores”. A narrativa lucana não deixa dúvida de que toda a humanidade partilha de uma raiz comum. Todos são filhos do mesmo pai. Todos perdidos e imerecedores de qualquer misericórdia. Todos juntos partilhando da mesma acusação e condenação. A soberba e altivez das autoridades religiosas fizeram com que seus corações se distanciassem de Deus. Mesmo estando tão perto não conseguiam enxergar que suas tradições não produziam bons frutos. Não puderam perceber infertilidade de suas leis e que ao contrário do que pensavam seus caminhos levavam a morte. A parábola é voltada para os acusadores. Aqueles que não exercem nenhuma compaixão, que não usam de benevolência e misericórdia para com os perdidos. Aqueles que

dizem “Afasta-te! Não te aproximes de mim, pois eu sou santo!” (Is 65.5). É a este povo obstinado que Jesus profere a parábola. Esse povo com aparência de piedade, mas que nega seu poder (Tm 2.35), que impõem altas cargas sobre o povo e que eles mesmos não levantam um dedo para ajuda-los (Lc 11.46). Um povo que se aproxima com a boca e honra com os lábios, mas que tem o coração longe do Senhor cuja *adoração* é feita de *regras* ensinadas por *homens* (Is 29.13). Esse povo “justo” que não se alegra com a vida mas que tem prazer no sangue. Que não se regozija com o perdão mas satisfaz com a vingança. Que apesar de toda sua religiosidade, se encontra tão perdido quanto os outros.

A intenção da parábola é demonstrar qual deve ser nossa atitude com a reconciliação e restauração do perdido. O pastor e seus amigos se alegraram. A mulher e suas amigas se alegraram. O pai e seus servos também se alegraram. Mas não foi assim com o irmão mais velho. Essa era diferença entre Deus e os religiosos da tradição judaica. Deus busca diligentemente o perdido e ao encontra-lo com alegria coloca-o em seus braços e lhe restaura a posição de filho. E uma vez restaurado, a alegria é compartilhada por toda a criação. O paralelo da cena final da parábola com a cena inicial da fala de Jesus é quase que irônico. Os fariseus e mestres da lei estavam de fora do banquete e vendo Jesus se alegrando com os pecadores murmuram contra o mestre. Jesus ouvindo sua murmuração, se coloca de fora do banquete e conta-lhes a parábola afim de que cheguem ao entendimento do mistério e caindo em si, cheguem ao arrependimento. Assim, Jesus os convida afim de que tomem seus lugares a mesa. Ele não exclui seus acusadores do banquete, pelo contrário os chama para junto de si dizendo, numa linguagem quase que poética: “Vocês murmuram porque como com pecadores! Venham, pois vocês também são! “. A imagem formada é belíssima. Todos os pecadores reunidos a mesa do messias que aguarda amorosamente que seu filho mais velho se junte a eles. A imagem da misericórdia é explícita. Não há condenação ou separação aqui. Somente união. Assim como houve reconciliação para o filho mais novo existe também para o mais velho. Essa é a terrível realidade dos fariseus e mestres da lei.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A redação lucana não deixa dúvidas quanto a universalização, da reconciliação, restauração e salvação do homem. A ideia absurda da tradição nacionalista e separatista das autoridades judaizantes é combatida firmemente não só por Jesus mas também pelos profetas. Não foi pela sua nacionalidade que Raabe foi poupada do destino de Jericó. Foi pela sua fé que ela se tornou filha de Abraão. Não foi pelo sangue que o centurião chamou a atenção de Jesus, nem foi pela tradição que a mulher cananea obteve o milagre. Foi pela fé que demonstraram. Desde os primeiros tempos após o assassinato de Abel o mundo ficou dividido entre os que buscam e os que não buscam a Deus. Caim, o filho mais velho por inveja matou seu irmão mais novo. É exatamente o filho mais velho que se encontra perdido. Israel se afastou do Senhor e se iludiu com suas leis que não fazem outra coisa senão matar seus irmãos e assim atrair condenação sobre si mesmo. O crime de Caim o afastou da presença de Deus e desta mesma forma se encontra o povo de Israel.

“A porta estreita” revela a altivez e presunção dos judeus e não foi sem razão espanto que tiveram quando Jesus lhes diz que eles ficarão de fora da salvação. O “grande banquete” restaura a visão abrangente da salvação pois todas as nações estarão à mesa com o messias. A salvação vem por meio dos judeus mas não significa dizer que é para eles ainda que tenham parte dela. A parábola dos perdidos é essencial para esse entendimento. Esse povo foi criado para servir de luzeiro para todas as nações afim de que encontrassem em Israel o caminho para Deus. E por esquecerem de sua missão, por acreditarem que estariam em uma posição de conforto, Jesus os diz para se esforçarem afim de que não fiquem de fora. O apóstolo Pedro teve a revelação e seus olhos viram Espírito Santo descer sobre os gentios (At 10. 47). Jesus está dizendo aos judeus “retomem sua missão”. Sejam exemplo. Pois enquanto estão confortáveis, se apegando a linhagem e a falsa piedade, um povo de coração contrito e quebrantado está se sentando a mesa e ocupando seus lugares. Mas ainda há tempo. O lugar de vocês está guardado. Venham! Pois eu sou um Deus misericordioso e estou pronto a ir ao seu encontro.

Essa é a mensagem da salvação de Deus. Um Deus misericordioso e cheio de graça que vai ao encontro dos seus filhos perdidos estejam longe ou perto. Sabendo que estão perdidos ou

não. Pois a verdade é que todos estamos perdidos, todos somos pecadores mas aos servos, aqueles que reconhecem a voz do seu Senhor. Estes serão encontrados.

## **REFERÊNCIAS**

**BÍBLIA. Nova Versão Internacional.** São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2001.

**ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco.** São Paulo: Edipro, 2014.

**BAILEY, K. E. As parábolas de Lucas.** São Paulo: Vida Nova, 1995.

**BAILEY, K. E. Jesus pela ótica do Oriente Médio: estudos culturais sobre os Evangelhos.** São Paulo: Vida Nova, 2016.

**BARCLAY, W. The Gospel of Luke: the new daily study Bible.** Louisville - Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.

**BARNES, A. Notes, Explanatory and Practical, on the Gospels: Designed for Sunday School Teachers and Bible Classes (Vol. I).** New York: Jonathan Leavitt, 1833.

**BENSON, J. The Holy Bible, containing the Old and New Testaments (according to the present authorized version) with critical, explanatory, and practical notes (Vol. IV).** New York: G. Lane & C.B. Tippet, 1846.

**CALVIN, J. Comentary on a harmony of the Evangelists: Mathew, Mark and Luke (Vol. I).** Grand Rapids, MI: Baker Books, 2009.

**CALVIN, J. John Calvin's Bible commentaries on the harmony of the Gospels (Vol. II).** Altenmünster: Jazzybee Verlag, 2017.

CALVIN, J. **Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke** (Vol. II). Ingersoll, Ontario, Canadá: Devoted Publishing, 2019.

FINKELSTEIN, L. **The Pharisees: the sociological background of their faith. Philadelphia.** The Jewish Publication Society of American, 1938.

HANDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento, exposição do Evangelho de Lucas** (Vol. I e II). São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus** 5ª ed. São Paulo: Paulus, 1986.

KOESTER, H. **Ancient Christian Gospels: Their History and Development.** Salem, Oregon: Trinity Press International, 1990.

MACLAREN, A. **MacLaren's Commentary (Expositions Of Holy Scripture) 32 Books In 1 Volume.:** An Expositor's Bible Commentary. Fort Collins: Delmarva Publications, 2014.

