

A PROPOSTA PEDAGÓGICA DE PROVÉRBIOS 22.6

*Daniel Santos Jr.**

RESUMO

O objetivo deste artigo é entender a proposta pedagógica implícita em Provérbios 22.6, propondo uma leitura que seja condizente com o propósito original do livro de Provérbios no contexto literário do Antigo Oriente Próximo (doravante AOP). Em termos gerais, a proposta comumente articulada em nossos dias é de que o processo de transmitir o conhecimento que promove e fomenta uma cosmovisão cristã deve começar na tenra idade. Quando isto acontece, o resultado esperado é que tal cosmovisão, fruto do conhecimento bíblico que foi transmitido e aplicado na vida da criança, possa acompanhá-la pelo resto de seus dias. A proposta de uma nova leitura deste provérbio atenta para três aspectos que devem ser ainda mais explorados pelos educadores cristãos. São eles: a) o conceito de “ensinar” em Provérbios e no AOP, b) a definição do “caminho” em que se deve andar, e finalmente c) as aplicações e implicações de se “desviar” deste caminho. A contribuição inicial do artigo se restringe às inferências exegético-teológicas que são feitas na utilização deste provérbio, ainda que tais inferências possam trazer contribuições e desafios em outras áreas.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura sapiencial; Livro de Provérbios; Provérbios 22.6.

INTRODUÇÃO

A tarefa de instruir a próxima geração nos caminhos da sabedoria enfrenta seus percalços desde os primórdios da civilização. A sabedoria proposta em

* O autor tem doutorado em Estudos Teológicos do Antigo Testamento (Ph.D.) pela Trinity Evangelical Divinity School (EUA). É professor de Antigo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e na Universidade Presbiteriana Mackenzie, em São Paulo.

Provérbios 22.6 aborda diretamente este dilema milenar de *repassar o legado de uma geração àquela que se segue*. Talvez um bom exemplo deste dilema seja o diálogo abaixo, o qual aparece no final da obra egípcia *As Instruções de Any*, datada do período da 18ª dinastia do Egito. No diálogo, o escriba Any lida com a contestação de seu filho Khonshotep, também um escriba, resistindo à idéia de abraçar de todo coração o legado cultural da geração de seu pai. Khonshotep argumenta que o legado que seu pai deseja lhe passar está comprometido por duas razões: a) cada homem é guiado por sua própria natureza, e b) um jovem não segue instruções morais, mesmo que tais instruções estejam na ponta de sua língua.

Respondeu Khonshotep ao seu pai, o escriba Any:

Eu gostaria de ser como tu és,
tão versado como tu és!
Então eu seria capaz de perpetuar teus ensinamentos,
e, assim, o filho seria trazido ao lugar de seu pai.
Contudo, *cada homem é conduzido por sua natureza*,
tu és um homem que é um mestre,
cujo labor é exaltado,
cujas palavras são individualmente escolhidas.
Teu filho, ele entende muito pouco,
quando ele recita as palavras que estão nos livros.
Mas quando tuas palavras agradam o coração,
o coração tende a aceitá-las com alegria.
Portanto, não se multipliquem demais as tuas virtudes,
ao ponto de termos que elevar nossos pensamentos a ti;
um jovem não segue as instruções morais,
nem que os escritos estejam na sua língua!¹

Todavia, segundo a proposta pedagógica de Any, se um boi, um cavalo ou um leão consegue obedecer à palavra de seu adestrador, por que seu filho não conseguiria?

Respondeu Any ao seu filho Khonshotep:

Não te estribes nestas palavras indignas,
cuidado com o que estás fazendo a ti mesmo!
Eu julgo tuas reclamações equivocadas,
e eu vou esclarecer cada uma delas.
Não há nada de supérfluo em nossas palavras,
as quais tu gostarias fossem reduzidas.
O touro de briga que é capaz de matar,
ele se esquece e abandona a arena;

¹ LICHTHEIM, M. Instruction of Any. In: HALLO, W. W.; YOUNGER, K. L. (Orgs.). *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 2001. p. 114.

ele domina sua natureza, ele se lembra do que aprendeu
 e se torna à semelhança de um boi cevado.
 O leão selvagem abandona sua ira,
 E se torna à semelhança de um tímido jumento.
 O cavalo entra debaixo de sua sela
 e sai obediente pela rua.
 O cachorro obedece à palavra e anda após o seu mestre. [...]²

Para Khonshotep, essa transferência de sabedoria de uma geração para outra não é tão simples assim. Ele confessa não ser “versado” como seu pai, o que compromete a sua capacidade de memorizar, entender e aplicar todo este material com a mesma propriedade com que seu pai o faz: “Tu és um homem que és mestre... teu filho entende muito pouco”. Diante do impasse, a solução proposta pelo filho é o ponto mais importante nesta citação – suplicar ao deus do pai (Any) que coloque o filho nos mesmos caminhos.

Respondeu Khonshotep ao seu pai, o escriba Any:

Não proclame teus poderes,
 Tentando forçar-me em teus caminhos; [...]
 Todos os teus dizeres são excelentes,
 mas para cumpri-los é necessário virtude,
portanto, pede ao deus que te deu sabedoria:
*que estabeleça-os em teu caminho!*³

Como as Escrituras responderiam ao dilema de Any? Qual seria a proposta do autor de Provérbios para o desafio enfrentado por Khonshotep em dar continuidade ao legado de seu pai? A tese defendida neste artigo é que o autor de Provérbios, especificamente em Pv 22.6, enfrenta e propõe uma solução para este dilema enfrentado por Any e seu filho. Isto pode ser observado especialmente pelo uso freqüente da abordagem “filho meu, ouve...” que costura o discurso no livro. Contudo, para entendermos com nitidez a solução proposta pelo livro, precisa ser estabelecido um perfil literário-cultural-religioso. O “uso” bem como o “abuso” praticado contra a tradição sapiencial de Provérbios só podem ser devidamente apreciados quando somos lembrados de suas peculiaridades originais.

1. QUEM ESCREVEU PROVÉRBIOS?

A pesquisa acadêmica do século passado rejeitou em grande parte a reivindicação bíblica da autoria salomônica e considerou Salomão mais como “uma figura com a qual se pudesse associar a literatura sapiencial”.⁴ Crenshaw

2 Ibid.

3 Ibid., p. 115.

4 CLEMENTS, R. E. *Wisdom in Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992. p. 19.

comenta que, “como o rei mais rico na memória de Israel, Salomão naturalmente deve ter atraído idéias que o associassem com uma sabedoria extraordinária,” e Clements acredita que o deuteronomista inventou esta história para melhorar o máximo possível a imagem questionável de Salomão.⁵ Mas mesmo Crenshaw admite que uma explicação satisfatória para a proeminência do nome de Salomão ainda não apareceu.⁶ André Lamaire argumenta que “o retrato do reino de Salomão e de sua sabedoria, conforme descritos em 1Rs 3-9, parece se conformar de maneira geral com a ideologia real do AOP do primeiro milênio a.C.”⁷ Os estudiosos do Antigo Testamento que estão dispostos a aceitar a autoria salomônica situam a época e o contexto social de Provérbios utilizando apenas a crítica da forma, o que implica na utilização de literatura do AOP.⁸

Contudo, em duas seções específicas no livro de Provérbios a autoria da obra é atribuída a Salomão (1.1; 10.1), enquanto que em outros trechos a responsabilidade autoral e/ou redatorial recai sobre Agur (30.1), o rei Lemuel (31.1) e uma equipe redatorial da época de Ezequias (25.1). Esta situação cria imediatamente o cenário de uma obra editada, contendo uma participação predominante de Salomão (capítulos 1-29), o que não parece destoar da reivindicação do autor do 1º Livro dos Reis de que ele tenha composto 3 mil provérbios (1Rs 4.32 [5.12 TM]).

2. O MUNDO CULTURAL DE PROVÉRBIOS

Embora sejamos inconscientemente tentados a uma *aplicação direta* de Provérbios para o contexto hodierno, como se o autor tivesse escrito o livro para a sociedade brasileira dos últimos cinquenta anos, tal prática

⁵ CRENSHAW, J. L. Proverbs. In: *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5. p. 514; CLEMENTS, R. E. Salomon and the Origins of Wisdom in Israel, In: *Perspectives in Religious Studies 15* (1988): p. 23-36.

⁶ CRENSHAW, Proverbs, p. 513.

⁷ LAMAIRE, A. Wisdom in Solomonic Historiography. In: *Wisdom in Ancient Israel*, p. 106-118.

⁸ Uma análise muito útil da forma da literatura sapiencial é encontrada em MURPHY, R. E. *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*. In: *Forms of Old Testament Literature 13*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. Recomendo as seguintes introduções à literatura sapiencial: KIDNER, D. *Uma introdução à literatura sapiencial: a sabedoria de Provérbios, Jó e Ecclesiastes*. Downers Grove, Ill., Leicester: InterVarsity, 1985; WEEKS, S. *Early Israelite Wisdom*. Oxford: Clarendon, 1994. Uma boa antologia sobre o assunto é EMERTON, J. A.; DAY, J. GORDON, R. P.; WILLIAMSON, H. G. M. (Orgs.). *Wisdom in Ancient Israel*. Cambridge University Press, 1995; BERGANT, D. *What are They Saying about Wisdom Literature?* New York: Paulist, 1984. Para uma história da tradição sapiencial, ver MORGAN, D. F. *Wisdom in the Old Testament Traditions*. Atlanta: John Knox, 1981. Para um foco em cada um dos livros sapienciais, ver CRENSHAW, J. L. *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Atlanta: John Knox, 1981; MURPHY, R. E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. In: ABRL. New York and London: Doubleday, 1990; 2d ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. Três outras antologias escritas sob forte influência da crítica histórica são: CRENSHAW, J. L. (Org.). *Studies in Ancient Israelite Wisdom: Selected, with a Prolegomenon*. New York: Ktav, 1976; GAMMIE, J. G. (Org.). *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*. New York: Scholars Press, 1978; GAMMIE, J. G.; PERDUE, L. G. (orgs.). *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.

pode revelar-se temerária, exegeticamente falando. O fato é que não se pode negar nem esconder o grande abismo cultural entre o mundo de Provérbios e a sociedade brasileira sem que, com isso, comprometamos nosso próprio entendimento do texto. Este abismo cultural, por sua vez, se deve ao fato de não sermos uma sociedade que pratica o modo de *manutenção* da cultura por meio de formulações proverbiais do tipo encontrado na literatura sapiencial. Diante disto, a pergunta que se impõe é a seguinte: Como nós, no século 21, podemos ler, entender e interpretar a literatura sapiencial contida em Provérbios? Como repassar este conhecimento de geração a geração? Considerando que não conseguimos memorizar os provérbios a fim de termos sempre a “resposta certa”; considerando que não conseguimos dar-lhes o glamoroso viés doutrinário que possibilitaria sincronizá-los com nossa tradição teológica; considerando que não conseguimos sistematizá-los teologicamente com o restante das Escrituras, com facilidade; e considerando que não conseguimos “exegetizá-los” com o método histórico-gramatical, a pergunta inicial se impõe – Como adquirir o arcabouço cultural para ler Provérbios?

A tarefa de desbravar o mundo cultural de Provérbios é uma obra premente e urgente; e os que decidirem encará-la devem atentar para os seguintes pontos de interesse, manifestados na literatura sapiencial, como um todo.

2.1 *Provérbios e a corte*

O primeiro elemento cultural que está latente na tradição sapiencial de Provérbios é a sua conexão com o contexto real e palaciano. A idéia de um contexto associado à corte nasce das referências aos reis descritos como responsáveis por determinadas seções no livro: “Provérbios de Salomão, filho de Davi, rei de Israel” (1.1), “Palavras do rei Lemuel” (31.1) e “os provérbios de Salomão, os quais transcreveram os homens de Ezequias, rei de Judá” (25.1). Nestes três exemplos a atividade de codificar a sabedoria em forma proverbial está relacionada ao contexto real, seja por atuação direta do rei em questão (como é o caso de Salomão) ou por responsabilidade delegada (no caso dos homens de Ezequias). Há nada menos que 20 provérbios em que a palavra “rei” é parte fundamental da sabedoria proposta.⁹ Nestes provérbios o sábio discursa sobre o caráter do rei, a natureza de suas decisões como rei e a maneira como devemos

⁹ Ver Pv 14.28: “Na multidão do povo, está a glória do rei”; 14.35: “O servo prudente goza do favor do rei”; 16.10: “Nos lábios do rei se acham decisões autorizadas”; 16.13: “Os lábios justos são o contentamento do rei”; 16.14: “O furor do rei são uns mensageiros de morte”; 16.15: “O semblante alegre do rei significa vida”; 19.12: “Como o bramido do leão, assim é a indignação do rei”; 20.2: “Como o bramido do leão, é o terror do rei”; 20.8: “Assentando-se o rei no trono do juízo”; 20.26: “O rei sábio joeira os perversos”; 20.28: “Amor e fidelidade preservam o rei”; 21.1: “Como ribeiros de águas assim é o coração do rei”; 22.11: “O que ama a pureza do coração e é grácil no falar terá por amigo o rei”; 24.21: “Teme ao SENHOR, filho meu, e ao rei”; 25.5: “tira o perverso da presença do rei...”; 25.6: “Não te glories na presença do rei...”; 29.4: “O rei justo sustém a terra...”; 29.14: “O rei que julga os pobres com equidade firmará o seu trono para sempre”; 30.22: “sob o servo quando se torna rei...”.

nos portar diante dele. Por causa desta associação poder-se-ia imaginar que o conteúdo do livro de Provérbios fosse destinado primariamente para instruir, delinear e acompanhar decisões administrativas que demandavam uma *sabedoria adicional*. Sem dúvida, alguns destes provérbios em que o elemento real está presente oferecem advertências para inúmeros equívocos que poderiam ser evitados pelos reis de Israel e de Judá.

Nem todos os estudiosos concordam com a necessidade de tornar o escopo da literatura sapiencial de Provérbios tão específico a ponto de incluir somente o contexto palaciano, mas o elemento cultural não precisa se tornar um princípio regulador do contexto do livro. Neste sentido, a ressalva de Fox nos lembra que “os dizeres em questão não falam somente *acerca* dos reis, mas *aos* reis e *por causa* deles”.¹⁰ Assim sendo, muito daquilo que foi formulado e aplicado a um contexto palaciano pode também encontrar sua aplicabilidade em várias outras situações. Gerard von Rad, por exemplo, entende que uma nova classe de escribas em Israel produziu uma obra no período que ele chama de *Iluminismo Salomônico*, devido ao contato que Salomão teve com o Egito.¹¹ Mesmo se este for o caso, a palavra de Fox permanece. A sabedoria proverbial não discursa a respeito da “classe” responsável por sua composição, mas confronta e admoesta tal classe de maneira que os princípios básicos possam ser igualmente válidos para outros contextos.