MANSON, T. W. **The teaching of Jesus: studies of its form and content.** Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

MARSHALL, I. H. **Luke: Historian and theologian.** Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1970.

MORRIS, L. L. **Lucas, introdução e comentário.** São Paulo: Vida Nova, 2006.

QUEIROZ, S. A. **Gloriosas ruínas: o caminho bíblico para a restauração.** São Paulo: Mundo Cristão, 2015.

ROBERTS, A., & DONALDSON, J. **The writings of the fathers down to A.D. 325: Ante-Nicene Fathers (Vols. I, The apostolic fathers,**

**Justin Martyr, Irenaeus).** Peabody, Massachusetts, U.S.A: Hendrickson Publishers, 1985. Acesso em 02 de mar de 2020, disponível em [https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01/Page\\_415.html](https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01/Page_415.html)

RODKINSON, M. L. **The history of the Talmud: from the time of its formation, about 200 B.C., up to the present time** (Vol. II). New York: New Talmud Publish Company, 1908. Acesso em 23 de mar de 2020, disponível em [http://www.come-and-hear.com/talmud/rodkinson\\_1.html](http://www.come-and-hear.com/talmud/rodkinson_1.html)

SNODGRASS, K. **Compreendendo todas as parábolas de Jesus - Guia completo.** Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

THOMSON, W. M. **The Land and the Book** (Vol. I). New York: Harper & Brothers Publishers, 1871.



**SUBORDINAÇÃO NA TRINDADE:  
UM ESTUDO DOS  
POSICIONAMENTOS DE  
FRANKLIN FERREIRA E WAYNE  
GRUDEM**

*SUBORDINATION IN THE TRINITY:  
A STUDY OF THE POSITIONS OF FRANKLIN  
FERREIRA AND WAYNE GRUDEM*

*Jorhanna Isabelle Gomes<sup>61</sup>  
Helloah Wictoria de Vasconcelos Lima<sup>62</sup>*

<sup>61</sup> *Graduanda em Teologia pela Faculdade Internacional Cidade Viva. Graduanda em Biomedicina pela UFPB. E-mail: jorhannaisabelle@gmail.com*

<sup>62</sup> *Graduanda em Biomedicina pelo UNIPÊ. E-mail: loahlima@gmail.com*

## **RESUMO**

Diferentes posicionamentos acerca do relacionamento existente entre o Pai e o Filho na Trindade têm feito parte das discussões teológicas. Mesmo entre os teólogos cristãos que concordam acerca das doutrinas primárias da fé cristã, há o questionamento se a Subordinação do Filho ao Pai é eterna ou não. O objetivo deste estudo é proporcionar um rico debate acerca do contraste das visões de Subordinação Eterna e Temporal. Dessa forma, será apresentada uma visão geral dos teólogos Ferreira e Myatt; em contraposição ao pensamento de Grudem acerca da temática. O artigo foi desenvolvido através do método bibliográfico, com pesquisa de abordagem dedutiva. De acordo com o pensamento de Grudem, a subordinação do Filho ao Pai na Trindade é eterna e referente ao relacionamento. Já Ferreira e Myatt defendem que o Pai e o Filho estão eternamente em um relacionamento de filiação, entretanto isso não implica em uma subordinação ou sujeição eterna. Para eles, há uma incoerência ao afirmar que o Cristo se submete a vontade divina, pois, do mesmo modo que existe uma só natureza divina, também existe uma só vontade divina. Por fim, se faz importante compreender de forma justa os dois posicionamentos, possibilitando um debate saudável e proveitoso.

## **PALAVRAS-CHAVE**

*Trindade. Subordinação Eterna. Subordinação Temporal. Franklin Ferreira. Wayne Grudem.*

## **ABSTRACT**

Different views about the relationship between the Father and the Son in the Trinity have been part of theological discussions. Even among Christian theologians who agree on the primary doctrines of the Christian faith, there is a question if the Son's Subordination to the Father is eternal or not. The aim of this article is to provide a rich debate about the contrast between the views of Eternal and Temporal Subordination. In this way, an overview of the theologians Ferreira and Myatt will be presented in opposition to Grudem's thinking on the theme. The article was developed through the bibliographic method, with research of deductive approach. According to Grudem's view, the subordination of the Son to the Father in the Trinity is eternal and relational. Ferreira e

Myatt, however, defends that the Father and the Son are eternally in a relationship of filiation, but this does not imply an eternal subordination or subjection. For them, there is an inconsistency in stating that Christ submits to the divine will, since, just as there is only one divine nature, there is also one divine will. Therefore, it is important to understand the two positions fairly, enabling a healthy and profitable debate.

### **KEYWORDS**

*Trinity. Eternal subordination. Temporal subordination. Franklin Ferreira; Wayne Grudem.*

## **1. INTRODUÇÃO**

Diferentes posicionamentos acerca do relacionamento existente entre a Primeira e a Segunda pessoa da Trindade têm feito parte das discussões teológicas ao longo da história da Teologia Cristã. Mesmo entre os teólogos cristãos que concordam acerca das doutrinas primárias da fé cristã, há discordância no seguinte ponto: existe uma relação eterna de autoridade e submissão entre Pai e Filho na Trindade?

No presente momento, é incomum localizar estudos relacionados a Subordinação do Filho ao Pai na Trindade, mesmo existindo divergências entre os grandes teólogos, as informações a respeito da temática são escassas. Além disso, as pesquisas encontradas frequentemente não estão em português. Tal fato desperta a atual necessidade de abordar o tema, visto que está associado a uma das principais doutrinas da fé cristã, a doutrina da Trindade.

Sabe-se que o fundamento da Santíssima Trindade não deve ser conhecimento de parte de um grupo seletivo de intelectuais; em que só eles deleitam-se nesse conhecimento. Pelo contrário, o estudo da Trindade tem uma demasiada importância prática e ativa na vida de cada cristão e permite uma melhor compreensão da Cristologia e do plano redentivo de Deus. Ademais, buscar o entendimento bíblico acerca da Trindade possibilita a preparação dos cristãos frente às heresias e à pressão cultural imposta sobre o Cristianismo para negar muitos de seus fundamentos primordiais.

Esta discussão não envolve tão somente as relações entre os participantes da Trindade, mas se estende a outras temáticas como os conceitos de feminilidade e masculinidade bíblicas e o relacionamento entre homem e mulher no casamento. Nesse sentido, o relacionamento trinitariano é importante para o entendimento da visão bíblica sobre o casamento, pois mostra que é possível ter a mesma natureza ontológica e importância, e ser diferente em papéis e autoridade. Por este motivo, teólogos complementaristas - que argumentam que apesar de iguais, homens e mulheres possuem papéis complementares e distintos - em suma, defendem seus pontos de vista estabelecendo um paralelo entre o casamento e a Trindade.

Em vista disso, o objetivo deste estudo é proporcionar um rico debate acerca do contraste das visões (1) Subordinação eterna do Filho e (2) Subordinação temporal do Filho ao Pai. Além disso, apresentar uma visão geral dos principais defensores de cada perspectiva, dando maior ênfase aos teólogos Franklin Ferreira e Wayne Grudem.

Este artigo foi desenvolvido através do método bibliográfico, com uma pesquisa de abordagem dedutiva. Foi feita uma análise para compreensão de conceitos acerca da doutrina da Trindade, e apresentação das perspectivas dos teólogos Franklin Ferreira e Alan Myatt em contraposição à perspectiva do teólogo Wayne Grudem acerca da subordinação do Filho ao Pai no relacionamento trinitário. Assim, foram expostas as visões dos respectivos teólogos e suas concernentes implicações, tendo o objetivo de caráter exploratório.

O trabalho estrutura-se nos seguintes tópicos: inicialmente, apresenta-se a Doutrina da Trindade e posteriormente nos subtópicos “Deus é três pessoas”, “Cada pessoa é plenamente Deus”, “Há um só Deus” e um subtópico acerca do “Concílio de Nicéia”. Em seguida, as definições de Trindade Econômica e Trindade Ontológica foram expostas. No cerne do desenvolvimento da pesquisa está o item “Wayne Grudem, Franklin Ferreira e Alan Myatt: Subordinação eterna ou temporal?” que se subdivide em “Subordinacionismo”, “Subordinação Eterna”, “Crítica à subordinação eterna”, “Subordinação Temporal” e “Crítica à subordinação temporal”. Encerrando o estudo com as considerações finais acerca da temática exposta.

## 2. A DOCTRINA DA TRINDADE

Encontra-se na doutrina da Trindade um dos aspectos diferenciais do cristianismo. Ao apresentar um Deus único mas trino, a fé cristã diverge de todas as outras religiões do mundo. Embora a palavra “Trindade” não esteja presente de forma explícita nas Escrituras, a história da Teologia Cristã mostrou que mentes devotas, quando procuram fazer justiça ao testemunho das Escrituras, foram levadas à doutrina trinitária. (ERICKSON, 1997)

Tal doutrina sempre enfrentou dificuldades e, portanto, é compreensível que a igreja, teve muitos esforços para estruturá-la. Os judeus do período da vida de Jesus davam muita ênfase à unidade de Deus, e esta ênfase foi trazida para dentro da igreja cristã. O resultado foi que alguns eliminaram completamente as distinções pessoais da Divindade, e que outros não fizeram plena justiça à divindade essencial da segunda e da terceira pessoas da Trindade Santa. Tertuliano, um dos pais da igreja, foi o primeiro a empregar o termo “Trindade” e a formular a doutrina (BERKHOF, 1990).

Durante os primeiros séculos, a igreja definiu a Trindade como *uma essência* (ousia) divina, em *três pessoas* (hypovstaasis) (FERREIRA; MYATT, 2008). Dessa forma, é possível compreender a doutrina da Trindade da seguinte forma: Deus é três pessoas - Pai, Filho e Espírito Santo -, cada pessoa é completamente Deus, e existe um só Deus.

### 2.1 DEUS É TRÊS PESSOAS

O termo *pessoa* foi definido por Ferreira e Myatt (2008) como “uma autoconsciência distinta, que reconhece e pode se relacionar com os outros como ‘eu-vós’ ou como um sujeito ao outro sujeito.” (p. 72). João Calvino (2003) também traz um conceito para o termo *pessoa* na trindade: “Portanto, designo como pessoa uma subsistência na essência de Deus que, enquanto relacionada com as outras, se distingue por uma propriedade incomunicável” (p. 124). Dessa forma, na essência de Deus, existem três unidades distintas de autoconsciência que se relacionam entre si; três pessoas.

A fé Cristã é frequentemente questionada acerca do ensino do Deus Trino, pois, para muitos a Trindade é considerada

um triteísmo. No entanto, o fato é que, a doutrina da Trindade se opõe de forma absoluta, não só ao triteísmo, como também a qualquer forma de politeísmo. A Palavra de Deus revela de modo claro que há um só Ser, auto-existente, supremo e eterno, em quem está intrínseco todos os atributos divinos indissociáveis. (BOETTNER, 2011)

Conforme às Escrituras o Pai, o Filho e o Espírito Santo constituem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma singular e própria substância. Agostinho afirma em sua obra *A Trindade* (1994) que jamais são, portanto, três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho, e assim, o Filho não é o que é o Pai. O Filho foi gerado pelo Pai, e assim, o Pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho e pertencente pertencente à unidade da Trindade.

Erickson declara que assim como homem e mulher são a humanidade, Pai, Filho e Espírito Santo são a divindade (1997, p.132), a respeito da unidade e igualdade essencial entre as três pessoas da Trindade, diz:

Em algumas partes das Escrituras, as três pessoas são associadas e unidade e aparente igualdade. Uma delas é a fórmula batismal conforme prescrita na grande comissão (Mt 28.19,20): batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. Note que “nome” é singular, embora haja envolvimento de três pessoas. Ainda outra associação direta dos três nomes é a bênção paulina em 2 Coríntios 13.13 – “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós”. Aqui temos novamente a associação dos três nomes em unidade e aparente igualdade.

## **2.2 CADA PESSOA É PLENAMENTE DEUS**

Cada pessoa da Trindade é plenamente Deus, pois compartilham da mesma essência divina. A divindade do Pai, a primeira pessoa, foi pouco discutida na história da igreja, sendo a divindade do Filho e do Espírito pontos mais problemáticos dos

quais surgiram algumas heresias. Há testemunho bíblico suficiente que ateste a deidade das três pessoas:

Reconheçam isso hoje, e ponham no coração que *o Senhor é Deus* em cima nos céus e embaixo na terra. Não há nenhum outro. (Deuteronômio 4:39)

Portanto, em relação ao alimento sacrificado aos ídolos, sabemos que o ídolo não significa nada no mundo e que *só existe um Deus*. (1 Coríntios 8:4)

Seja a atitude de vocês a mesma de Cristo Jesus, que, *embora sendo Deus*, não considerou que o ser igual a Deus era algo a que devia apegar-se; (Filipenses 2:5,6)

*No princípio* era aquele que é a Palavra. Ele estava com Deus, *e era Deus*. (João 1:1)

Vocês não sabem que são *santuário de Deus* e que o *Espírito de Deus* habita em vocês? (1 Coríntios 3:16)

Ananias, como você permitiu que Satanás enchesse o seu coração, a ponto de você mentir ao Espírito Santo e guardar para si uma parte do dinheiro que recebeu pela propriedade? (...) Você não mentiu aos homens, *mas sim a Deus*. (Atos 5:3,4)

Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo (...). (Mateus 28:19)

(...)escolhidos de acordo com a pré-conhecimento de Deus Pai, pela obra santificadora do Espírito, para a obediência a Jesus Cristo. (1 Pedro 1:2)

## **2.3 HÁ UM SÓ DEUS**

Ao longo de toda narrativa bíblica há um grande enfoque na existência de um só Deus. Possivelmente o texto mais conhecido do Antigo Testamento está em Deuteronômio 6:4-5, que diz “Ouça, ó Israel: O Senhor, o nosso Deus, é o único Senhor. Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todas as suas forças” no qual fica clara a convocação de Deus ao seu povo para o monoteísmo.

Ainda sobre a revelação de Deus como o único Deus sobre toda a criação, Grudem (2010, p.174-175) afirma:

Quando Deus fala, repetidamente deixa claro que ele é o único Deus verdadeiro; a ideia de que existem, três Deuses a adorar, e não um só, seria impensável diante de declarações tão veementes. Só Deus é o único Deus verdadeiro, e não há nenhum outro como ele. Quando ele fala, só ele fala – não fala como um Deus dentre três que devem ser adorados. Mas diz: “Eu sou o Senhor, e não há outro; além de mim não há Deus; eu te cingirei, ainda que não me conheces. Para que se saiba, até ao nascente do sol e até ao poente, que além de mim não há outro; eu sou o Senhor, e não há outro” (Isaías 45.5-6).