Enfim, a questão da presença do elemento real no contexto cultural de Provérbios não pode simplesmente ser ignorada, e isto por uma razão muito óbvia: Provérbios não foi formulado nem pela tradição profética de Israel nem pela sacerdotal, mas por um rei. Assim sendo, não devemos nos surpreender ou menosprezar a presença de elementos culturais palacianos na estrutura sapiencial de Provérbios. Pelo contrário, este elemento deveria servir como um sinalizador para entendermos a utilização original que era feita deste material dentro da sociedade israelita.

2.2 *Provérbios e o povo*

O segundo elemento que compõe o mundo cultural de Provérbios é a sua dependência temática de figuras populares. A presença deste segundo elemento parece balancear e compor a aplicabilidade da literatura sapiencial. Murphy atribui um grande número de dizeres proverbiais aos relacionamentos sociais ordinários.¹² Uma quantidade enorme de instruções proverbiais lida diretamente

¹⁰ FOX, M. V. The Social Location of the Book of Proverbs. In: *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996. p. 235.

¹¹ VON RAD, G. The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel. In: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. New York: McGraw-Hill; Edinburgh and London: Oliver & Boyd, 1966. p. 166-204.

¹² MURPHY, R. E. Assumptions and Problems in the Old Testament Wisdom Research. *Catholic Bulletin Quarterly*, v. 29 (1967), p. 106.

com necessidades agrárias, rurais e também num contexto doméstico, em vez de administrativo. Mais uma vez, é oportuno lembrar que a presença deste elemento popular na estrutura proverbial não é acidental, mas indispensável para a comparação feita no provérbio. Uma quantidade considerável destas comparações pressupõe que o leitor tivesse uma familiaridade prévia com os usos e costumes da vida rural no AOP, a fim de que a comparação pudesse alcançar o propósito desejado.

É verdade que muitos são tentados a escolher entre o elemento popular e o real em lugar de compor e ampliar ambos. Contudo, a dependência temática que Provérbios tem de aspectos básicos e populares da vida humana torna a literatura sapiencial ainda mais aplicável e relevante para o cidadão comum, e não apenas para aqueles que vivem no contexto palaciano.

2.3 *Provérbios e o lar*

O terceiro elemento que compõe o mundo cultural de Provérbios tem a ver com sua relação estreita com a dinâmica domiciliar. Uma indicação clara disto pode ser observada na maneira em que as admoestações no livro são feitas; elas são dos pais para seus filhos e não de patrão para subordinado, ou de um rei para seus vassalos. Whybray e Fox são cautelosos no uso deste elemento domiciliar, cuidando sempre para que o lar não seja reduzido a uma escola, ainda que Murphy defenda que “a casa talvez possa ser considerada o contexto original dos ensinamentos sapienciais, antes e depois que tais ensinamentos se tornaram profissionalizados”.¹³ Waltke afirma que as muitas referências ao pai, e especialmente à mãe, se dirigindo aos seus filhos (1.8; 10.1, etc.), sugerem que Salomão pretendia transmitir sua sabedoria a Israel através do lar, da mesma maneira como Moisés disseminou a Lei através dos pais, em Israel (cf. Dt 6.7-9).¹⁴ Fox identifica uma forte analogia entre a tradição sapiencial de Israel e os chamados *testamentos éticos* das comunidades judaicas do período medieval:

Testamentos éticos são instruções escritas por homens em sua maturidade para a orientação ético-religiosa de seus filhos e, às vezes, filhas. (Estes textos são, na verdade, descendentes da antiga tradição sapiencial, uma vez que eles utilizam provérbios como modelo.) ...O pai fala ao filho e através dele a um público leitor bem mais amplo.¹⁵

Provavelmente seja este o contexto que mais explique os elementos domiciliares de Provérbios.

¹³ WHYBRAY, *Intellectual Tradition*, p. 41-43; FOX, *Social Location*, p. 230-232; MURPHY, *Tree of Life*, p. 4.

¹⁴ WALTKE, B. K. Wisdom Literature. In: BAKER, D.; ARNOLD, B. T. (Orgs.). *Faces of the Old Testament Study: A Survey of Contemporary Approaches*. Grand Rapids: Baker, 1999. p. 308.

¹⁵ FOX, *Social Location*, p. 232.

2.4 O elemento intercultural de Provérbios

O quarto elemento que compõe o mundo cultural de Provérbios é o seu caráter internacional. Isto significa dizer que a literatura sapiencial, em geral, não parece ter sido escrita para leitura e uso específico, dentro da sociedade israelita, haja vista a ausência de qualquer referência direta à Lei, à aliança no Sinai, aos patriarcas, aos profetas, aos livros históricos ou até mesmo ao livro de Salmos. O que justificaria esta posição aparentemente neutra apresentada em Provérbios?

O estudo da literatura sapiencial no mundo antigo tem mostrado que coleções de provérbios existiram no Egito desde o Império Antigo (2686-2160 a.C.) até o último período dinástico e o domínio helenista (500-300 a.C.);¹⁶ em Ebla (2400 a.C.);¹⁷ na Suméria (1700 a.C.);¹⁸ na Mesopotâmia, desde o período Cassita (1500-1200 a.C.) e nos períodos Médio Assírio¹⁹ e Aramaico (704-699 a. C.).²⁰ Além disso, temos ainda alguns provérbios ou dizeres que foram encontrados em Mari e nas Cartas de Amarna (1350 a.C.).²¹ Todas estas descobertas acabam colocando Provérbios não à margem da cultura literária daquela época, mas em pleno diálogo com ela.

Sem dúvida, uma das similaridades mais intrigantes acontece entre Provérbios e as coleções egípcias, especialmente a de Amenemope, que os estudiosos concordam em datar no final da 21ª dinastia (1070-945 a.C., mais ou menos contemporânea de Salomão),²² mesmo que a natureza desta similaridade ainda seja bastante debatida.²³

¹⁶ Ver, por exemplo, RAY, J. D. *Egyptian Wisdom Literature*. In: *Wisdom in Ancient Israel*, p. 17-29.

¹⁷ PETTINATO, G. *The Archives of Ebla: An Empire Inscribed in Clay*. Garden City, NY: Doubleday, 1981. p. 47, 238.

¹⁸ GORDON, E. I. *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. New York: Greenwood, 1968. p. 24-152.

¹⁹ LAMBERT, W. G. *Babylonian Wisdom Literature*, 3rd ed. Oxford: Clarendon, 1975; reprinted, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996. p. 92, 97, 222. Para a literatura sapiencial babilônica relacionada aos livros de Jó e Eclesiastes, ver Idem, *Some New Babylonian Wisdom Literature*. In: *Wisdom in Ancient Israel*, p. 30-42.

²⁰ LINDENBERGER, J. M. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Ph.D. dissertation, Johns Hopkins University, 1974; Idem, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983; GREENFIELD, J. C. *The Wisdom of Ahiqar*. In: *Wisdom in Ancient Israel*. p. 42-52.

²¹ Ver respectivamente MARZAL, A. *Gleanings from the Wisdom of Mari*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1976; ALBRIGHT, W. F. *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*. In: NOTH, M.; THOMAS, D. W. *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, presented to H. H. Rowley. Leiden: Brill, 1960. p. 1-15. (Vetus Testamentum Supplement 3).

²² CURRID, J. *Ancient Egypt and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker, 1997. p. 209.

²³ WHYBRAY, *Book of Proverbs*, p. 6-14; OVERLAND, P. *Structure in the Wisdom of Amenemope and Proverbs*. In: COLESON, J. E.; MATTHEWS, V. H. (Orgs.). *Go to the Land I will Show You: Studies in Honor of Dwight W. Young*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996, p. 275-291.

Todas estas descobertas servem para nos alertar sobre a importância de ler a literatura sapiencial encontrada em Provérbios à luz do contexto literário, cultural e, acima de tudo, teológico, em que o livro estava inserido. A literatura sapiencial é a interface pela qual o Deus de Israel se fazia conhecido entre as nações. Foi esta a janela cultural que permitiu, por exemplo, à rainha de Sabá ouvir a respeito do Deus de Israel em sua própria terra, culminando com sua peregrinação a Jerusalém, onde teve a oportunidade de dizer ao próprio Salomão o que segue:

Foi verdade a palavra que a teu respeito ouvi na minha terra e *a respeito da tua sabedoria*. Eu, contudo, não cria naquelas palavras, até que vim e vi com os meus próprios olhos. Eis que não me contaram a metade: sobrepujas *em sabedoria* e prosperidade a fama que ouvi. Felizes os teus homens, felizes estes teus servos, que estão sempre diante de ti e que ouvem a tua sabedoria! Bendito seja o SENHOR, teu Deus, que se agradou de ti para te colocar no trono de Israel; é porque o SENHOR ama a Israel para sempre, que te constituiu rei, para executares juízo e justiça (1 Rs 10.6-9).

O próprio livro de Provérbios contém contribuições de prosélitos que possivelmente foram alcançados e transformados pelo Deus de Israel através da literatura sapiencial, tais como o rei Lemuel (Pv 31.1), de Massá, e Agur, também do mesmo local, identificado como Massá (Pv 30.1). Deve-se observar, então, que a literatura sapiencial encontrada nas Escrituras é um cardápio destinado à humanidade em geral, contendo uma amostragem da sabedoria e da supremacia do Deus de Israel. Não foi este um dos propósitos originais da lei dada a Israel?

Guardai-os, pois, e cumpri-os, porque isto será *a vossa sabedoria e o vosso entendimento perante os olhos dos povos* que, ouvindo todos estes estatutos, dirão: Certamente, este grande povo é gente sábia e inteligente. Pois que grande nação há que tenha deuses tão chegados a si como o SENHOR, nosso Deus, todas as vezes que o invocamos? E que grande nação há que tenha estatutos e juízos tão justos como toda esta lei que eu hoje vos proponho? (Dt 4.6-8).

Segue-se, então, que a proposta evangelística do Antigo Testamento não é a de “exportar sabedoria” aos povos, mas sim a de “ser sábio” aos olhos deles. O elemento internacional de Provérbios torna manifesta exatamente esta prática de testemunho da fé que Israel possuía. Neste sentido, pode-se entender a peregrinação da rainha de Sabá como um cumprimento histórico deste propósito estabelecido em Deuteronômio.

2.5 Provérbios e a individualidade humana

O último e, talvez, mais importante elemento que compõe o mundo cultural de Provérbios é a maneira como a sabedoria proposta no livro é *personi-*

ficada. Provérbios 2 e 8 são testemunhos desta estratégia literária do Deus de Israel. A sabedoria é apresentada ao leitor como *alguém* e não como *algo*.

Não clama, porventura, a Sabedoria, e o Entendimento não faz ouvir a sua voz?

No cimo das alturas, junto ao caminho, nas encruzilhadas das veredas ela se coloca;

junto às portas, à entrada da cidade, à entrada das portas está gritando:

A vós outros, ó homens, clamo; e a minha voz se dirige aos filhos dos homens.

Entendei, ó simples, a prudência; e vós, néscios, entendei a sabedoria.

Ouvi, pois falarei coisas excelentes; os meus lábios proferirão coisas retas (Pv 8.1-6).

Ainda no mesmo contexto, esta sabedoria personificada comenta aspectos da sua identidade que a colocam fora do eixo da existência humana iniciado no ato da criação.

Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes do começo da terra. Antes de haver abismos, eu nasci, e antes ainda de haver fontes carregadas de águas. Antes que os montes fossem firmados, antes de haver outeiros, eu nasci. Ainda ele não tinha feito a terra, nem as amplidões, nem sequer o princípio do pó do mundo. Quando ele preparava os céus, aí estava eu; quando traçava o horizonte sobre a face do abismo; quando firmava as nuvens de cima; quando estabelecia as fontes do abismo; quando compunha os fundamentos da terra; então, eu estava com ele e era seu arquiteto, dia após dia, eu era as suas delícias, folgando perante ele em todo o tempo (Pv 8.23-30).

Considerando que o Novo Testamento se refere a Cristo como sendo *a sabedoria de Deus* (1Co 1.20, 30) e como *a sabedoria pré-ordenada desde a eternidade* e manifestada pelo Espírito (1Co 2.6-10), fica evidente que a característica internacional de Provérbios não tinha o propósito de diluir a mensagem das Escrituras para deixá-la mais palatável ao apetite das nações. Mesmo que os demais elementos da religião de Israel tivessem sido filtrados na abordagem internacional, a presença pessoal da sabedoria de Deus continua falando em todo o livro, e aqueles que a encontram, afirma Pv 8.35, encontram a vida.

Portanto, longe de ser definida como uma *descaracterização* de toda a revelação contida no Antigo Testamento, a literatura sapiencial do tipo encontrado em Provérbios é, na verdade, a *personificação* daquilo que é mais importante.

3. UMA PROPOSTA DE LEITURA DE PROVÉRBIOS 22.6

A história da igreja cristã e, por conseguinte, a história da igreja evangélica brasileira, é marcada pelo uso de Pv 22.6 como o moto da educação cristã, e isto

se deve a diversos fatores. Primeiro, pelas palavras contidas no texto: “ensina”, “criança”, “andar” e principalmente “não se desviará”. Estes termos aglutinam bem o interesse de educadores cristãos em promover uma educação que seja cristã e, sobretudo, eficaz no desenvolvimento da criança. Segundo, Pv 22.6 é usado com freqüência no contexto de escolas confessionais, por causa da aparente garantia e esperança comunicadas pela expressão “não se desviará”. As escolas e materiais didáticos que se utilizam deste provérbio-moto parecem entender a mensagem deste texto como uma justificativa para o trabalho árduo de educação dos nossos filhos. Nas escolas evangélicas, especialmente, a expressão “não se desviará dele” está comumente relacionada a “não se desviar do evangelho”, já que a educação proporcionada por estas escolas pressupõe corretamente a importância da cosmovisão cristã na formação do aluno.

Considerando este breve histórico de como o texto tem sido geralmente interpretado, propomos abaixo uma leitura de Provérbios 22.6 e, em seguida, as justificativas para tal leitura.

[Leitura proposta]

*Consagra o jovem no princípio de seu caminho
para que, nem quando velho, ele seja persuadido a desistir dele.*

[Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição]

*Ensina a criança no caminho em que deve andar,
e, ainda quando for velho, não se desviará dele.*

3.1 O significado de “ensinar”

A palavra *ensinar*, no contexto de Provérbios e no contexto do AOP, conseguia aglutinar diversos aspectos que não são mais associados com o ato de ensinar em nossos dias. O propósito desta seção é entender o que exatamente o termo hebraico, aqui traduzido como “ensinar”, estaria querendo comunicar. Essa palavra é a tradução do termo hebraico *hanak*,²⁴ cujas possibilidades de tradução incluem “treinar”, “dedicar” ou “consagrar”.²⁵ Existem pelo menos três variáveis que determinam nosso entendimento daquilo que “ensinar” significa em Provérbios e na sociedade israelita daquele período.