No Novo Testamento, os apóstolos ensinam sobre a unicidade de Deus. Com relação a esses ensinamentos, Grudem escreve-se:

O Novo Testamento também afirma que só há um Deus. Escreve Paulo: “Porquanto há um só Deus e um só Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem” (1Tm 2.5). Paulo afirma que “Deus é um só” (Rm 3.30) e que “há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e para quem existimos” (1Co 8.6). Por fim, Tiago admite que até os demônios reconhecem que só há um Deus, ainda que essa aceitação intelectual do fato não seja suficiente para salvá-los: “Crês, tu, que Deus é um só? Fazes bem. Até os demônios crêem e



tremem" (Tg 2.19). Mas nitidamente Tiago afirma que "faz bem" quem crê que "Deus é um só" (GRUDEM, 2010, p.175).

Porém, faz-se necessário esclarecer como se dá a relação divina entre o Pai o Filho e o Espírito Santo, sem destruir o fundamento da unicidade de Deus. As três diferentes pessoas da Trindade são um não apenas em missão e em consentimento, mas um em natureza e essência. João Calvino (2003) declara que "Se as pessoas fossem separadas da essência, talvez o arrazoado fosse provável, mas, nesse caso, haveria uma trindade de deuses, não de pessoas, as quais o Deus único e uno em si contém." (p. 157), ou seja, cada pessoa da Trindade compartilha da mesma natureza, por isso os três são um só.

## **2.4 CONCÍLIO DE NICÉIA**

As três proposições anteriormente citadas, Deus é três pessoas, cada pessoa é plenamente Deus, e só há um Deus, resumem o ensino bíblico trinitário. Porém, a negação de qualquer uma dessas afirmações é capaz de gerar muitos erros. O arianismo, defendido pelo bispo Ário em 325 d. C, surgiu a partir desse desacerto; negando a plena divindade do Filho e do Espírito Santo. Tal ensino gerou grande desarranjo nos intelectuais e consequentemente afetou a Igreja. (GRUDEM, 2010)

Desse modo, o Concílio Niceno, que aconteceu em 325 d. C., foi convocado a fim de remediar a confusão que prevalecia nas discussões sobre a doutrina da Trindade, condenar erros que haviam sido adotados nas diferentes partes da Igreja e elaborar uma declaração da doutrina que incluísse todos os elementos bíblicos e satisfizesse as convicções religiosas da massa dos crentes. (HODGE, 2001)

Outra dificuldade que o Concílio teve que lidar foi com a variedade de opiniões entre seus próprios membros. Todas as perspectivas contraditórias que haviam agitado a Igreja estavam ali representadas. Hodge (2001, p.342) afirma que as questões levantadas pelos arianos foram:

- (1.) Que o Filho devia sua existência à vontade do Pai.
- (2.) Que ele não era eterno; senão que houve

um tempo em que não existia. (3.) Que ele fora criado ἐξ οὐκ ὄντων, do nada, e que por isso era κτίσμα καὶ ποίημα. (4.) Que ele não era imutável, mas τρεπτὸς φύσει. (5.) Que sua preeminência consistia em que ele fora o único criado por Deus imediatamente, enquanto as demais criaturas foram criadas pelo Filho. (6.) Inerentemente, ele não era Deus, mas fora feito por Deus, ἐθεοποιήθη; ou seja, devido à sua natureza exaltada e à relação que mantinha com todas as demais criaturas, como Criador e Soberano, recebeu direito ao culto divino.

Portanto, para finalizar os ensinamentos errôneos propagados principalmente pelos arianos o Concílio criou o Credo Niceno, mais tarde revisado em Constantinopla, afirmando:

Cremos em um só Deus, Pai, Todo-Poderoso, Criador de todas as coisas visíveis invisíveis E em um só Senhor Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus, gerado pelo Pai antes de todos os séculos, Luz da Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado, não criado de uma só substância com o Pai, pelo qual todas as coisas foram feitas; o qual, por nós homens e por nossa salvação, desceu dos céus, foi feito carne pelo Espírito Santo e da Virgem Maria, e tomou-se homem, e foi crucificado por nós sob Pôncio Pilatos, e padeceu e foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, conforme as Escrituras, e subiu aos céus e assentou-se à direita do Pai, e de novo há de vir com glória para julgar os vivos e os mortos, e o seu reino não terá fim. E no Espírito Santo, Senhor e Vivificador, que procede do Pai e do Filho, que com o Pai e o Filho conjuntamente é adorado e glorificado, que falou através dos profetas. E na Igreja una, santa, católica e apostólica. Confessamos um só batismo para remissão dos pecados Esperamos a ressurreição dos mortos e a vida do século vindouro, Amém. (GRUDEM, 2010, p.996)

### 3. CONCEITOS DE TRINDADE

#### 3.1 TRINDADE ONTOLÓGICA

Alguns conceitos foram criados para facilitar a compreensão dos fundamentos da Trindade. A Trindade imanente, ou ontológica, refere-se à existência essencial de Deus, sua substância, divindade e atributos. Sobre isso, Ferreira e Myatt afirmam: “ (...) nenhuma das pessoas da Trindade deve ser vista como sendo derivada, ontologicamente, de uma das outras. Como Deus, cada pessoa existe necessariamente e tem o atributo de auto-existência.” (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 76).

Frequentemente, a palavra *consustancial* é usado em termos de doutrina da Trindade para indicar que as pessoas têm a mesma essência ou substância. Acerca da consustancialidade do Pai e o Filho, Agostinho (1994) escreveu - comentando sobre a passagem de João 1.1-3:

Nessa passagem, o evangelista declara que o Verbo não é somente Deus, mas consustancial ao Pai, pois, após dizer: *E o Verbo era Deus*, acrescenta: *No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por ele e sem ele nada foi feito do que existe* (Jo 1,2-3). Diz *tudo*, de modo a incluir tudo o que foi criado, ou seja, todas as criaturas. Consta aí claramente que não foi criado aquele por quem tudo foi criado. E se não foi criado, não é criatura, e se não é criatura, é consustancial ao Pai. Toda substância que não é Deus, é criatura, e a que não é criatura, é Deus. (AGOSTINHO, 1994, p. 29)

Sobre a consustancialidade do Espírito Santo com o Pai e o Filho, Agostinho (1994) escreve:

A citação, onde aparece com maior clareza o Espírito Santo não ser criatura, é aquela onde nos é dado o preceito de não servirmos à criatura, mas ao Criador (Rm 1,25). (...) o serviço a Deus está expresso pelo verbo *latreúein*. (...) O culto a Deus é proclamado nas palavras: Adorarás o

Senhor teu Deus, somente a ele servirás (Dt 6,13). Ao empregar o termo *latreúseis*, o texto grego é mais explícito. Se esse culto à criatura nos é proibido, pois está escrito: Adorarás o Senhor teu Deus, e somente a ele servirás, e o Apóstolo maldiz os que cultuam a criatura e a servem, e não ao Criador, conclui-se que o Espírito Santo não é criatura. Ele, ao qual todos os santos prestam aquele culto, no dizer do Apóstolo: Os verdadeiros circuncidados somos nós, que servimos ao Espírito de Deus (Fl 3.3). (AGOSTINHO, 1994, p. 31)

Pode-se concluir que as três pessoas da Trindade são consubstanciais; possuem a mesma natureza ontológica. Portanto, não há distinção ontológica entre o Pai, o Filho e o Espírito, visto que as três possuem o mesmo nível de divindade, bem como a mesma essência e os mesmos atributos. Grudem (2010) afirmou que se não houvesse igualdade ontológica, nem todas as três pessoas seriam plenamente Deus.