A primeira variável que deve ser considerada é a opção pelo termo *hanak* em lugar da nomenclatura comumente associada com o ato de ensinar. Por exemplo, em Pv 9.9 (... *ensina* ao justo, e ele crescerá em prudência), o termo hebraico utilizado não é *hanak*, mas *yada*,²⁶ que é o termo mais comum (34

²⁴ חַנֵּךְ

²⁵ KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2001. p. 334. Comparar com BOSMAN, H. *hanak*. In: VANGEMEREN, W. A. (Org.). *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 1997.

²⁶ יָדַע

vezes)²⁷ para a tarefa que comumente associamos com o ato de ensinar. Aliás, a única ocorrência de *hanak* em Provérbios é a de 22.6. Em Pv 4.4 (“No caminho da sabedoria te *ensinei* e pelas veredas da retidão te fiz andar”), onde o cenário parece indicar mais propriamente aquilo que costumeiramente associamos com o ato de ensinar, o termo hebraico também não é *hanak*, mas *jarah*.²⁸ Ora, *jarah* significa literalmente “arremessar” ou “atirar” (geralmente “atirar uma flecha”),²⁹ mas neste uso em particular, onde o cenário indica que o sentido literal não é adequado, algum outro significado deve estar sendo comunicado em lugar do sentido básico da palavra. De igual modo, ao usar o termo *hanak* o autor deste provérbio parece estar indicando algo mais específico do que a conhecida ação de ensinar, a qual poderia ter sido referida por meio da expressão *jarah*, por exemplo. O que de mais específico o autor estaria querendo apontar?

A expressão cognata de *hanak* em árabe refere-se ao ato de esfregar o palato de uma criança com tâmaras esmagadas ou o palato de um recém-nascido com algum tipo de óleo antes que ele mamasse pela primeira vez.³⁰ Neste uso da palavra, parece que a idéia de “dedicação” ou até mesmo “iniciação” estabelece os parâmetros do significado. É pertinente ainda ressaltar que cinco ocorrências de *hanak* fora do livro de Provérbios estão relacionadas com a dedicação de um edifício, como uma casa (Dt 20.5) ou um templo (1Rs 8.63).³¹ De acordo com Dt 20.5, por exemplo, qualquer que tivesse construído uma nova residência e não tivesse tido ainda a oportunidade dedicá-la (“estreá-la”), estava dispensado do serviço militar. Se seguirmos este exemplo, o uso da expressão *hanak* em Pv 22.6 estaria apontando para algo específico relacionado com o processo cerimonial de iniciação ou consagração. No caso de 1Rs 8.63, o sentido é obviamente o de dedicação cerimonial de um edifício construído para um determinado fim, o que diz respeito ao templo de Salomão.³² Mas a consagração sugerida em nosso texto tem a ver com a consagração de um indivíduo e, por esta razão, aponta para o processo sublime de simbolicamente lembrarmos nossos filhos da sua vocação como seres humanos criados em aliança com o

²⁷ Provérbios 1.2, 23; 3.6; 4.1, 19; 5.6; 7.23; 9.9, 13, 18; 10.9, 32; 12.10, 16; 14.7, 10, 33; 17.27; 22.19, 21; 23.35; 24.12, 14, 22; 27.1, 23; 28.2, 22; 29.7; 30.3s, 18; 31.23.

²⁸ Esse termo, ירה, aparece 4 vezes em Provérbios (4.4; 11; 6.13; 26.18), mas somente em duas destas ocorrências o significado está relacionado com ensinar.

²⁹ KOEHLER e BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 463.

³⁰ BROWN, F., DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1951. p. 335.

³¹ NAUDÉ, J. A. ירה, em *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 1997. p. 201.

³² MURPHY, R. E. *Proverbs*. Waco: Thomas Nelson, 1998 (Word Biblical Commentary 22); reconhece a possibilidade de traduzir como “dedicar” ou “consagrar”, mas opta por “treinar”, p. 164.

seu Criador. No contexto de Provérbios é precisamente esta vocação original que não pode sucumbir ante as “lisonjas da mulher adúltera”.

3.2 O significado de “caminho”

A segunda variável a ser levada em consideração é o objeto do verbo *hanak*: “ensina *no caminho*”. Mais adiante trataremos do significado de *caminho* em Provérbios. Neste ponto destacamos apenas um detalhe da expressão hebraica que está sendo traduzida neste texto como *caminho*. A expressão é “boca do seu caminho”³³ e não simplesmente “caminho”. Seja qual for o significado de “boca do caminho” o pronome possessivo indica que o “caminho é da criança”.³⁴ Esta peculiaridade traz problemas para a afirmação de que este caminho seja o caminho desejado pelos pais, ou até mesmo o caminho do Senhor, pois o texto afirma que o caminho é dela (i.e., da criança). É possível que um jogo de palavras entre o sentido de *hanak*, relacionado com o ato de esfregar o “céu da boca” de uma criança, com a expressão “boca do caminho”, esteja acontecendo neste texto. Embora não tenhamos nenhum outro exemplo do uso desta expressão em Provérbios e em nenhum outro lugar no cânon, parece óbvio que tanto o substantivo “boca” quanto o possessivo “seu” precisam ser levados em consideração quando o sentido de ensinar está sendo discutido. Em outras palavras, quando eu admito que caminho significa “os caminhos do Senhor” fica bem mais fácil entender e explicar o significado de “ensinar”, mas quando entendemos corretamente que caminho significa “o caminho da criança”, a definição de “ensinar” assume uma dimensão totalmente diferente.

3.3 O significado de “criança”

A terceira variável a ser levada em consideração é a pessoa que está sendo ensinada, treinada ou consagrada: “Ensina *a criança* na boca do seu caminho”. Até aqui temos mantido a tradução adotada pela ARA³⁵ que opta pela palavra “criança”. A palavra hebraica traduzida neste texto como criança é *naar*,³⁶ cuja lista de possíveis significados pode incluir “criança” além de “adolescente”, “jovem”, “servo” e “atendente”, sempre se referindo ao sexo masculino.³⁷ Uma busca do uso desta palavra dentro do livro de Provérbios irá revelar, todavia, que

³³ פִּי דַרְכּוֹ

³⁴ A percepção de que este texto esteja se referindo à criança já foi mencionada há muito tempo, como podemos ver em FENNER, D. *The Arts of Logike and Rethorike* (1584): “Instrua seu filho de acordo com sua capacidade”; BASTINGIUS, J. *An Exposition upon the Catechisme of the Lowe Countryes* (1589): “Instrua uma criança numa profissão que lhe seja pertinente...”; DOWNNAME, J. *The Christian Warfare* (1634): “A obrigação dos pais é a de aplicar seus filhos naquilo para o que eles se adéquam.”

³⁵ Tradução Revista e Atualizada (2ª edição, 1993) de João Ferreira de Almeida.

³⁶ נֶעַר

³⁷ KOEHLER e BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, p. 707.

as circunstâncias com as quais este *naar* se envolve no discurso de Provérbios indicam que a pessoa em questão não seria mais uma criança, no sentido em que costumamos pensar quando lemos este provérbio, mas possivelmente um jovem. Entre os exemplos clássicos encontramos as admoestações feitas ao jovem *naar*, em Provérbios 7.7, contra a mulher adúltera.³⁸

É curioso observar que *naar* é geralmente traduzido como “criança” ou “menino” quando o contexto envolve disciplina ou correção.³⁹ Mas este é um pressuposto que pode estar sendo afetado pelos valores de nossa própria cultura, que adota uma idade limite depois da qual não seria adequado disciplinar um filho com vara. Logo, a opção por “criança” resguarda possíveis diferenças culturais quanto à idade apropriada para corrigir os filhos com vara. Contudo, não há necessidade alguma de traduzir o substantivo *naar* como “criança” por causa do contexto de disciplina ou correção, mesmo porque a própria palavra *musar*, que é traduzida como “disciplina” em Pv 22.15 (“A estultícia está ligada ao coração da *criança*, mas a vara da *disciplina* a afastará dela”), também é traduzida como “instrução” ou “ensino” em outras 19 ocorrências no livro. Entre estas ocorrências estão as exortações iniciais do livro, “Filho meu, ouve o *ensino* de teu pai e não deixes a instrução de tua mãe” (Pv 1.8). Portanto, se “disciplina” em Provérbios não precisa estar necessariamente relacionada a “correção” ou “castigo”, o leitor fica sem a pressão cultural de querer associar “disciplina” com *criança* em vez de *jovem*.

Talvez um dos usos mais intrigantes de um derivativo de *naar* aconteça em Pv 5.8 “...alegra-te com a mulher da tua *mocidade*”. Deve-se observar que do “moço” *naar*; neste contexto, já era esperado ter um relacionamento afetivo com uma mulher. Considerando as advertências contidas em Provérbios 5 e 7, é bem provável que o nível de envolvimento ao qual o texto esteja se referindo signifique um relacionamento conjugal. É neste contexto que encontramos o famoso poema:

Bebe a água da tua própria cisterna e das correntes do teu poço.
Derramar-se-iam por fora as tuas fontes, e, pelas praças, os ribeiros de águas?
Sejam para ti somente e não para os estranhos contigo.
Seja bendito o teu manancial, e alegra-te com a mulher da tua mocidade,
corça de amores e gazela graciosa.
Saciem-te os seus seios em todo o tempo;
e embriaga-te sempre com as suas carícias.⁴⁰

Desta sorte, é bem provável que o texto de Pv 22.6 esteja não apenas se referindo a um “jovem”, mas também ao caminho deste jovem em relação às

³⁸ Ver Pv 1.4: “... para dar aos simples prudência e aos *jovens* conhecimento e bom siso”.

³⁹ Ver Pv 22.15; 23.13 e 29.15.

⁴⁰ Provérbios 5.15-19, segundo a versão Almeida Revista e Atualizada.

suas escolhas na área de relacionamentos pessoais afetivos com uma pessoa do sexo oposto. Assim, considerando que os primeiros nove capítulos do livro estão direta ou indiretamente relacionados ao tema citado acima, não seria muito esperar que Pv 22.6 estivesse baseado na introdução temática do livro. Da mesma maneira em que a natureza daquilo que é ensinado afetou o significado de *hanak* (ensinar), assim também a natureza das situações com as quais este *naar* (jovem) está envolvido afeta a tradução do texto.

Quais são as implicações de se optar por *jovem* em vez de *criança*? Primeiramente, isso sugere, de maneira consistente, que a tarefa de ensinar este caminho ao jovem não é uma responsabilidade nem um privilégio exclusivo do pai. Isto está claro desde o início do livro, em que a instrução é retratada como vindo tanto do pai como da mãe: “Filho meu, ouve o ensino do teu pai e não deixes a instrução de tua mãe” (Pv 1.8). Dentre as 14 ocorrências da palavra “mãe” em Provérbios, quatro estão diretamente relacionadas à tarefa de ensinar os filhos:

*Filho meu, ouve o ensino de teu pai
e não deixes a instrução de tua mãe. (1.8)*

*Filho meu, guarda o mandamento de teu pai
e não deixes a instrução de tua mãe. (6.20)*

*A vara e a disciplina dão sabedoria,
mas a criança entregue a si mesma vem a envergonhar a sua mãe. (29.15)*

Palavras do rei Lemuel, de Massá, as quais lhe ensinou sua mãe. (31.1)

Observe-se especialmente a última ocorrência, onde a sabedoria testemunhada nas palavras do rei Lemuel foi ensinada por sua mãe. A proposta de Provérbios não é a de afirmar a responsabilidade de um prescindindo da do outro, nem de diminuir a responsabilidade de um em detrimento da do outro. A proposta é entender que a responsabilidade e o privilégio de ensinar o jovem no caminho em que ele deve andar são igualmente divididos entre o pai e a mãe. Basta lembrar que Deuteronômio 21.18-20 define “filho contumaz e rebelde” como aquele que “*não dá ouvidos à voz do seu pai e da sua mãe*”. Além disto, era responsabilidade de ambos levar o filho até o portão da cidade e declarar diante dos anciãos a natureza da rebeldia, acrescentando que ele não dava ouvidos à “*nossa*” voz.

Outra implicação tem a ver com o contexto no qual este jovem é ensinado. Segundo a mensagem proposta neste provérbio, a ênfase está sendo colocada no contexto em que a instrução acontece. Daí o texto dizer “*ensina o jovem no caminho*” e não “*ensina ao jovem o caminho*”. A diferença entre “no” e “o” se mostrará considerável. Embora nada haja neste provérbio que menospreze ou condene a evangelização ou instrução de crianças nos caminhos do Senhor, o

seu foco se encontra em outra esfera, a saber, o contexto em que o ensinamento acontece. A dificuldade comumente percebida na leitura deste texto é oriunda de uma tentativa de se entender *hanak* como evangelizar e *caminho* como “evangelho”. Quando isto acontece, a leitura proposta neste parágrafo se torna problemática, pois poderia ser interpretada como se estivesse valorizando mais o *contexto* da educação cristã infantil do que o seu *conteúdo*.

3.4 O significado de “seu caminho”

Qual era o *caminho* que Provérbios tinha em mente? Como já havíamos afirmado anteriormente, a expressão encontrada é “na boca do seu caminho”,⁴¹ e não simplesmente “caminho”.⁴² Dentro da perspectiva do livro de Provérbios o caminho, e particularmente o caminho de um jovem, está frequentemente relacionado com as armadilhas e as sutilezas da mulher adúltera ou do caminho dos ímpios em geral. No contexto da mulher adúltera, os caminhos representam as propostas e sugestões libertinas que ela tem a oferecer ao jovem que passa pelo seu caminho. O desafio dos pais que estão ensinando este filho (daí o tom “filho meu”) é tentar mantê-lo longe do caminho desta mulher adúltera. Mas seria este o significado da expressão “*boca do seu caminho*”? Delitzsch interpreta a expressão como “nos moldes do caminho do jovem”, o que significaria dizer:

A instrução do jovem, a educação do jovem, deve ser em conformidade com a natureza do jovem; o conteúdo da instrução, a maneira da instrução, devem ser regulados de acordo com o estágio da vida e suas peculiaridades; o método deve ser elaborado em conformidade com o grau de desenvolvimento mental e físico em que o jovem se encontra.⁴³

O grande desafio antecipado na identificação do significado desta expressão é realmente a tarefa de perscrutar o mundo que está sendo preparado para receber nossos filhos na próxima geração, quando não teremos mais a oportunidade e o privilégio de continuar na prática de instruí-los. Waltke está certo em colocar os dois lados da moeda quando afirma tanto a individualidade como a norma existente para que a próxima geração trilhe nela.