### **3.2 TRINDADE ECONÔMICA**

Seguindo com os conceitos a respeito da Trindade, o termo Trindade econômica se refere à forma pela qual as três pessoas da Trindade se relacionam entre si, e com a criação. Esta forma envolve a relação de Pai e Filho, juntamente com seus papéis de autoridade e submissão. Acerca dos papéis de Pai e Filho na Trindade, Hermann Bavinck afirma:

Entre os apóstolos, Deus é constantemente chamado de Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (Ef 1.3). Esse relacionamento entre o Pai e o Filho não se desenvolveu no tempo, mas existe desde a eternidade (Jo 1.1,14; 17.24). Portanto, Deus é Pai, em primeiro lugar, porque em um sentido especial Ele é o Pai do Filho. Essa é Sua característica original, especial e pessoal. (BAVINCK, 2001, p. 164 e 165)

Neste ponto, começa-se a perceber uma divergência nos posicionamentos dos teólogos Franklin Ferreira e Wayne Grudem. Para Franklin Ferreira e Allan Myatt (2008), a Trindade Econômica é a Trindade apenas *em relação à história humana*. Logo, os papéis são economicamente estabelecidos para um propósito redentivo, não existindo eternamente. Já para Wayne Grudem (2010), a Trindade econômica refere-se às formas como as três pessoas agem no seu relacionamento com o mundo e *umas com as outras por toda a eternidade*. Ainda sobre a economia da Trindade, Ferreira e Myatt escrevem: “Ao se tornar humano, o Filho assumiu uma posição de subordinação ao Pai na economia da Trindade” (2008, p. 169), afirmam ainda: “Letham argumenta que a Trindade existe na forma de uma ordem eterna de autoridade e obediência. Wayne Grudem (2008, p. 169) cai no mesmo erro infeliz (...)”.

Dessa forma, no pensamento de Franklin Ferreira, os papéis de Pai e Filho, em um sentido, são eternos. No entanto, os papéis de autoridade e subordinação exercidos respectivamente pelo Pai e pelo Filho não são eternos:

Deus, o Pai, é uma pessoa distinta, que tem todos os atributos de Deus. Ele é o Pai desde a eternidade. A figura de Pai é uma expressão da natureza do amor que Ele tem para com o Filho, mas não significa uma relação hierárquica entre as três pessoas. Entre as três pessoas da Trindade existe uma distinção econômica de papéis no plano da redenção. (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 90)

Já para Wayne Grudem (2010, p. 185), os papéis de Pai e Filho, juntamente com a autoridade e submissão exercidas por eles são existentes desde a eternidade, de forma que ele afirma com ímpeto:

Mas se não há subordinação econômica, então não existe diferença inerente no modo como as três pessoas se relacionam umas com as outras, e conseqüentemente não temos as três pessoas distintas que existem como Pai filho e Espírito Santo por toda a eternidade. Por exemplo, se o Filho não está eternamente subordinado ao Pai no seu papel, então o Pai não é eternamente o

"Pai", nem o filho eternamente "Filho". Isso significa que a Trindade não existe desde a eternidade.

#### **4. WAYNE GRUDEM, FRANKLIN FERREIRA E ALAN MYATT: SUBORDINAÇÃO ETERNA OU TEMPORAL?**

Primeiramente, com o intuito de proporcionar uma melhor compreensão das divergências entre a ideia de subordinação eterna e temporal, faz-se necessário perceber a definição de subordinacionismo.

##### **4.1 SUBORDINACIONISMO**

Berkhof (1990) afirma que Orígenes começou o ensino do subordinacionismo, alegando que o Filho era subordinado ao Pai quanto a essência. Sobre Orígenes, ele escreve: "Ele desacreditou a divindade essencial destas duas pessoas do Ser Divino e forneceu um ponto de partida aos arianos (...)" (BERKHOF, 1990, p. 74). O teólogo Wayne Grudem define subordinacionismo como uma doutrina que "...defendia que o Filho era eterno (não criado), e divino, mas ainda assim não igual ao Pai." (2010, p. 180). Franklin Ferreira e Alan Myatt, semelhantemente, conceituam subordinacionismo como "A noção de que existem três pessoas divinas na essência de Deus num relacionamento hierárquico... a relação hierárquica implica que o Filho e o Espírito são inferiores ao Pai" (2008, p. 64).

Ferreira e Myatt adicionam um alerta para os leitores não caírem em qualquer tipo de subordinacionismo ao definir as distinções entre as três pessoas. Ressaltam que cada pessoa da trindade é totalmente igual às outras, mas tem um relacionamento distinto e um papel distinto. Também citam o escritor Wayne Grudem como um exemplo de teólogo que cai nesse erro (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 76, 169).

### 4.3 SUBORDINAÇÃO ETERNA

De acordo com o pensamento de Grudem, no entanto, a subordinação eterna do Filho ao Pai na Trindade ocorre *quanto à atuação*. Tal subordinação, já existia antes, durante e permanece depois da encarnação. No que se refere ao tempo antes da encarnação, ele compreende que há diversos versículos que implicam um relacionamento de sujeição entre o Filho e o Pai. Alguns deles são:

Porque Deus tanto amou o mundo que deu o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna. (João 3:16)

Foi assim que Deus manifestou o seu amor entre nós: enviou o seu Filho Unigênito ao mundo, para que pudéssemos viver por meio dele. (1 João 4:9)

(...) todos aqueles que não tiveram seus nomes escritos no livro da vida do Cordeiro que foi morto desde a criação do mundo. (Apocalipse 13:8)

Porque Deus nos escolheu nele antes da criação do mundo (Efésios 1:4)

Pois aqueles que de antemão conheceu, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho (Romanos 8:29)

Wayne declara que o fato de que o Pai *nos escolheu* nEle antes da fundação do mundo, e na plenitude dos tempos *enviou* seu Filho, reflete um relacionamento no qual há um Pai e um Filho antes da encarnação, e é este Pai que envia o Filho ao mundo, implicando governo e autoridade singular do Pai sobre o Filho, que antes mesmo da fundação do mundo já havia de, por obediência, morrer pelos pecados da humanidade. Ademais, Grudem também percebe que, quando a Bíblia trata das ações distintas dos membros da Trindade na criação, há um padrão, tudo foi feito 'pelo' Pai 'por meio' do Filho.

(...) para nós, porém, há um único Deus, o Pai, *de quem* vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, *por meio de quem* vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos. (1 Coríntios 8:6)

(...) mas nestes últimos dias falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas e *por meio de quem* fez o universo. (Hebreus 1:1,2)

Todas as coisas foram feitas *por intermédio dele*; sem ele, nada do que existe teria sido feito. (João 1:3)

O que indica que antes da criação o Pai era o Pai e o Filho, o Filho; tendo eles papéis diferentes. (GRUDEM, 2009b)

Para Grudem, a subordinação eterna do Filho ao Pai é não somente evidenciada pelas Escrituras, mas confirmada através da doutrina cristã histórica, por meio do conceito de *geração eterna* do Filho pelo Pai, que trouxe o entendimento de uma ordenação de seus relacionamentos, de maneira que o Pai é eternamente o primeiro e o Filho, o segundo; isso de deu através do (GRUDEM, 2009a). Tal conceito possibilitou um importante avanço no entendimento da Trindade e no combate a heresias. Foi formulado no Concílio de Nicéia (325 d.C) mencionado anteriormente: "(...) um só Senhor Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus, *gerado pelo Pai* antes de todos os séculos"; e também usado no Credo de Calcedônia (451 d.C.): " (...) *gerado segundo a divindade pelo Pai* antes de todos os séculos, e nestes últimos dias, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação"; e no credo de Atanásio (entre os séculos IV e V d.C.): " O Pai não foi feito de ninguém, nem criado, nem gerado. *O Filho procede do Pai somente, nem feito, nem criado, mas gerado*" (GRUDEM, 2009b). Empregando este conceito, O Catecismo Maior de Westminster, ao responder perguntas acerca da Trindade e das propriedades pessoais das três pessoas, explica: "Há três pessoas na Divindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. (...) iguais em poder e glória, embora distintas pelas suas *propriedades pessoais*. (...) *O Pai gerou o Filho, o Filho foi gerado do Pai*, e o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, desde toda a eternidade" (PRATT, 2009, p. 1804). Segundo o autor, essas



afirmações dos credos indicam que há uma “diferença *eterna* entre o modo como o Filho se relaciona com o Pai, e como o Pai se relaciona com o Filho.”, esta diferença não é no ser, mas na maneira como se relacionam entre si. (2009b, p. 187). Berkhof compartilha desse mesmo posicionamento:

A geração e a processão ocorrem dentro do Ser Divino, e implicam certa subordinação quanto ao modo da subsistência pessoal, não porém subordinação no que se refere à posse da essência divina. Esta Trindade ontológica e sua ordem inerente constitui a base metafísica da Trindade econômica. (BERKHOF, 1990, p. 80)

Acerca do relacionamento do Filho com o Pai após a sua ascensão, Grudem acredita que há na Escritura muitas evidências de que depois de haver retornado ao céu, Cristo ainda permanece submisso à autoridade do Pai (GRUDEM, 2009b). Na Bíblia, muitas das passagens que tratam de Cristo após retornar aos céus referem-se a Ele estar sentado à direita do Pai:

Depois de ter realizado a purificação dos pecados, ele se assentou *à direita da Majestade* nas alturas (Hebreus 1:3)

Deus o exaltou, *colocando-o à sua direita* como Príncipe e Salvador, para dar a Israel arrependimento e perdão de pecados. (Atos 5:31)

(...) que subiu ao céu e *está à direita de Deus*; a ele estão sujeitos anjos, autoridades e poderes. (1 Pedro 3:22)

Sobre isso, Grudem (2009b) afirma que, no mundo antigo, sentar-se à mão direita do rei indicava que esse alguém era a segunda pessoa em autoridade debaixo do rei, e que portanto, todas essas passagens indicam que Jesus continuou submisso à autoridade do Pai mesmo após sua ascensão, pois “Em nenhum lugar esse padrão é contraditado. Em nenhum lugar se diz que o Pai senta-se à mão direita do Filho. Em lugar nenhum é o Filho quem dá ao Pai a autoridade para sentar-se com ele no seu trono.

A autoridade suprema pertence sempre ao Pai.” (GRUDEM, 2009b, p. 185)

Ademais, sobre os trechos das cartas de Hebreus: “Portanto ele é capaz de salvar definitivamente aqueles que, por meio dele, aproximam-se de Deus, pois vive sempre *para interceder por eles.*”; e Romanos: “Foi Cristo Jesus que morreu; e mais, que ressuscitou e está à direita de Deus, e também *intercede por nós.*” (Romanos 8:34), Grudem afirma: “indicam que o Pai tem maior autoridade que o Filho, porque o Filho não comanda o Pai; antes ao contrário, o Filho lhe faz petições, e essas são as atitudes apropriadas a um relacionamento no qual o Pai é quem tem autoridade sobre o Filho” (p. 185).

O teólogo Hermann Bavinck (2001, p. 421), também entende que existe uma sujeição de Cristo ao Pai após sua ascensão, de forma que afirma: “Mas quando Cristo é chamado de cabeça do homem, dos anjos, ou do mundo, a figura apresentada é a de Sua soberania sobre todas as coisas. Todas as criaturas, sem exceção, estão subordinadas a Cristo, embora Ele mesmo, como Mediador, esteja sujeito ao Pai (I Co 11.3).”.

Nesse sentido, o Filho estará subordinado à autoridade do Pai desde a eternidade passada até a infinita eternidade futura. Isso indica inferioridade? Segundo Grudem (2009b, p. 186) não, pois “ele é igual ao Pai em seu ser ou essência, porque é Deus em plenitude. Isso simplesmente significa que com a igualdade de atributos, a deidade, o valor e a honra, há também um papel de subordinação, e o Filho está sujeito à autoridade do Pai.”

O Teólogo Charles Hodge afirma em sua Teologia Sistemática:

A subordinação quanto ao modo de subexistência e operação é um fato bíblico; e portanto também é a Deidade perfeita e igual do Pai e do Filho, e portanto esses fatos devem ser consistentes. Na identidade consubstancial da alma humana há a subordinação de uma faculdade à outra, e então, por mais incompreensível que nos seja, pode haver na Trindade uma subordinação consistente com a identidade de essência na Deidade. (HODGE, 2001, p. 355)

Nesse sentido, ao observar o pensamento apresentado por Grudem, é possível concluir que o teólogo não defende que o Filho e o Espírito são ontologicamente menores que o Pai, defendendo um subordinacionismo, como Ferreira e Alan afirmam (2008, p. 76). Defende entretanto uma subordinação quanto à operação ou atuação.

#### **4.3.1 CRÍTICA À SUBORDINAÇÃO ETERNA**

Ferreira e Myatt (2008, p. 73) alegam que a subordinação eterna do Filho não é uma doutrina ortodoxa que sempre foi ensinada pela igreja. Segundo eles, os conceitos de geração ou filiação não reforçam a sujeição eterna, apenas referem-se a noção de que o Filho é o Unigênito do Pai (Jo 3.16). Eles inferem que a geração eterna:

É o ato eterno e necessário da primeira pessoa da Trindade, pelo qual Ele, dentro do Ser Divino, é a base de uma segunda subsistência pessoal, semelhante à Sua Própria, e dá a esta segunda pessoa posse da essência divina completa, sem nenhuma divisão, alienação ou mudança. (FERREIRA;MYATT 2008, p. 196-197).

Para os autores, Grudem inicia seu argumento corretamente ao afirmar que as três pessoas da Trindade são distintas e que elas cumprem papéis particulares em relação à criação e redenção. Porém, alegam que ele falha ao atestar que isso resulta em relações entre de qualidade e de hierarquia, ou cadeia de comando eterna. Os autores apontam para um erro de Wayne ao confundir a idéia de distinção com submissão, afirmando que ele não consegue entender como uma pode existir sem a outra. (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 526)

Argumentando contra a filiação eterna, Ferreira e Myatt concluem dizendo:

A confusão de Grudem ocorre pela aplicação errônea da analogia da família humana. Porém, mesmo essa analogia serve para ilustrar que é perfeitamente normal existir distinção de papéis

sem subordinação. É verdade que, numa família bem ajustada, os filhos são submissos ao pai. Numa família saudável o pai orienta e o filho obedece, enquanto ainda é criança. Ao se tornar adulto, a natureza do relacionamento entre o pai e o filho muda de submissão e obediência para respeito e cooperação mútua. Como criança, o filho tem a responsabilidade de obedecer. Como adulto, essa cadeia de comando não existe mais, embora a relação entre ambos ainda permaneça como uma relação de pai e filho. O filho não é menos filho por ser adulto. A existência da relação paternal e filial não depende de obediência e submissão. Portanto, a analogia mostra que é perfeitamente possível uma relação eterna de paternidade e filiação entre Deus Pai e Deus Filho sem subordinação eterna.(FERREIRA; MYATT, 2008, p. 526)

Em oposição aos argumentos de Grudem acerca das ações distintas dos membros da Trindade na criação, Ferreira e Myatt afirmam que o fato de o mundo ter sido criado *pele* Pai, *por intermédio* do Filho, “não exige que o Filho fosse subordinado ao Pai nem quando o mundo foi feito e muito menos na eternidade” (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 526). Afirmam que que a ideia de uma subordinação eterna é incoerente com a igualdade ontológica dos membros da Trindade:

Mesmo que o Pai seja o iniciador da obra, isso não exige logicamente que haja uma cadeia de comando ou hierarquia e submissão. Pelo contrário, a noção de uma submissão eterna não é coerente com a igualdade ontológica das três pessoas da Trindade. (...) Tal noção não pertence ao cristianismo ortodoxo, mas é antes uma imposição da noção gnóstica (...) (FERREIRA;MYATT, 2008, p. 526)

Ferreira e Myatt demonstram que Kevin Giles (2002) examinou com cuidado o ensino patrístico e dos reformadores e

concluiu que a ideia de uma hierarquia eterna na Trindade não é coerente com a tradição cristã:

A verdade é que os evangélicos conservadores que apoiam a subordinação eterna do Filho, reivindicando que isto é o que a Bíblia ensina, são uma minoria, sentada na ponta de um galho bem fino. A “tradição”, em vez de estar ao lado deles, é o seu mais forte oponente. O que eles reivindicam ser “a compreensão bíblica” da Trindade é condenado pelos credos de Nicéia e Atanásio e pelas confissões de fé da Reforma, e rejeitado absolutamente por Atanásio, Agostinho e Calvino, e está em contraste total com o que é ensinado por teólogos católicos e protestantes contemporâneos e pela maioria dos teólogos evangélicos conservadores” (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 527)

Por fim, Ferreira e Myatt (2008) afirmam que defender a subordinação eterna de Cristo ao Pai é, ainda que de forma sutil, é negar a igualdade de ambos. Escrevem também que “(...) a doutrina da subordinação eterna do Filho ao Pai não é bíblica e entra em choque com o ensino ortodoxo da igreja através da história. Portanto, deve ser rejeitada, como um perigoso caminho em direção à negação da Trindade.” (FERREIRA; MYATT, 2008, p.526)

#### **4.4 SUBORDINAÇÃO TEMPORAL**

Franklin Ferreira e Alan Myatt defendem que o Pai e o Filho estão eternamente em um relacionamento de filiação, entretanto, essa filiação não implica subordinação ou sujeição do Filho ao Pai. “A existência da relação paternal e filial não depende de obediência e submissão. Portanto, a analogia mostra que é perfeitamente possível uma relação eterna de paternidade e filiação entre Deus Pai e Deus Filho sem subordinação eterna” (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 526). O Autor John Macarthur afirmou:

Estou agora convencido de que o título “Filho de Deus” quando aplicado a Cristo na Escritura

*sempre* fala de sua deidade essencial e de sua igualdade absoluta com Deus, não de sua subordinação voluntária. Os líderes judeus dos tempos de Jesus entenderam isso perfeitamente. João 5:18 diz que eles pediram a pena de morte contra Jesus, acusando-o de blasfêmia “porque não só violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus”. (MCARTHUR, 2004)

Quanto à submissão, Ferreira e Myatt (2008) declaram que há uma incoerência ao afirmar que o Cristo se submete a vontade divina, pois, mesmo modo que existe uma só natureza divina, também existe uma só vontade divina:

(...) não existem duas vontades divinas, que às vezes não estão de acordo uma com a outra, de modo que, para estarem unidas, uma das pessoas teria que deixar de lado seus desejos e se submeter à outra. A vontade divina é única. A vontade do Pai e a do Filho são iguais. Então, não é possível que exista uma cadeia de comando eterna entre ambos. (FERREIRA; MYATT, 2008, p. 526)

Com relação aos textos que se referem à forma pela qual a criação foi feita, como 1 Coríntios 8:6“(...) para nós, porém, há um único Deus, o Pai, *de quem* vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, *por meio de quem* vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos.”, a interpretação dos autores é de que estes textos não revelam uma relação de autoridade do Pai para com o Filho, mas de uma cooperação mútua entre o Pai e o Filho para cumprir um alvo comum. (FERREIRA;MYATT, 2008).

Para o autor John Gill (1810), as Escrituras apresentam Jesus como alguém igual a seu Pai, como um que não julgou como usurpação o ser igual a Deus: sendo da mesma natureza, e tendo as mesmas perfeições com ele, pois ele é igual ao Pai com relação ao poder e a autoridade, porque a respeito do poder diz ele: "eu e meu Pai somos um". Outrossim, a palavra o retrata como alguém que tem direito à mesma honra, homenagem e adoração; visto que

todos os homens devem "honrar o Filho, como eles honram o Pai": não como se fosse alguém subordinado, mas igual a ele (GILL, 1810)

Para Gill (1810), o texto de 1 Coríntios 15.24-28 é muito deturpado e utilizado por alguns para defender a subordinação e sujeição do Filho de Deus ao Pai. Sobre essa passagem, afirma:

(...) há em Cristo uma dupla filiação: divina e humana; por uma ele é denominado o Filho de Deus, e por outra, o Filho do homem. Ora, no texto citado. Cristo só é chamado "Filho", o que não determina qual filiação está em vista. Esta deve ser apreendida do contexto ao longo do qual ele é chamado de homem, homem que morreu e ressuscitou dos mortos; de onde, por vários argumentos, demonstra-se a ressurreição geral. E assim ele continua a ser tratado na passagem em questão, cujo sentido nítido e simples é que, ao fim do mundo, na segunda vinda de Cristo, quando todos os eleitos de Deus serão reunidos e Cristo tiver terminado o seu trabalho como mediador, ele entregará ao Pai o reinado mediatório completo e aperfeiçoado, isto é, o corpo inteiro dos eleitos, o reino de sacerdotes, dizendo: "Eu, e os filhos que tu tens me dado", e então o poder delegado debaixo do qual ele agiu como Filho do Homem, cessará e não existirá mais, e este tipo de domínio, autoridade e poder serão deixados de lado; e ele, como o Filho do Homem, não mais será revestido de tal autoridade, mas se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitou: e então Deus, Pai, Filho e Espírito, será tudo em todos e [não] haverá mais nenhuma distinção de ofícios entre eles; somente as distinções naturais e essenciais das Pessoas divinas que vão sempre continuar. (GIL, 1810, p. 327-328)

#### **4.4.1 CRÍTICA À SUBORDINAÇÃO TEMPORAL**

Grudem correlaciona os papéis de Pai e Filho com autoridade e submissão, afirmando que "...se o Filho não está

eternamente subordinado ao Pai no seu papel, então o Pai não é eternamente o 'Pai', nem o filho eternamente 'Filho'. Isso significa que a Trindade não existe desde a eternidade." (2010, p. 185). Logo, para Grudem, o entendimento de que há um papel de autoridade distinta do Pai sobre o Filho, é intrínseco para a compreensão de que a Trindade é formada por três pessoas distintas. Ele afirma que as diferenças em autoridade são as únicas diferenças interpessoais mostradas pela Bíblia que existem eternamente entre os membros da Divindade, por isso então, que quando se nega essas diferenças eternas, não se pode afirmar que há uma relação de filiação:

Eles são iguais em todos os seus atributos e perfeições, mas por toda a eternidade há uma diferença de autoridade pela qual o Pai tem uma autoridade sobre o Filho, que o Filho não tem sobre o Pai (...)Essas diferenças, nas quais há autoridade e submissão à autoridade, parecem o meio pelo qual Pai, Filho e Espírito Santo diferem um do outro e podem ser distinguidos um do outro. Se não tivermos essas diferenças de autoridade nos relacionamentos entre os membros da Trindade, então não saberíamos de diferença nenhuma, nem ficaria claro se *existem* ou não quaisquer diferenças entre as pessoas da Trindade. Mas se não existem diferenças entre elas desde a eternidade, então como uma pessoa é diferente da outra? Elas não seriam mais Pai, Filho e Espírito Santo, mas pessoa A, pessoa A e Pessoa A, uma idêntica à outra não somente no ser, mas também na função e no modo como se relacionam entre si. (GRUDEM, 2009b, p. 197)

Grudem (2009a) apresenta o pensamento do professor John Frame acerca da eterna subordinação do Filho ao Pai:

Essa pode ser chamada submissão eterna quanto à atuação. (...) Tanto os pensadores ocidentais quanto os orientais têm afirmado regularmente que Deus, o Pai, tem algum tipo de primazia sobre as outras duas pessoas. (...) O tipo de subordinação não é a subordinação ontológica de



Arius. Nem é meramente econômica, pois isso tem a ver com a eterna natureza das pessoas, as propriedades pessoais que distinguem cada um dos outros (...) É correto descrever essa diferença de funções como eterna. Podemos colocar dessa maneira: não há subordinação dentro da divina natureza que é compartilhada pelas pessoas: os três são igualmente Deus. No entanto, há uma subordinação de funções entre as pessoas, o que consiste parte das peculiaridades de cada um. (GRUDEM, 2009, p. 178)

Acerca do que escreveu Kevin Giles (2002) em *The Trinity and Subordinationism* - livro usado por Ferreira e Myatt para argumentar a subordinação eterna do Filho ao Pai na Trindade não é coerente com a tradição cristã (FERREIRA; MYATT, 2008) - Grudem escreve:

Ele continuamente obscurece a distinção entre a heresia do subordinacionismo (a visão de que o Filho tinha um ser menor que o do Pai) e a visão ortodoxa de que o Filho tinha um papel subordinado, mas que era igual em seu ser (ao que ele também chama de subordinacionismo) (GRUDEM, 2009b, p. 193)

Já o teólogo Louis Berkhof, em sua Teologia Sistemática, traz a distinção entre o subordinacionismo de Orígenes e a subordinação de papéis, defendida por Grudem:

Outra conclusão que se tira da anterior é que não pode haver subordinação de uma pessoa a outra da Divindade quanto ao ser essencial, e, portanto, nenhuma diferença na dignidade pessoal. Deve-se defender esta verdade contra o subordinacionismo de Orígenes (...) A única subordinação de que podemos falar é uma subordinação quanto à ordem e ao relacionamento. (BERKHOF, 1990, p. 80)

Portanto, observa-se que há uma grande diferença no que se diz respeito à subordinação eterna entre o Filho e o Pai quanto à atuação, e ao subordinacionismo de Orígenes. Este último, foi rejeitado fervorosamente pelos credos de Nicéia, Atanásio, Agostinho e pelo pensamento ortodoxo da Igreja. O primeiro, para Grudem (2009a), é a doutrina histórica da Igreja, pela qual revela uma eterna diferença entre o Filho e o Pai no modo como se relacionam um com o outro.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A temática da existência ou não de uma relação eterna de autoridade e submissão entre Pai e Filho é de extrema importância para os debates teológicos acerca da Trindade. Como foi visto, diferentes opiniões se fazem presente entre os teólogos, e esta discussão está longe de ser encerrada.

No presente estudo, buscou-se entender os dois lados, a saber, a subordinação eterna do Filho ao Pai, e a subordinação temporal do Filho ao Pai. Como ambos os lados estão em concordância com as doutrinas primárias da fé cristã, são dois posicionamentos legítimos que podem coexistir sem que haja comprometimento das verdades fundamentais do Cristianismo.

Observou-se que cada posicionamento possui sua interpretação da história da Igreja e dos versículos chaves do tema. Para os defensores da subordinação eterna, esta é a doutrina histórica: que há um relacionamento eterno de autoridade e submissão entre o Pai e o Filho na Trindade. Os credos históricos foram apresentados por Grudem como defendendo tal posicionamento. Contudo, embora os credos tratem da igualdade em essência, juntamente com o conceito de geração e filiação do Filho, o termo usado por Grudem - *subordinação* - não se faz presente em tais confissões, de forma que não é possível afirmar que essa opinião em específico é a defendida pelos credos.

Da mesma forma, não é apropriado afirmar que defender a subordinação eterna é o mesmo que defender um subordinacionismo. É clara a distinção entre o subordinacionismo que levou ao arianismo, e a visão de subordinação eterna defendida por Grudem, Berkhof, Hodge e etc. Também não é apropriado afirmar que os concílios históricos conderaram a visão da subordinação eterna, pois os credos históricos e os pais da

Igreja condenaram os ensinamentos de Ário de que o Filho era uma criatura e era inferior ao Pai, e não esse tipo de subordinação relacional.

Outrossim, percebeu-se ao longo do estudo que há uma maior ausência de produções bibliográficas acerca da submissão temporal. Visto que, o ponto de vista defendido por Grudem, a Subordinação Eterna, não está somente presente em sua Teologia Sistemática, como também em diversas outras obras. Já a Subordinação Temporal do Filho, apresentada por Ferreira e Myatt, é pouquíssimo defendida em outros livros dos autores, quando comparada às publicações de Grudem.

Por fim, diante de tudo que foi apresentado neste artigo, percebe-se que há equívocos dos dois lados, e é preciso deixar de lados tais equívocos, para compreender de forma justa os dois posicionamentos, possibilitando um debate saudável e proveitoso.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Patrística**: A Trindade. v. 7. 2º ed. São Paulo: Paulus, 1994.

BAVINCK, H. **Teologia Sistemática**: fundamentos teológicos da fé Cristã. São Paulo: Sociedade Cristã Evangélica de Publicações (SOCEP). 2001.

BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. 1º ed. São Paulo: Cultura Cristã, 1990.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**: Nova Versão Internacional. Santo André: Geográfica, 2017.

BOETTNER, L. A Trindade. **Monergismo**, 2011. Disponível em: <http://monergismo.com/loraine-boettner/a-trindade/>. Acesso em 29 de jun de 2020.

CALVINO, J. **As Institutas**. v. 1. 2º ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

ERICKSON, M. J. **Introdução à Teologia Sistemática**. 1º ed. São Paulo: Vida Nova, 1997.

FERREIRA, Franklin; MYATT, Allan. **Teologia Sistemática**: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. 2º ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GILL, J. **A body of doctrinal divinity**. Filadélfia: Delaplaine and hellings, 1810.

GRUDEM, Wayne. **O feminismo evangélico**: um novo caminho para o liberalismo. 1º ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2009a.

GRUDEM, Wayne. **Confrontando o feminismo evangélico**: respostas bíblicas para perguntas cruciais. 1.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2009b.

GRUDEM, Wayne. **Teologia Sistemática**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HODGE, C. **Teologia Sistemática**. Tradução V. Martins. 1º ed. São Paulo: Hagnos, 2001.

MCARTHUR; J. **Reexaminando a filiação eterna de Cristo**. Monergismo 2004. Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/cristologia/filiacao\\_eterna\\_mcarthur.htm](http://www.monergismo.com/textos/cristologia/filiacao_eterna_mcarthur.htm). Acesso em: 11 de jul de 2020.

PRATT, R. **Bíblia de estudo de Genebra**. 2ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; São Paulo: Cultura Cristã, 2009.



FACULDADE  
INTERNACIONAL  
CIDADE VIVA