⁴¹ על-פי דרכו

⁴² Cf. BARUCQ, A. *Le livre des Proverbes*. Sources Bibliques. Paris: J. Gabalda, 1964, traduz esta expressão literalmente: “na entrada do seu caminho”; GARRETT, D. A. *Proverbs*. Shepherd’s Notes. Nashville, Tenn: Broadman & Holman, 1998, traduz como “treine a criança de uma maneira adequada a uma criança”, p. 188; ver também MURPHY, R. E. *Proverbs*, p. 165; KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*. Peabody: Hendrickson, 1989, p. 87; WHYBRAY, R. N. *Wisdom in Proverbs; The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9. Studies in Biblical Theology*, vol. 45. Naperville, Ill: A.R. Allenson, 1965; PERDUE, L. G. *Proverbs*. Louisville, Ky: John Knox Press, 2000.

⁴³ KEIL e DELITZSCH, *Proverbs*, p. 86.

A construção excepcionalmente definida “o jovem” pode indicar que ele deve ser avaliado de forma individual, a fim de elaborar pessoalmente a iniciativa moral apropriada. *De acordo com* (lit. “de acordo com a boca de”) se refere àquilo que alguém ou algo dita. Aqui, *seu caminho* dita o rumo dessa dedicação. A natureza e/ou conteúdo moral do “caminho” depende daquele que o possui, seja Deus (Pv 8.22), o sábio (11.5; 14.8; 16.7), os seres humanos em geral (16.9; 20.24) ou os insensatos (19.3).⁴⁴

Diante disto, cabe-nos perguntar: quem ou o que ditará o caminho que o jovem andar no mundo porvir? Considerando a magnitude das possibilidades que podem ou não participar na formação do mundo de amanhã, não é raro encontrarmos aqueles que preferirão, por via das dúvidas, repassar à geração vindoura não somente “o que” receberam de seus pais, mas repassar “da mesma maneira” como receberam. De certa maneira, este é o mesmo trajeto escolhido pelo sacerdote egípcio Any, mencionado no início, a saber, repassar o legado cultural ao seu filho Khonshotep sem aceitar o desafio de sequer fazer uma estimativa do que poderia ser o mundo de seu filho. Ou, para usar as palavras deste provérbio, Any não se deu ao trabalho de conhecer ou entender o “caminho dele [de seu filho]”. É precisamente neste sentido que a mensagem e a relevância de Pv 22.6 sobressai no mundo cultural do Antigo Oriente Próximo, pois o dever de ensinar não prescindiu do desafio de conhecer e entender o caminho do filho.

A abordagem adotada nos primeiros nove capítulos de Provérbios é um exemplo claro de como o autor bíblico aceitou e executou o desafio de entender e prever os principais elementos do caminho em que seu filho iria ter que caminhar. Nesta primeira seção do livro, o autor elabora um fascinante contraste entre os caminhos da mulher adúltera (Pv 5 e 7) e os caminhos da chamada mulher-sabedoria (Pv 8), que igualmente se coloca nas encruzilhadas para conclamar os jovens a atender ao seu chamado e adquirir sabedoria. Em Pv 9 vemos a mulher-sabedoria como aquela que preparou sua casa e se assenta na beira do caminho para convidar aqueles que seguem seus próprios caminhos a voltar-se para ela e vir ter com ela no banquete que foi preparado. Entre estas encruzilhadas que ele antevê, o autor aproveita também para prevenir seu filho sobre o perigo de se tornar escravo pelo endividamento (Pv 6.1-5); o perigo da pobreza oriunda da preguiça (Pv 6.6-11); o perigo da mentira (Pv 6.12-19) e o perigo das “lisonjas da mulher alheia” (Pv 6.24). Observe, então, a maneira

⁴⁴ WALTKE, B. K. *The Book of Proverbs. The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. p. 372-374. Outras abordagens do mesmo assunto podem ser encontradas em SCOTT, R. B. Y. *Proverbs and Ecclesiastes*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965. p. 127; COHEN, A. *Proverbs; Hebrew Text & English Translation. Soncino Books of the Bible*. London: Soncino Press, 1952. p. 146; GARRETT, D. A. *Proverbs. Shepherd's Notes*. Nashville: Broadman & Holman, 1998. p. 187. PERDUE, L. G. *Proverbs. Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, Ky: John Knox Press, 2000. p. 234.

como o autor de Provérbios tenta discernir e antecipar os principais desafios e pontos decisivos no caminho de seu filho, desafiando-o e encorajando-o a ouvir o clamor da mulher-sabedoria, que é uma personagem na narrativa que representa a sabedoria de Deus.

Em muitos aspectos, aquilo que ele consegue discernir e antecipar reflete o que ele mesmo enfrentou enquanto trilhava o “seu caminho”, mas este não é sempre o caso. Quando nos lembramos do perfil do autor que nos fala (Salomão), é bem provável que ele esteja ensinando e advertindo seu filho a respeito de escolhas e decisões que ele deveria ter feito e não fez. Seus erros, seus pecados, suas más escolhas e decisões não lhe furtaram o desejo de entender e antecipar o caminho do seu filho nem o impediram de fazer a distinção entre o seu caminho e o caminho do seu filho. Neste caso, então, o simples repasse das experiências dos pais para os filhos teria sido um desastre. Nisto encontramos a supremacia de Provérbios em relação às instruções de Any. Antes de despejar todo o legado cultural da literatura sapiencial contido a partir do capítulo 10, o autor dedica nove capítulos iniciais para conquistar a confiança e o interesse daquele que o ouve. Como disse Waltke, houve um interesse em definir e ilustrar aquilo que possivelmente ditaria o caminho do jovem.

3.5 O significado de “desviar”

Cada vez mais, a garantia de que os filhos irão permanecer nos caminhos ensinados por seus pais agrega imediatamente toda sorte de temores e incertezas, não somente de que eles poderão “se desviar”, mas também, e isto seria bem pior, de que “se voltarão contra” tais caminhos com o intuito de contestá-los. O termo *sur*,⁴⁵ traduzido neste provérbio como “desviar”, não apresenta qualquer peculiaridade que justifique a associação deste ato de desviar com apostasia ou rebeldia contra o cristianismo. A celeuma toda se constrói a partir da falsa expectativa de que este provérbio esteja vinculando uma promessa de perseverança espiritual de nossos filhos à nossa responsabilidade de instruí-los.

Todavia, como foi mencionado anteriormente, este provérbio não está associando “ensinar” com “evangelizar” e nem mesmo “desviar” com “apostatatar”; essas associações são fruto do uso que tem sido feito deste texto por décadas. Dizer que este texto não traz uma promessa de perseverança espiritual de nossos filhos não significa dizer que não exista qualquer promessa e esperança da perseverança espiritual de nossos filhos. Existem muitas! Mas não neste texto. O abuso deste provérbio tem levado muitos líderes a uma postura crítica em relação aos pais cujos filhos “se desviaram da fé”.

Qual seria, então, o significado de *desviar*? Dentro do contexto de Provérbios, o ato de não desviar-se é visto na verdade como a virtude de se man-

⁴⁵ סור

ter fora do alcance dos laços de morte e perigos preparados pelos iníquos.⁴⁶ Ainda que não seja impossível aplicarmos o sentido de “não se desviar” para a perseverança de alguém naquilo em que foi instruído no Evangelho, não podemos nos esquecer de que o propósito original estava mais relacionado com o contexto de sedução moral engendrada pela mulher adúltera.

É animador chegar ao final do livro e encontrar o testemunho de pelo menos um filho que, de fato, ouviu as palavras que lhe foram ensinadas – as palavras do rei Lemuel, que lhe foram ensinadas por sua mãe. É curioso observar neste contexto que Lemuel ilustra bem a arena literária dentro da qual Provérbios está inserido. A participação de Lemuel no livro de Provérbios exemplifica a propagação e a influência da literatura sapiencial nas culturas vizinhas a Israel.

CONCLUSÃO

Tendo dito isto, cabe-nos perguntar: Qual é o mundo em que nossos filhos viverão? Qual é o caminho que certamente terão que trilhar? Quais são as perguntas que certamente terão que responder? De acordo com um levantamento do IBGE descrevendo o perfil da sociedade brasileira nos últimos 40 anos,⁴⁷ alguns prognósticos acerca do caminho em que nossos filhos irão andar apontam para situações inevitáveis.

O primeiro prognóstico aponta para o envelhecimento da população. Em 1967, 72% da população eram compostos de pessoas com até 24 anos de idade. Em 2006, a mesma fatia da população atingiu somente o total de 45%, ou seja, 55% da população de nosso país tinha mais de 24 anos. Mais importante do que os coeficientes atuais são as variáveis que contribuíram para este cenário. A taxa de fecundidade decresceu de 6,3 filhos por casal em 1967 para apenas 2 filhos em 2006, enquanto que a expectativa de vida aumentou de 52 anos para 72,4, no mesmo período. E, para tornar este cenário ainda mais complicado, a população do Brasil passou de 90 milhões, em 1967, para 190 milhões em 2006.⁴⁸ Tudo isto para dizer algo muito simples: o mundo em que nossos pais viveram não é mais o mesmo em que nós vivemos, muito menos o mundo em que nossos filhos viverão. Estes provavelmente viverão numa sociedade predominantemente adulta, uma sociedade cujos problemas e desafios terão a ver com as ansiedades e desilusões de adultos e não mais de adolescentes ou jovens. Os jovens que hoje se amontoam cambaleantes nos bares em busca de uma experiência existencial ou sexual, seja por meio das drogas, da promiscuidade ou até mesmo de um relacionamento homossexual, são aqueles

⁴⁶ WALTKE, *Proverbs*, p. 271.

⁴⁷ 1967-2007 A construção de um país moderno. *Exame*. São Paulo, n. 19, out. 2007. Edição especial de 40 anos.

⁴⁸ LUZ, S. L. O velho Brasil virou pó: mudança de perfil. *Ibid.*, p. 36-37.

que irão levantar-se contra nossos filhos e netos exigindo deles, talvez, uma explicação convincente sobre seu comportamento e sua “opção sexual”. Sim, é bem provável que em poucas décadas nossos filhos terão que defender o direito de manter a identidade sexual com a qual nasceram; defender a liberdade de não precisar trocá-la, alterná-la ou mesclá-la com o sexo oposto. É isto que Provérbios define como *caminhos que pertencem a eles apenas*.

O segundo prognóstico resultante de uma sociedade predominantemente adulta aponta para o endividamento da população. O Brasil é um país *recém urbanizado* e, por este motivo, continuará caindo na armadilha predatória do consumismo por várias décadas. Segundo dados estatísticos da ONU, 55% da população brasileira em 1960 estavam radicados na zona rural; em 2005 a parcela da população aglomerada nas zonas urbanas já atingia os 84%.⁴⁹ Isto significa dizer que nos últimos quarenta anos a população brasileira veio para a cidade e, inevitavelmente, encontra-se maravilhada e boquiaberta com as *novidades da cidade*. Nossos filhos terão que pagar, de alguma maneira, as conseqüências do pecado da avareza e do consumismo nos quais temos caído em nossos dias. Nossos filhos terão que sobreviver em um mundo endividado, doente, poluído, violento e superpovoado, graças à falta de um planejamento de vida que leve em conta a próxima geração. De que maneira o Deus das Escrituras, que fala através delas, nos tem alertado e preparado para todos estes males? De que maneira nossa longa história de *ouvir e proclamar* a vontade de Deus tem sido destilada em “gotas de sabedoria” sobre nossos filhos, e os filhos de nossos filhos? É isto que Provérbios nos desafia a fazer quando diz: consagrai o jovem no seu caminho. Grande parte da perspectiva que adotamos na vida é ditada pela visão daqueles que fizeram o favor de nos apresentar o mundo em que viveremos.

O terceiro prognóstico ainda resultante de uma população adulta e consumista aponta para o crescimento da indústria da pornografia, especialmente com o advento do comércio virtual. A questão toda não é sobre qual geração cederá mais à indústria pornográfica, se a nossa ou a de nossos filhos. Precisamos ser honestos em nossa avaliação. A questão se resume basicamente nesta perigosa e inevitável mistura: uma sociedade predominantemente adulta, consumista, vivendo em centros urbanos. Ainda que nossos pais tenham enfrentado cada um destes elementos em diferentes circunstâncias e épocas, nossos filhos terão que lidar com todos eles em todo lugar e em todo tempo. É isso que faz da expressão *seu caminho* algo da maior importância para nossa reflexão.

Em resumo, a grande contribuição do livro de Provérbios para o seu contexto original e também para o nosso atual pode ser resumido em uma única palavra, uma palavra que define bem aquilo de que depende todo o sucesso

⁴⁹ VASCONCELOS, E.; ANTUNES, L.; OLIVEIRA, M.; OKITA, N.; GIANINI, T. A explosão urbana. *Ibid.*, p. 40-41.

da instrução da próxima geração, uma palavra que resume o conflito entre as gerações, conflito este exemplificado nas *Instruções de Any* e também em nossa própria experiência, uma palavra que é repetida trinta vezes⁵⁰ em Provérbios: “*Ouve!*” O abismo entre as gerações cresce na mesma proporção da recusa de nossos filhos em ouvir nossa instrução. Este era o impasse da sociedade egípcia nos dias de Any e Khonshotep, este era o problema na sociedade de Israel nos dias do Antigo Testamento e este continua sendo o impasse de sucessivas gerações na história da humanidade – nossos filhos se recusam a nos ouvir. Mas a contribuição oferecida pela Palavra de Deus em Provérbios não pode passar despercebida. Antes de iniciar a lista de provérbios que catalogavam a sabedoria divina que deveria ser passada à geração vindoura, o livro de Provérbios dedicou os nove capítulos iniciais para entender e mensurar o mundo em que o filho iria viver. Ao fazer isto, ele declara inaugurada e consagrada a caminhada do jovem em seu caminho.

ABSTRACT

This article aims at a fresh proposal for reading Proverbs 22.6, taking into account the original purpose of the book in the Ancient Near East literary world. In general terms, this proposal builds upon a few premises that have not been considered by Christian educators, when they discuss and suggest the way one ought to go about nurturing children in a Christian-oriented worldview. The premises are: a) the concept of “to instruct” communicated in this proverb in light of the ANE, b) the age of the person defined as “child”, c) the meaning of “the way he should go”, and d) its implications for our understanding of *instruction*.

KEYWORDS

Wisdom literature; Book of Proverbs; Proverbs 22:6.

⁵⁰ Ver Provérbios 1.5, 8, 33; 4.1, 10; 5.7, 13; 7.24; 8.6, 32ss; 12.15; 13.1, 8; 15.29, 31s; 18.13; 19.20, 27; 20.12; 21.28; 22.17; 23.19, 22; 25.10, 12; 28.9; 29.24.

REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE *WELTANSCHAUUNG*: UMA ANÁLISE DO PROCESSO DE FORMAÇÃO E COMPARTILHAMENTO DE COSMOVISÕES NUMA PERSPECTIVA TEO-REFERENTE¹

*Fabiano de Almeida Oliveira**

RESUMO

Neste artigo se busca, a partir de um fulcro reflexivo bíblicamente orientado, uma aproximação crítica da filosofia cristã com a sociologia do conhecimento, sobretudo a de vertente interacionista, visando proporcionar um tratamento sistemático preliminar do processo formativo daquilo que se convencionou chamar de “cosmovisão”, seus elementos constitutivos e seu processo de compartilhamento. O artigo tem um perfil declaradamente crítico-transcendental. Isso quer dizer que, desde o início da análise e problematização do tema proposto, pressupõe-se um ponto de partida que transcenda o domínio dos paradigmas filosófico-sociológicos vigentes que tendem a reduzir a interpretação dos elementos fundamentais da questão a fatores sócio-culturais.

* O autor é ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil e professor assistente da área de Teologia Filosófica no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Está concluindo o mestrado em filosofia na Universidade de São Paulo e preparando-se para iniciar o doutorado na mesma instituição.

¹ “Teo-referência” é um conceito empregado por D. C. Gomes para indicar que Deus é o ponto de referência último de toda existência tanto do homem regenerado, pelo poder do Espírito e da Palavra de Deus, quanto do homem não-regenerado. GOMES, Davi Charles. A metapsicologia vantiliana: uma incursão preliminar. In: *Fides Reformata* XI:1 (2006), p. 116, nota 14. A teo-referência negativa, como é qualificada a existência do homem em constante apostasia, se dá sempre como forma de emancipação em relação a Deus e rebelião contra a sua Palavra. A teo-referência positiva indica a existência e a apreensão da realidade no interior de um contexto de significado redentivo ou bíblicamente orientado. A teo-referência (negativa ou positiva) é a condição originária de todo horizonte de compreensão e interpretação humanas. Isso quer dizer que a *vida-no-mundo* será sempre encarada no interior de um campo de significado de amor ou de rebelião contra Deus. Neste presente artigo todas as vezes que o conceito teo-referência for usado o será na acepção positiva.

PALAVRAS-CHAVE

Weltanschauung; Cosmovisão; Teo-referência; Sociologia do conhecimento; Campo hermenêutico de significado; Estrutura de plausibilidade.

INTRODUÇÃO

Em anos bem recentes o uso do conceito “cosmovisão”, no cenário teológico protestante brasileiro, tem se tornado cada vez mais comum. Algumas obras sobre a inserção deste tema e de sua conseqüente relevância têm sido escritas e outras traduzidas para o nosso vernáculo.² O estudo de *Weltanschauung* resulta do atravessamento de várias disciplinas e subdisciplinas: a sociologia do conhecimento, a psicologia social, a hermenêutica filosófica, a epistemologia, a lingüística, as antropologias cultural e filosófica, a teologia filosófica, etc. Este artigo se constitui em um esforço seminal para esboçar uma análise crítica teo-referente daquilo que está sendo chamado aqui de *Weltanschauung* ou cosmovisão. Pretende-se fazer isso através de um diálogo crítico com a sociologia do conhecimento, com interesse especial na vertente interacionista norte-americana em que se insere o sociólogo Peter Berger.³

² Destacam-se as seguintes obras: LEITE, Cláudio A. C.; CARVALHO, Guilherme V. Ribeiro de; CUNHA, Maurício J. S. (Orgs.). *Cosmovisão cristã e transformação*: espiritualidade, razão e ordem social. Viçosa: Ultimato, 2006; PEARCEY, Nancy. *Verdade absoluta*: libertando o cristianismo de seu cativeiro cultural. Rio de Janeiro: CPAD, 2006; WOLTERS, Albert M. *A criação restaurada*: base bíblica para uma cosmovisão reformada. São Paulo: Cultura Cristã, 2006; SIRE, James W. *O universo ao lado*. São Paulo: United Press, 2004; COLSON, Charles; PEARCEY, Nancy. *E agora como viveremos*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

³ A sociologia do conhecimento, num aspecto mais amplo, é o ramo da sociologia que se ocupa da relação entre pensamento e sociedade e toda produção cultural resultante da interação recíproca das idéias de uma determinada época com o contexto histórico-social onde elas se inscrevem. Distingue-se da teoria do conhecimento pelo seu objeto focal de estudo, que seria estabelecer as condições, relações e processos sociais envolvidos na gênese, desenvolvimento e compartilhamento do conhecimento, no interior de seu contexto social. A sociologia do conhecimento surge oficialmente na Alemanha, na primeira metade do século 20, com Max Scheler (1874-1928) e Karl Mannheim (1893-1947). Para uma introdução detalhada, ver: COSER, L. A. *Sociology of Knowledge*. In: SILLS, David L. (Ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 17 vols. New York: Free Press, 1968, vol. 8, p. 428-435. O filósofo cristão de tradição neocalvinista Herman Dooyeweerd, contemporâneo do surgimento desta ciência, acenou com boas-vindas, admitindo seu valor intrínseco, mas o fez com preocupação, percebendo já no momento de sua instauração sua forte tendência à relativização cultural em virtude de sua estreita relação com os pressupostos do historicismo filosófico. DOOYEWEERD, Herman. *A New Critique of Theoretical Thought*. 4 vols. Ontario: Paideia Press, 1984, vol. 3, p. 289. Alfred Schütz (1899-1959), um sociólogo austríaco que no entre-guerras se mudou para os Estados Unidos, influenciando a sociologia americana, introduziu uma síntese entre a teoria interacionista de Max Weber e o método fenomenológico do filósofo Edmund Husserl, no contexto da sociologia do conhecimento. WAGNER, Helmut R. Introdução. In: SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 4-13. Mais tarde, Peter Berger desenvolveu esta sociologia, com bases fenomenológicas, atravessando-a com *insights* da corrente funcionalista de Émile Durkheim (1858-1917), o interacionismo simbólico de George Herbert Mead (1863-1931) e traços da dialética social marxista, propondo, juntamente com

A opção pela sociologia do conhecimento não foi arbitrária, nem tampouco aleatória. A sua escolha não se deveu apenas ao fato de conjugar os vários elementos importantes encontrados nas principais teorias sociológicas atuais, mas, sobretudo, por causa da sua abrangente difusão como modelo de análise social em campos os mais variados, como, por exemplo, na sua relevância estratégica para as ciências humanas, ou na compreensão dos mecanismos responsáveis pelo progresso científico na sua interface com a história e filosofia das ciências,⁴ e especialmente no seu interesse pelos estudos do fenômeno religioso.

Trata-se, portanto, de uma interação crítica cuja finalidade será o aproveitamento depurado de conceitos técnicos, métodos e idéias que fazem sentido dentro do campo de significado bíblico, visando à construção positiva do saber especializado – neste caso, o estudo da dinâmica social – sob bases teo-referentes, apresentando, a partir daí, um modelo teórico que procure explicar como as cosmovisões se formam, se desenvolvem e são compartilhadas. Para tanto, será necessário estudar os mecanismos estruturais que constituem uma cosmovisão e a relação entre as percepções de mundo, privadas e individuais, com o “espírito da época”.

1. BREVE HISTÓRICO E DEFINIÇÃO DO CONCEITO *WELTANSCHAUUNG*

Não há consenso sobre o significado preciso do conceito *Weltanschauung*.⁵ Ao que tudo indica, o primeiro uso se deu com Immanuel Kant (1724-1804), na *Crítica do Juízo*, como a capacidade humana de perceber a realidade sensível. No início, o termo *Weltanschauung* era muito associado com grandes siste-

Thomas Luckmann, uma perspectiva de sociologia do conhecimento baseada no princípio de construção social por meio da interação de ações humanas e na dialética entre subjetividade e objetivações sociais. As principais obras de autoria de Peter Berger traduzidas para o português são *Um Rumor de Anjos: A Sociedade Moderna e a Redescoberta do Sobrenatural*, *A Construção Social da Realidade, Perspectivas Sociológicas* e *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. Berger é um sociólogo do conhecimento, interessado no fenômeno religioso, que se simpatiza com um viés teológico assumidamente comprometido com o espírito do liberalismo teológico clássico, como ele mesmo afirma. BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 191-192. Apesar disso, e de alguns pressupostos e conclusões a que chega, incompatíveis no todo ou em parte com os princípios bíblicos, suas agudas análises da dinâmica social são muito úteis ao estudo de *Weltanschauungen* e, por isso, muitos aspectos de sua teoria devem ser levados em consideração a partir de um parâmetro crítico bíblicamente orientado.

⁴ O pensamento de Thomas Kuhn, por exemplo, é produto deste entrecruzamento da sociologia do conhecimento com a história e filosofia das ciências. Ver, por exemplo, KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

⁵ *Weltanschauung* é um substantivo feminino composto de duas palavras alemãs: *Welt* – mundo, e *Anschauung* – concepção, percepção, intuição. *Weltanschauungen* é sua forma plural. As diversas traduções do conceito são cosmovisão, biocosmovisão, concepção de mundo, mundividência, visão de mundo e percepção de mundo, dentre outras possíveis em português, e as já bem conhecidas *worldview* e *life-worldview*, em inglês. Neste artigo optou-se por usar o conceito, o máximo possível, na sua forma original, para se evitar a polissemia.

mas metafísicos ou construções teóricas da cultura (metanarrativas filosóficas, científicas e religiosas) como, por exemplo, se observa na obra de idealistas e românticos alemães como G. W. F. Hegel (1770-1831), F. W. J. Schelling (1775-1854), J. G. Herder (1744-1803), J. W. Goethe (1749-1832), etc. *Weltanschauung* era igualada à filosofia da cultura ou do *espírito absoluto*.⁶

Mais tarde, Wilhelm Dilthey (1833-1911) introduziu uma nova gama de significados ao conceito de *Weltanschauung*, ao considerá-la um fenômeno que não somente precedia o domínio da reflexão teórica como a condicionava.⁷

Seguindo Dilthey, Karl Mannheim (1893-1947) sustentava a existência de concepções de mundo gerais, pré-teóricas e intuitivas, anteriores a qualquer articulação teórica, que serviriam de substrato para todas as formas de conhecimento e experiências no mundo.⁸ Para Mannheim as cosmovisões seriam o estofamento ou substância primária do pensamento e, portanto, toda atitude teórica, manifestações artísticas, religiosas, etc., seriam manifestações da *Weltanschauung* de uma determinada época.⁹

James Orr (1844-1913), teólogo presbiteriano escocês, e Abraham Kuyper (1837-1920), foram os primeiros a aplicar formalmente a idéia de *Weltanschauung* ao contexto cristão-reformado.¹⁰ No entanto, é a teoria do

⁶ Para um tratamento bem detalhado sobre a história do conceito de *Weltanschauung*, sobretudo no seu período formativo, consultar: NAUGLE, David K. *Worldview: The History of a Concept*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002, p. 55-73. Ver também *Dictionnaire International des Termes Littéraires*. Disponível em: <http://www.ditl.info/arttest/art16435.php>. Acesso em: 25 mai 2008. O *Dicionário Internacional de Sociologia* ainda mantém algum significado da concepção idealista e romântica quando define *Weltanschauung* como um conjunto de idéias que um indivíduo tem a respeito do mundo, sendo estas idéias produto da cultura em que se está inserido. Esta definição ainda concebe *Weltanschauung* a partir de seu estatuto teórico, embora já envolva também as crenças, atitudes, valores e aspectos afetivos. MENDELSON, E. M. *Worldview*. In: SILLS, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, p. 576-579. Em sua obra conjunta, *A Construção Social da Realidade*, Berger e Luckmann também concebem *Weltanschauung* como uma atividade teórico-ideológica. Ambos estão interessados em estabelecer uma análise descritiva do fenômeno social, em sua amplitude, a partir de uma abordagem da fonte primária de toda dinâmica social que seria, justamente, a rede de interações existentes nas relações pré-teóricas entre as pessoas e os grupos sociais, considerando como ponto secundário as análises epistemológicas e genealógicas das teorias e ideologias dominantes no cenário social. Foi Schütz, com sua ênfase fenomenológica, quem primeiro voltou o olhar para a importância estrutural das relações intersubjetivas cotidianas na explicação da dinâmica social. BERGER, P. T.; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 29. Fica claro que grande parte da análise proposta por Berger e Luckmann em *A Construção Social da Realidade* identifica-se com aquilo que está sendo chamado neste artigo de processo de formação e compartilhamento de *Weltanschauungen*. Ver, por exemplo, NAUGLE, *Worldview*, p. 230-232.

⁷ NAUGLE, *Worldview*, p. 82-98.

⁸ MANNHEIM, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952, p. 38.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ ORR, James. *The Christian View of God and the World*. 3. ed. Grand Rapids: Kregel Publications, 1989; e KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

desenvolvimento histórico-cultural do filósofo reformado e teórico legal Herman Dooyeweerd (1894-1977) a que melhor articula sobre a relação entre dinâmica social e *Weltanschauung* a partir de premissas reveladas, servindo de base para muitas análises atuais, bíblicamente orientadas, sobre o estudo especializado de cosmovisão.¹¹

Muitos teóricos cristãos têm compreendido *Weltanschauung* como um conjunto de crenças ou pressupostos de caráter ontoteológico, cosmológico, epistemológico, antropológico, axiológico e teleológico a partir do qual todas as idéias e conceitos acerca da realidade e da vida se originam e se sustentam.¹²

Embora esta definição esteja mais próxima daquilo que se pretende definir, neste artigo, como cosmovisão, há ainda uma maneira mais precisa de se entender *Weltanschauung*. James Sire, autor de *O Universo ao Lado*, reconheceu numa obra posterior, *Naming the Elephant (Dando Nome ao Elefante)*, que as cosmovisões eram muito mais que sistemas articulados de crenças ou um conjunto de pressupostos teóricos e esquemas conceituais.¹³

Uma cosmovisão é um compromisso, uma orientação fundamental do coração, que pode ser expresso como uma narrativa ou como um conjunto de pressuposições (suposições que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou inteiramente falsas) que nós sustentamos (consciente ou subconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a constituição básica da realidade, e que fornece o fundamento sobre o qual nós vivemos, nos movemos e existimos.¹⁴

Seguindo a definição de Sire, é possível enriquecê-la e aprofundá-la postulando *Weltanschauung* como um conceito que indica, primordialmente,

¹¹ Ver, por exemplo, WALSH, Brian; MIDDLETON, J. Richard. *The Transforming Vision: Shaping a Christian Worldview*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984. MARSHALL, Paul A.; GRIFFIOEN, Sander; MOUW, Richard (Ed.). *Stained Glass: Worldviews and Social Science*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1989. NAUGLE. *Worldview: The History of a Concept*. SIRE, James W. *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. Downers Grove: Intervarsity Press, 2004. HOLMES, Arthur F. *Contours of a Worldview: Studies in a Christian Worldview*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983; e mais as obras de Nancy Pearcey e Albert Wolters citadas na nota n. 2. Dooyeweerd oferece uma análise do processo de desenvolvimento histórico do Ocidente em sua obra *Roots of Western Culture*, tratando de maneira específica das normas do processo de abertura cultural no capítulo três. DOOYEWEERD, Herman. *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979, p. 61-87. Já sua teoria sobre *Weltanschauung*, como percepções pré-teóricas da totalidade de significado da realidade, se encontra no primeiro volume de sua *A New Critique of Theoretical Thought*, vol.1, p. 114-165.

¹² Ver, por exemplo, o tratamento dado à questão por James Orr em *The Christian View of God and the World*; Arthur F. Holmes em *Contours of a Worldview*; NASH, Ronald H. *Worldviews in Conflict: Choosing Christianity in a World of Ideas*. Grand Rapids: Zondervan, 1992; MACARTHUR, John (Org.). *Pense bíblicamente: recuperando a visão cristã de mundo*. São Paulo: Hagnos, 2005; e Sire em *O Universo ao Lado*.

¹³ SIRE, *Naming the Elephant*, p. 100. O veredicto de Sire é significativo, pois em *O Universo ao Lado* ele concebia *Weltanschauung*, primariamente, em termos teórico-ideológicos.

¹⁴ *Ibid.*, p. 122. Minha tradução.

a orientação fundamental do coração, que se manifesta na integralidade da experiência humana através da apreensão pré-discursiva, tácita e abrangente da realidade, configurando um campo hermenêutico de significado¹⁵ por meio do qual a *vida-no-mundo* é interpretada imediata e intuitivamente, podendo ser articulada discursivamente através de conceitos e sistemas teóricos de pensamento. *Weltanschauung* é o estofado de toda manifestação cultural e pode ser expressa esquematicamente como consistindo de camadas ou matrizes sobrepostas de motivações, pressupostos, crenças, compromissos, certezas e idéias por meio das quais se experiencia e se interpreta a realidade desde o nível subjetivo-privado ao nível objetivo-institucional compartilhado pela sociedade. Sendo assim, é possível postular, também, que a aceitação ou aderência a toda forma possível de ideologia, teoria e “crença justificada” se deve, antes de tudo, a um compartilhamento de interesses e motivações comuns – quando seus pressupostos fazem sentido dentro do campo hermenêutico (*Weltanschauung*) no qual o indivíduo se encontra imerso –, e a maior responsável em amalgamar estes interesses e motivações de diferentes grupos sociais em torno de objetivos comuns é a “*Weltanschauung* primordial”, a matriz hermenêutica primária, ou como diria Dooyeweerd, os “motivos básicos religiosos” resultantes do substrato fundamental da subjetividade humana, o coração.

2. O PROCESSO DE FORMAÇÃO, TRANSFORMAÇÃO E COMPARTILHAMENTO DE *WELTANSCHAUUNGEN*: A TRANSIÇÃO DAS PERCEPÇÕES DE MUNDO INDIVIDUAIS E PRIVADAS PARA AS SOCIAIS

Qualquer análise do processo de assimilação de percepções de mundo, por parte de indivíduos e suas respectivas conseqüências, jamais será bem sucedida a não ser que leve em consideração a importância da relação dialética entre,

¹⁵ Toda definição sobre *Weltanschauung* que se deseja satisfatória não pode jamais prescindir do elemento hermenêutico. Daí a utilização depurada da expressão “campo hermenêutico” ser útil aos propósitos do presente artigo. O uso do conceito “hermenêutico”, neste artigo, deve ser entendido à luz do pensamento do filósofo Martin Heidegger (1889-1976) como a estrutura prévia e originária de toda interpretação, a condição de possibilidade de todo o horizonte de articulações possíveis, anterior à própria predicação. Com isso, Heidegger quer dizer que a “compreensão existencial” (hermenêutica) é anterior à interpretação de uma proposição ou sentença (apofântica). HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte 1. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, §32, p. 207 e p. 323. Heidegger estava correto ao afirmar que “a interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia, visão prévia e concepção prévia. A interpretação nunca é apreensão de um dado preliminar, isenta de pressuposições”. *Ibid.*, p. 207. Porém, esta estrutura hermenêutica, em Heidegger, é concebida como uma condição originária resultante do *ser-no-mundo*, numa acepção reducionista tipicamente existencialista. *Ibid.*, p. 208. Em contraste com o significado imanentista atribuído por Heidegger ao conceito “hermenêutico”, o mesmo deve ser entendido, neste artigo, mantendo-se a idéia de campo originário de significado de toda interpretação, mas redefinido a partir de um contexto discursivo teo-referente, que vê a existência do homem sempre em relação a Deus como *ser-no-mundo-para-Deus* em amor e obediência ou em rebelião e apostasia.

por um lado, a estrutura de condicionamento do *eu* humano,¹⁶ e, por outro, o caráter moldador do contexto histórico-social.¹⁷ Toda e qualquer análise sociológica que se pretende relevante e em linha com o campo de significado do cristianismo bíblico precisa partir deste binômio, pois é por meio dele que todo o processo de compartilhamento, incorporação e transformação de visões de mundo acontece.

A Escritura atesta este *state-of-affairs* da dinâmica social quando, em primeiro lugar, afirma que o homem deve “guardar o seu coração”, pois dele procedem as fontes da vida (Pv 4.23), ou quando diz que a Palavra de Deus deve ser “guardada no coração”, pois só a partir daí o salmista teria a predisposição necessária para não pecar contra Deus (Sl 119.11). Portanto, faz sentido afirmar que o *eu* humano participa ativa e determinantemente deste processo intrincado de criação, transformação e manutenção de visões de mundo.

Mas o outro lado também é verdadeiro. A Escritura igualmente exorta ao povo de Israel que se abstenha das relações religiosas miscigênicas a fim de não contaminar sua identidade como povo de Deus (Dt 7.1-6), assim como aos cristãos é ordenado que não se conformem ao espírito deste século (Rm 12.1,2). O fato de haver exortações aos pais para que ensinem seus filhos, com esmero, a lei do Senhor, também é significativo (Dt 6.4-7), pois confirma, implicitamente, que há um movimento de absorvente influência da sociedade na formação do ser humano. Os pais devem educar seus filhos nos caminhos do Senhor como forma de prepará-los contra a enxurrada de percepções de mundo incongruentes e antitéticas aos princípios e valores de uma *Weltanschauung* cristã legítima. Isso quer dizer que se os pais não assumirem seu papel de “construtores sociais ativos”, introduzindo seus filhos neste mundo hostil a Deus e à sua Palavra, certamente a sociedade secularizada o fará em sentido contrário.

O grande problema é que a sociologia do conhecimento, em sua vertente interacionista, como aquela defendida por Peter Berger e Thomas Luckmann em sua obra *A Construção Social da Realidade* – com a qual se pretende dialogar neste artigo –, tem a tendência de absolutizar a importância de apenas um dos antípodas do binômio, no caso, a influência do contexto histórico-social, reduzindo por completo os atos subjetivos do *eu* humano à sua função de absorvente

¹⁶ À luz de um campo de significado teo-referente, o *eu*, ou coração, precisa ser necessariamente interpretado como instância fundamentalmente religiosa ou *coram Deo*. Este tem sido o entendimento de vários autores cristãos destacados na história. Dentro de uma tradição comum de pensamento podem ser citados os seguintes representantes: AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, I.1.1, p. 19; III.6.11, p. 74; X.24-26, p. 297-299. CALVINO, João. *As Institutas ou tratado da religião cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, I.3, p. 59-62. KUYPER, *Calvinismo*, p. 56. DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, v.3, p. 783.

¹⁷ O contexto social já está posto diante do indivíduo, desde seu nascimento, através de suas mais diversas instituições e manifestações sociais.

e processador das vivências socialmente disponíveis.¹⁸ A estrada de acesso responsável pelos constantes, irreduzíveis e complexos compartilhamentos de percepções de mundo inerentes à dinâmica social é uma via de mão dupla. Dooyeweerd estava correto ao afirmar que as motivações religiosas impelidoras da direção adotada pela comunidade social são decorrentes dos corações dos indivíduos, ao mesmo tempo em que afirmava o sentido contrário, ou seja, o fato de que o indivíduo acaba projetando em si os interesses e motivações da sociedade por estar inescapavelmente imerso nela.¹⁹

2.1 A dialética do processo: origem no indivíduo

Num sentido mais amplo, todo indivíduo já nasce imerso em um *Zeitgeist*²⁰, que é o espírito do tempo, um campo mais abrangente de significado, socialmente compartilhado por uma determinada época, que moldará o estilo de vida e a maneira de pensar das pessoas. Num sentido menos amplo, todo indivíduo, além da tendência geral, nasce também imerso em um contexto hermenêutico mais restrito, numa “*Weltanschauung* regional”,²¹ sem falar na matriz inata fundamental da existência humana que independe de experiência e intercuro

¹⁸ Berger e Luckmann estão corretos em sua crítica feita à escola americana de psicologia por propor uma análise do comportamento humano alienada de uma “compreensão macro-sociológica de seus aspectos estruturais”. No entanto, é impossível concordar com a extrema minimização do papel da subjetividade humana neste processo. Ver por exemplo BERGER e LUCKMANN, *A construção social da realidade*, p. 216. Dizer que há um fluxo generoso e absorvente da dinâmica social na formação das percepções dos indivíduos faz sentido, mas reduzir os estados internos subjetivos a meros produtos do intercuro social, não pode ser admitido. Se isso fosse verdade, seria necessário reduzir a experiência da regeneração/conversão a um fator condicionador imanente à dinâmica social e nada mais. Mas esta redução não traz problemas apenas para a teologia e a vida da fé. A absolutização do aspecto social também traz embaraços para as ciências que estudam o comportamento humano a partir de sua subjetividade. Seria impossível aceitar e explicar os influxos do *eu* humano, contrapondo-se a todo um curso de aparente inescapabilidade imposto pelos intercursos macro e micro-sociais, partindo-se da absolutização do construtivismo social. Seria impossível explicar, por exemplo, por que, em alguns casos, filhos bem criados em contextos familiares e sociais bem-sucedidos e saudáveis se insurgem contra toda esta rede de significados e optam por uma existência completamente contrária àquela cultura na qual nasceram e se desenvolveram. Um dos casos mais típicos no relato bíblico, que conjuga bem os dois argumentos anteriores, é o de Abrão, que mesmo tendo sido criado numa cultura idólatra (Js 24.2), após conhecer intimamente a Deus, desenvolveu uma visão de mundo radicalmente oposta àquela adotada por seus antepassados diretos. Isso vem contribuir com a tese defendida neste ponto de que a dinâmica do coração humano não pode ser completamente reduzida à dinâmica social.

¹⁹ DOOYEWEERD, *The Roots of Western Culture*, p. 30.

²⁰ Substantivo masculino composto de duas palavras alemãs: *Zeit* – tempo, e *Geist* – espírito. Neste artigo, o conceito *Zeitgeist* foi depurado de toda carga conceitual proveniente do pensamento alemão presente tanto no Idealismo como no Romantismo do final do século 18 e início do século 19, onde denotava a hipostatização da produção cultural de uma determinada época. O uso de *Zeitgeist*, neste artigo, mantém apenas a idéia de uma *Weltanschauung* compartilhada em um nível macrocultural.

²¹ Por “*Weltanschauung* regional” deve se entender a cosmovisão própria que vai dos pressupostos compartilhados por um povo ou etnia até as percepções ainda mais básicas comuns a um grupo minoritário específico com o qual se mantém relação como, por exemplo, o núcleo familiar.

social para se formar, as disposições religiosas do coração. Todas estas camadas ou matrizes hermenêutico-existenciais, que constituem a *Weltanschauung* pessoal, formarão as “lentes” com as quais o indivíduo, durante toda a sua vida, interpretará a realidade.

2.1.1 A camada ou matriz primordial: o centro religioso e raiz da existência humana ou horizonte do coração²²

A estrutura de significado da subjetividade humana, sobretudo a partir do seu substrato religioso central, aquilo que a Escritura chama de coração, se define, basicamente, na sua relação de alteridade com outros seres humanos (*ser-para-o-outro*), na sua relação com o meio (*ser-para-o-mundo*) e primordialmente na sua relação com Deus (*ser-para-Deus*), isso de maneira positiva ou negativa.²³ É por isso que o estatuto ontológico do *eu* tanto é imanente ao complexo de relações temporais como, ao mesmo tempo, o transcende. Daí não ser possível uma análise pontual dele sob bases empíricas, fenomenológicas ou psicodinâmicas. Esta instância religiosamente qualificada (*ser-para-Deus*) é a condição de possibilidade para todos os estados humanos internos e externos em toda a sua complexa rede de relações consigo mesmo, com o meio e com os outros. Não há *eu* vazio de conteúdo, isento, neutro e autônomo, uma *tabula rasa*, como queriam os empiristas clássicos ou contemporâneos. O coração humano é essencialmente *ser-para-Deus*, ele é fundamentalmente religioso ou factual. É possível dizer, então, que este é o significado, aquilo que qualifica, a razão de ser do *self* humano.

Além do aspecto qualificador, é possível falar também de outra categoria do *eu* humano que é sua dinâmica interna. A partir deste estatuto religiosamente

²² Boa parte do tratamento dado à questão da subjetividade humana neste artigo tem como referencial teórico principal a filosofia cristã de Herman Dooyeweerd. O horizonte do coração é chamado por Dooyeweerd de centro religioso e raiz espiritual da existência humana. DOOYEWEERD, *Roots of Western Culture*, p. 30. Da mesma forma como geralmente a raiz de uma planta jaz nas profundezas do solo, oculta aos olhos de quem está na superfície, e dela fluem os nutrientes essenciais à vida vegetal, assim também é o coração humano: ele tem um caráter profundo, oculto e direcionador de toda a vida. É “central” em oposição ao que é periférico e subsidiário. O coração é o centro da existência integral do homem, é o ponto de concentração de todas as funções ou “faculdades” humanas. E é “religioso” porque sua razão de ser é manter relacionamento pessoal com Deus (*ser-para-Deus*). O homem foi criado para se relacionar com Deus e este relacionamento direto se dá via coração, sendo este *ser-para-Deus* a condição que qualifica sua existência no mundo. O autor deste artigo não ignora que a maior parcela do discurso filosófico atual se dê num clima marcado pelo crepúsculo de toda filosofia transcendental do sujeito em função da virada lingüístico-pragmática ocorrida a partir da primeira metade do século 20. Ainda sim prefere “nadar contra a correnteza” por considerar válida e determinante uma abordagem filosófica do *eu* não reduzida a fatores imanentes, despida, é claro, de muitos dos elementos do pensamento moderno que a acompanhavam e que são incompatíveis com a fé cristã. Sobre o suposto fenecimento da filosofia do sujeito, ler HABERMAS, Jürgen. Caminhos da destranscendentalização: de Kant a Hegel, e de volta. In: *Verdade e justificação*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 183-223.

²³ A teologia reformada tem definido este *ser-para-Deus* em termos de relação factual.

qualificado (*ser-para-Deus*), a dinâmica do coração se constitui, essencialmente, de uma profusão de impulsos ou motivações primordiais²⁴ responsáveis em dinamizar a totalidade da existência humana.²⁵ Em virtude de sua transcendentalidade, estes impulsos e motivações, que não devem ser confundidos com as pulsões instintivas propostas pela psicanálise e nem com qualquer outra forma de impulso biológica ou psicologicamente qualificado, não podem ser vistos “desencarnados” ou “nus”, mas só “encarnados” ou “revestidos” em atos, pensamentos, cognições, sentimentos, desejos e volições, habitando-os e qualificando-os. Estes, sim, podem ser analisados, mas não a “força motriz” que os “encarna” e, portanto, os energiza e os qualifica. Somente um ato de auto-reflexão radical que ultrapasse todos os limites do pensamento teórico, das conjunturas afetivas e sociais – o que só é possível por comunicação da revelação divina, pelo Espírito Santo, neste *locus* privilegiado²⁶ – é capaz de identificar estas motivações centrais por detrás de todas as atitudes nas quais elas se encarnam em seu ato de rebelião ou de amor a Deus.²⁷ Na sua dimensão mais profunda o *eu* humano permanece inacessível a toda forma de análise ou procedimento de sondagem empírica. Para

²⁴ “Motivação” é basicamente aquilo que energiza um comportamento direcionando-o a um determinado objetivo. A psicologia, de uma forma geral, aceita como motivação inata apenas os impulsos fisiológicos necessários de autopreservação, sendo todas as demais motivações produtos da interação humana com o meio. No entanto, quando se fala das motivações religiosas fundamentais do coração, não se está falando nem de uma necessidade biológica, nem tampouco de algo adquirido através da experiência ou dinâmica social. Essas motivações religiosas primordiais não se devem a necessidades fisiológicas, necessidades de segurança, de afeição, de estima ou qualquer outra necessidade psíquica ou socialmente determinada, como se vê, por exemplo, na hierarquia de motivos do psicólogo humanista Abraham Maslow. Essas motivações centrais são aquilo que condiciona, de maneira última, todos os estados internos e externos do ser humano bem como sua interação social. Para um tratamento detalhado sobre a teoria das motivações nas diversas correntes psicológicas contemporâneas, ver: WEINER, Bernard. *Human Motivation: Metaphors, Theories and Research*. 2. ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996. Sobre a hierarquia de motivos do psicólogo humanista Abraham Maslow, ver: MASLOW, A. H. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Publishers, 1954.

²⁵ Na impossibilidade de uma conceituação precisa deste substrato interno da existência humana, que jamais pode ser reduzido à esfera biológica, emotiva, cognitiva, pística (da fé) ou até mesmo volitiva, sendo, antes, a condição de possibilidade e o que qualifica todos estes estados internos, optou-se pela utilização de conceitos limites (impulsos, motivações, centro religioso, substrato) e metáforas (raiz, força motriz, revestido, nudez, encarnação, estofo) para discursar sobre ele e sua dinâmica. É natural que seja assim, pois a estrutura lingüística na qual a capacidade discursiva está assentada tem nesta raiz religiosa da existência seu *a priori* ontológico e, portanto, sua condição de possibilidade também. É justamente isso que Dooyeweerd quer dizer quando afirma que o coração, ou *eu* humano, ao mesmo tempo que é ponto de concentração de todos os atos, pensamentos e funções humanos, os transcende e se define na sua relação direta com Deus, seja esta relação fundamental caracterizada pela apostasia e rebelião ou pelo amor, devoção e obediência à sua Palavra, aquilo que Davi Charles Gomes tem chamado, respectivamente, de teo-referência negativa e teo-referência positiva (vide nota 1). Sobre a irredutibilidade funcional do coração humano, ver: DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. 1, p. 12-15.

²⁶ Essa comunicação redentiva acontece, basicamente, na regeneração/conversão e na santificação.

²⁷ Sobre a idéia de auto-reflexão radical e sua relação com o verdadeiro conhecimento de Deus e de nós mesmos, ver: DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. 1, p. 51-55.

ser mais explícito, um processo psicoterapêutico convencional, ou uma análise social ou antropológica, não importando o paradigma metodológico do qual se parta, não pode jamais ter acesso a esta instância central e radical da existência humana (Sl 139.23,24; Jr 17.10).²⁸

Até então se analisou a estrutura ontológica do coração humano. Entretanto, isso não é suficiente. Para se ter uma visão compreensível do quadro é necessário acrescentar outro elemento que são os efeitos e conseqüências do pecado na dinâmica interna do coração. Já foi dito que o coração, ou *eu* humano, se define essencialmente na sua relação com o Criador, em *ser-para-Deus*. A queda do homem no pecado não anulou este estado de coisas, mas alterou o funcionamento da dinâmica interna do seu coração, imprimindo-lhe uma direção apóstata. Se antes da queda o coração humano era religiosamente qualificado pelo *ser-para-Deus* em amor e obediência, após a queda o coração passou a ser religiosamente qualificado pelo *ser-para-Deus* em apostasia e rebelião, o que pode ser dito de outra forma: *ser-para-um-ídolo*.²⁹

Assim como as motivações do coração consubstanciam todos os estados e atos internos como os pensamentos, cognições, emoções, imaginações, desejos e volições, assim também, por meio destes, esta *dynamis* religiosa contagia e afeta todos os atos externos, determinando e qualificando religiosamente a direção dos empreendimentos humanos no mundo. Neste caso, todos os estados internos, as ações externas e empreendimentos resultantes deles serão sempre religiosamente qualificados. Serão *estados internos, atos externos e empreendimentos-para-Deus* (em amor e adoração) ou *para-um-ídolo* (apostasia e rebelião).

Esta análise ontológica do estofó fundamental da subjetividade humana não somente está plenamente de acordo com o ensino geral da Escritura como só é possível de ser apreendida e formulada a partir da revelação especial.

²⁸ Embora existam pontos de contato entre uma concepção baseada na Escritura do “substrato primordial da subjetividade humana” (o coração) e a teoria do inconsciente de Freud, sobretudo no tocante ao seu caráter tácito e originário de todos os impulsos impelidores dos atos conscientes, as duas concepções não devem ser confundidas e nem as suas semelhanças exageradas. A proposta psicanalítica de Freud está assentada em alguns pressupostos incompatíveis com o campo de significado bíblico. Por exemplo, a sua teoria do inconsciente parte de reduções fisionaturalistas e psicossociais, enquanto que o modelo baseado na Escritura deriva de um pressuposto não redutível aos limites do fisiologismo biológico e nem do sócio-psicologismo. As diversas escolas de psicologia têm admitido a relevância de vários aspectos da teoria do desenvolvimento de Freud bem como a existência de um domínio do inconsciente. No entanto, os detalhes que envolvem estas questões têm sido largamente debatidos por seu caráter controvertido. Para um tratamento crítico, sob bases teo-referentes, do estatuto religioso metateórico da psicologia, ler: GOMES, A metapsicologia vantiliana: uma incursão preliminar, p. 113-139. Sobre a teoria do inconsciente freudiano, consultar: FREUD, Sigmund. Artigos sobre metapsicologia: O inconsciente. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974, p. 185-267.

²⁹ Esta condição de *apostasia e rebelião* não deve ser entendida apenas no sentido de ato efetivo, mas, sobretudo como potencial originário de todas as ações humanas, a inescapável tendência à oposição e não conformidade em relação a Deus e sua Palavra, resultante do pecado original.

2.1.2 As camadas ou matrizes secundárias resultantes das primeiras experiências e do intercuro social variado: a dimensão psíquico-social

A estrutura psíquica, aliada às vivências religiosamente interpretadas do período formativo dos primeiros anos de vida, forma o modelo de mundo mais elementar e duradouro do indivíduo, a base sobre a qual as demais vivências posteriores se acomodarão.³⁰ Muito destas primeiras experiências internas e externas do indivíduo resulta numa rede de pressupostos, crenças, valores ou certezas fundamentais que operam tacitamente, formando uma das matrizes interpretativas da realidade mais básicas (remotas).³¹ Sobre esta base mais elementar e duradoura, ao longo da vida se acomodarão outras percepções de mundo processadas a partir de intercursos sociais mais variados. No decurso dos anos, algumas destas novas percepções serão cada vez mais fortemente incorporadas, chegando ao ponto até de transformar ou substituir algumas daquelas percepções mais básicas que haviam sido admitidas nos primeiros anos de vida, podendo assumir um papel de crenças e pressupostos determinantes na hierarquia de valores e certezas do indivíduo.³²

Esse modelo esquemático das camadas hermenêuticas de uma *Weltanschauung* pessoal não deve fazer pensar que a experiência humana se passa de

³⁰ Mesmo as experiências mais básicas do indivíduo, desde seu nascimento, já vêm carregadas de motivações religiosas primordiais, ainda que ele não esteja minimamente consciente delas, e são elas que servirão de estofa para todas as experiências futuras. O Salmo 51.5 diz que o homem já nasce inexoravelmente com a tendência à apostasia e rebelião contra Deus (“nasce em pecado”). Em Efésios 2.1-3 é dito que as “inclinações” pecaminosas resultantes da “carne” (i.e. “natureza humana decaída”, v. 3) constituem-se na motivação primordial responsável pela identificação do homem natural com a orientação resultante do “curso deste mundo” e do “príncipe da potestade do ar” (v.2).

³¹ Muito embora seja correto afirmar que a formação primária tenha a primazia no processo de desenvolvimento das percepções vitalícias da *Weltanschauung* do ser humano, contudo, não se pode, de maneira alguma, negar, que o desenvolvimento da personalidade e da visão de mundo do indivíduo se dá durante toda a sua vida através das suas constantes e sucessivas interações com a sociedade. Num tratamento similar, sobre a interiorização da realidade no processo de socialização, Berger e Luckmann chamam o processo de formação do indivíduo, nos primeiros anos de vida, de socialização primária, e o desenvolvimento posterior, produto da interação do indivíduo com a sociedade, de socialização secundária. BERGER e LUCKMANN, *A construção social da realidade*, p. 173-195.

³² Há uma extensa lista de autores e obras sobre psicologia do desenvolvimento que concordam entre si quanto à afirmação de que a aceitação, admissão e incorporação de percepções, por um indivíduo, geralmente ocorrem num contexto de confiança estabelecido, principalmente, por fortes laços de afetividade. Dentre estes autores, um dos mais expressivos sobre a relação entre desenvolvimento psicológico e afetividade é Henri P. H. Wallon (1879-1962). As percepções de mundo mais duradouras ocorrem, especialmente, nos primeiros anos de vida, no convívio com os pais ou responsáveis diretos, no interior de uma forte carga afetiva. Mas isso também acontece em etapas posteriores da vida. Neste caso, quando novas percepções de mundo se chocam com aquelas mais remotas, substituindo-as ou transformando-as, isso comumente vem acompanhado de crises existenciais pontuais. Sobre a teoria do desenvolvimento psicológico de Wallon, ler: WALLON, Henri P. H. *A evolução psicológica da criança*. Rio de Janeiro: Editorial Andes, [19--]; e do mesmo autor, *The Psychological Development of the Child*. In: VOYAT, Gilbert (Ed.). *The World of Henri Wallon*. New York: Jason Aronson, 1984.

maneira compartimentalizada. Na realidade temporal todas essas camadas são expressas como um ato integral e indivisível. As motivações do coração estão impressas nos estados internos e nos atos e palavras exteriores e por meio deles se tem acesso a elas (Mc 7.21-22). O mesmo acontece com as percepções adquiridas ao longo da vida. Um ato humano é sempre um ato integral, um ato do coração que se informa e se faz sentir nas formações psíquicas mais básicas das impressões subconscientes e atos externos.³³

2.2 A transição do nível privado para o comunitário e o compartilhamento das percepções de mundo individuais e sociais³⁴

A transição do nível subjetivo-individual (*Weltanschauung* no sentido privado) para o objetivo-social (*Weltanschauung* no sentido comunitário) ocorre através de um processo dialético complexo de constantes trocas e compartilhamentos de experiências. Estes mecanismos vão desde a educação passada pelos pais, a formação recebida nos estabelecimentos formais de ensino e as informações oriundas da indústria cultural até os compromissos compartilhados informalmente com outras pessoas durante a vida. Neste nível social, muito das percepções subjetivas não vem à tona em função de sua extrema singularidade ou não conformidade com os padrões socialmente aceitáveis. No entanto, todas as percepções exteriorizadas pelos indivíduos (por suas ações, palavras ou mecanismos sociais de transmissão), sedimentadas pelo costume e pelo hábito, constituirão a rede pré-teórica, teórica e institucional segundo a qual a sociedade se conduzirá (criação de leis e teorias, preferências estéticas, religiosas, morais, etc.).

Este processo de comunicação e comunhão de percepções, num nível social, acontece sempre a partir de uma instância social mais simples e elementar até uma instância mais difusa e complexa. Por exemplo: primeiro há um compartilhamento de percepções dentro de um quadro familiar. Aquelas percepções que forem extremamente singulares ou não aceitáveis pelos padrões socialmente estabelecidos permanecerão dentro dos limites da vida familiar, mas as demais percepções normalizadas pela sociedade passarão a ser compartilhadas com outras famílias. Essas percepções, por sua vez, se aglomerarão às percepções de outras famílias de grupos sociais distintos, provocando a as-

³³ Essa conclusão tem relevantes implicações para um processo psicoterapêutico assentado em bases teo-referentes, da mesma forma como tem sérias implicações para o método que se pretende utilizar. Pois, tanto o método que valoriza apenas os aspectos psicodinâmicos (a realidade inconsciente), quanto aquele procedimento que só valoriza o extrato visível e observável, serão insuficientes na sua abordagem em função de sua unilateralidade.

³⁴ Muito do que será dito daqui para frente é resultado do diálogo crítico com o modelo interacionista de sociologia do conhecimento, principalmente aquele esposado por Berger e Luckmann em *A Construção Social da Realidade*.

condência cada vez maior destas visões de mundo regionais até que se chegue a um nível nacional, configurando a *Weltanschauung* de um povo.

Na maioria das vezes, ou na maior parte do tempo, a *Weltanschauung* socialmente compartilhada é “habitada” de maneira tácita pelas pessoas que a assimilam, resultando numa intuição imediata e integral, ou experiência pré-teórica, do mundo. É neste horizonte de experiência que se dá o conhecimento ingênuo do dia-a-dia ou senso comum. Embora a atitude pré-teórica opere, comumente, num nível não intencional³⁵ e intuitivo, já existe aqui lugar para uma certa medida de autoconsciência das crenças básicas que direcionam a existência. Entretanto, quando os pressupostos moldadores de uma determinada cosmovisão são conscientemente reconhecidos, aceitos, afirmados e articulados discursivamente através de uma atitude autoconsciente reflexiva, é sinal de que houve uma transição do nível subjetivo-individual para o objetivo-social. Este passo certamente já pressupõe um intercâmbio social de crenças e práticas típicas socialmente determinadas.

Quando uma atividade ou empreendimento humano atinge um nível de aceitabilidade coletiva, sendo validado pela sociedade, é dito que tal atividade ou empreendimento foi institucionalizado, ou seja, atingiu o *status* de instituição.³⁶ Sendo assim, toda e qualquer expressão cultural socialmente legitimada pode se transformar em instituição, inclusive idéias e teorias. Estas instituições sempre exercerão um papel de controle sobre a conduta humana na sociedade, formalizando, assim, os parâmetros socialmente aceitáveis de comportamento, crenças e valores, ou no dizer de Berger e Luckmann, sua estrutura de plausibilidade.³⁷ Este processo de controle efetuado por meio das instituições, por ser inerente ao processo de institucionalização, ainda é primário.³⁸ Porém, é fato que na esteira deste, sempre se segue uma forma de controle secundário por meio de mecanismos de coerção e vigilância, muitas vezes necessários para se garantir a preservação da visão de mundo socialmente compartilhada e objetivamente institucionalizada.³⁹

³⁵ O uso do conceito “intencionalidade”, neste artigo, deve ser compreendido segundo o referencial teórico dooyeweerdiano e não husserliano. Para o pai da fenomenologia, Edmund Husserl (1859-1938), a intencionalidade é o ato próprio da consciência em se dirigir a um objeto, sendo sempre consciência de algo. Para Dooyeweerd a intencionalidade é um ato voluntário da consciência, próprio da atitude teórica de pensamento. DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. 1, p. 39.

³⁶ BERGER e LUCKMANN, *Construção social da realidade*, p. 79.

³⁷ *Ibid.*, p. 80, 205. Sire se utiliza do conceito de “estrutura de plausibilidade” de Berger e Luckmann no seu tratamento sobre cosmovisões, definindo-o de maneira muito geral como a “rede de crenças que está tão embutida nas mentes e corações das pessoas de uma sociedade que elas a sustentam inconscientemente ou tão firmemente, a ponto de nunca pensarem em questionar se elas são verdadeiras. Em resumo, uma estrutura de plausibilidade é a cosmovisão de uma sociedade, o coração de uma sociedade.” SIRE, *Naming the Elephant*, p. 112. Minha tradução.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

Essa conclusão é especialmente importante para o presente estudo, principalmente se o aspecto em jogo for o constante embate de cosmovisões regionais incompatíveis entre si. Numa sociedade secularizada, valores, idéias e teorias socialmente compartilhados, postos em movimento por pressupostos antitéticos aos pressupostos revelados, podem ser institucionalizados, estabelecendo, assim, os limites daquilo que deve ser aceito, ensinado e praticado pelos mais diversos seguimentos de uma determinada sociedade.⁴⁰ Pensemos, por exemplo, na teoria darwinista, cujos princípios naturalistas há muito foram socialmente sancionados como válidos, ou no caso de instituições públicas de ensino, ou políticas educacionais que veiculam conteúdos programáticos fortemente pontuados por ideologias como o marxismo. Em contextos sociais como estes, ir de encontro aos padrões socialmente aceitos e convencionados significa ir de encontro aos próprios interesses da sociedade em sua maioria. É justamente neste nível de objetivação social que se dá a conceituação das crenças tácitas e intuitivamente aceitas que direcionam a vida do indivíduo e da sociedade.

Antes da globalização o fosso que separava culturas e grupos sociais distintos impedia que houvesse um intercurso mais homogêneo de percepções, o que tornava a sociedade mais estratificada do ponto de vista ideológico. No entanto, com o advento da globalização, o processo de compartilhamento de percepções entre grupos sociais distintos se tornou mais comum, diminuindo, assim, o abismo entre as diversas *Weltanschauungen* regionais e viabilizando o compartilhamento cada vez mais intenso de percepções de mundo.

Quando a *Weltanschauung* de um determinado povo ultrapassa os limites geográficos, étnicos e nacionais que a circunscrevem e passa a ser compartilhada com outros povos, a ponto de condicionar o desenvolvimento histórico-cultural de uma civilização inteira, está configurado aí o *espírito de uma época*, ou como diziam os idealistas e românticos alemães, um *Zeitgeist*. Este *Zeitgeist*, por sua vez, realimentará este círculo, determinando o processo de construção social por direcionamento, o que inevitavelmente desembocará no indivíduo uma vez mais.⁴¹

⁴⁰ Embora haja muitos méritos no tratamento minucioso dado por Peter Berger à questão da secularização em *O Dossel Sagrado*, a mesma, aqui, não deve ser entendida apenas no sentido weberiano de dessacralização ou desencantamento pelo qual passou o período moderno em virtude do processo de racionalização do mundo, mas, principalmente, como tendência social antitética aos princípios de vida ensinados pela Escritura.

⁴¹ O que é a presente realidade histórico-cultural, na qual os homens estão inseridos, senão o produto de uma luta entre o direcionamento construcional baseado na rebelião e apostasia contra Deus e a presença do Reino no mundo. As marcas da apostasia e da rebelião se percebem em todos os traços e manifestações da cultura: nas artes, na vida política, nos intercâmbios econômicos mundiais e nas instituições sociais que, em muitos casos, se objetivam como contrapontos da vontade divina revelada. Portanto, é possível um entendimento depurado do conceito de *construção social* redefinido como direcionamento e positividade cultural. O homem recebeu de Deus a vocação de positivar a cultura e ainda

2.3 O processo de interação e reciprocidade e o conceito de estrutura de plausibilidade⁴²

A *Weltanschauung* privada (se é que é lícito chamar as percepções de mundo individuais assim) jamais permanece estática e inalterada em função do constante compartilhamento de experiências resultante das inúmeras trocas com os outros indivíduos e grupos sociais: “os homens em conjunto produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações sócio-culturais e psicológicas”.⁴³ Nem tampouco é apenas passiva; o processo de compartilhamento é interativo e recíproco. O mesmo indivíduo ou grupo social que recebe também dá a sua parcela de contribuição. Há recepção de percepções, mas estas percepções, no interior de um indivíduo ou grupo social, nunca permanecem as mesmas, sendo, antes, processadas e retransmitidas já modificadas pela visão de mundo privada de cada um. Este é um processo extremamente dinâmico e vivo e é o que permite a uma *Weltanschauung* (global, regional ou pessoal) nunca permanecer estritamente a mesma.

Originariamente, o compartilhamento e a incorporação de novas percepções de mundo se dão através de um contato intersubjetivo direto. Em virtude

que a queda tenha afetado a raiz central deste direcionamento, ela, contudo, não pôde afetar a ordem estrutural responsável pelo desenvolvimento social. Esta ordem estrutural não pode ser vista como mero construto resultante de exteriorização, objetivação e interiorização, como interpretam Berger e Luckmann, mas sim como estruturas cosmonômicas, a condição de possibilidade para que haja dinâmica social. Esta é, basicamente, a proposta teórica de Dooyeweerd quanto à dinâmica social. Para Dooyeweerd a dinâmica social é constituída de elementos estruturais e direcionais. A estrutura social seria constituída de leis, estabelecidas por Deus, responsáveis por garantir o significado das relações sociais nas suas mais diversas manifestações históricas. No entanto, foi ao homem que o Criador ordenou a abertura da cultura. Dooyeweerd chama a isso de positivação, aquilo que, teologicamente falando, expressa a efetiva participação do homem na consecução dos eventos histórico-culturais em cumprimento às exigências divinas presentes no mandato cultural de Gn 1.28; sempre, é claro, no interior daquela estrutura cosmonômica sócio-histórica previamente dada. Seguindo Dooyeweerd, Albert Wolters proporá, na sua obra *A Criação Restaurada*, que a dinâmica sócio-cultural seja interpretada à luz do binômio estrutura-direção.

⁴² São basicamente três as perspectivas sociológicas dominantes sobre a explicação da dinâmica social. O funcionalismo interpreta a dinâmica social a partir da função de cada instituição ou prática social. Para o funcionalismo o estado normal da sociedade se constitui de ordem e equilíbrio. Esta perspectiva sociológica tende a negligenciar os aspectos sociais conflitantes em prol de uma ênfase exageradamente consensual na estabilidade do funcionamento das estruturas sociais, minimizando, assim, o impacto de fatores de tensão social. Figura neste quadro Émile Durkheim. Outra perspectiva sociológica dominante é a que enfatiza a presença do conflito por interesses de classes distintas como o principal motor da dinâmica social. Esta perspectiva tem em Karl Marx o seu maior referencial teórico. A terceira perspectiva enfatiza as interações sociais como produtoras do significado das estruturas sociais. Entre os principais representantes desta corrente se destacam Max Weber e, posteriormente, G. H. Mead, psicólogo social que propôs o interacionismo simbólico. GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 16, 17. Sobre a idéia de interação e reciprocidade como constituintes da dinâmica social, Berger e Luckmann estão profundamente endividados com Mead e Schütz. Ver, por exemplo, MEAD, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press, 1974, e SCHÜTZ, 1979, p. 159-195.

⁴³ BERGER e LUCKMANN, *Construção social da realidade*, p. 75.

de sua variegada dimensão subjetiva (camada religiosa central, aparelho psíquico aliado às experiências internas e externas primárias e sociais), como já visto anteriormente, o ser humano estabelece esta interação com o outro dentro de uma rede de significados hermenêutico-existenciais minimamente comum a ambos, semelhante àquilo que Berger e Luckmann chamaram de “esquemas tipificadores”.⁴⁴

Quanto mais básico, íntimo, afetivo e pessoal for este contato face a face, menor será o nível de restrições impostas pelo próprio indivíduo à absorção de novas percepções e mais bem sucedida e duradoura será a consolidação na formação das suas percepções mais elementares. É justamente este o *status* das relações intersubjetivas de interação e reciprocidade encontradas no contexto da família, sobretudo no que diz respeito ao período formativo do indivíduo.⁴⁵

O grupo social mais básico responsável por este incessante intercâmbio de percepções vivenciais entre indivíduos é a família. As famílias não só se originam no interior de um *Zeitgeist* e das *Weltanschauungen* regionais, mas são as principais receptoras e comunicadoras das percepções de mundo ao indivíduo.⁴⁶ Entretanto, o mesmo fenômeno de interação e reciprocidade de percepções vividas se dá aqui também. A família não somente é afetada de fora, mas também afeta de dentro. Elas recebem, processam e transformam incansavelmente as percepções de mundo, compartilhando o seu produto com o espectro social mais amplo. É bem verdade que este constante e infundável processo de compartilhamento de visões de mundo não ocorre de maneira aleatória. O processo de interação e reciprocidade, longe de ser neutro e desinteressado, segue diretrizes tácitas ou declaradamente definidas pela sociedade.

Sempre houve e haverá uma rede de interesses sociais comuns que tem validado o intercâmbio de percepções de mundo, a começar pela família. Esta rede validadora pode ser comparada a um agente alfandegário que concede a autorização social para que percepções de mundo como valores estéticos, morais, cognitivos, religiosos, etc., sejam aceitas como socialmente válidas.⁴⁷ Por isso, nem todas as percepções de mundo são compartilhadas socialmente numa

⁴⁴ Ibid., p. 49-50. A idéia de esquemas tipificadores, encontrada na obra de Berger e Luckmann para caracterizar a matriz pessoal de significado reguladora das relações intersubjetivas, é útil. O problema está no fato de ambos reduzirem a origem destes esquemas tipificadores às relações sociais e de evitarem, a todo custo, qualquer menção a uma unidade subjetiva que transcenda toda a diversidade social, neste caso o *eu*. Berger e Luckmann já haviam proposto isso na delimitação da obra. Ao adotar as premissas básicas do método fenomenológico, eles não poderiam ter tido outra alternativa.

⁴⁵ As relações de interação e reciprocidade têm sido fonte contínua de inquirição da psicologia social e da sociologia do conhecimento, especialmente em sua vertente interacionista. Ver STRAUSS, Anselm (Ed.). *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Chicago: University of Chicago, 1956, e Schütz em *Fenomenologia e Relações Sociais*.

⁴⁶ À luz do ensino geral da Escritura, é determinante o papel da família neste processo de formação do indivíduo.

⁴⁷ SIRE, *Naming the Elephant*, p. 112, 114-115.

extensão mais ampla, às vezes ficando restritas a grupos sociais específicos e minoritários ou até a famílias e indivíduos. Os interesses de grupos sociais majoritários se fundem para formar aquilo que Peter Berger tem chamado de *estrutura de plausibilidade*, e será ela a responsável em legitimar e regular o contexto discursivo válido e pertinente a ser aceito e compartilhado dentro de uma determinada *Weltanschauung*. Isso tudo para dizer que nem todas as percepções são igualmente compartilhadas pela sociedade neste processo dinâmico de interação e reciprocidade de percepções de mundo.

Só para dar um exemplo: O contexto social atual, principalmente no ocidente “cristianizado”, é permeado por uma estrutura de plausibilidade de forte matiz secularizada⁴⁸ que não valida a maioria das percepções de mundo resultantes da genuína fé cristã bíblica, vedando, assim, o trânsito e o compartilhamento das concepções e dos valores cristãos nas suas mais diversas instâncias e instituições, marginalizando tudo aquilo que se choca ou não se conforma explicitamente com a rede de interesses tácitos, ou declarados, resultantes da cosmovisão dominante na sociedade. O que é ainda compartilhado da fé bíblica pela atual cosmovisão da sociedade se resume a um “consenso moral funcionalista”.⁴⁹ Ainda que isso se deva muito mais aos interesses sociais de autopreservação (que certamente seria impossível num contexto de completa secularização) do que ao respeito a Deus e à sua Palavra.

Em função do processo de interação e reciprocidade cultural, aliado à constatação de que este processo nunca acontece de maneira isenta⁵⁰, a cosmovisão cristã bíblica, cujos pressupostos centrais são completamente anti-téticos aos pressupostos apóstatas da secularização, corre mais riscos de ser transformada (sintetizada). No seu constante contato com a visão de mundo da sociedade secularizada, a igreja, que é constituída de famílias, que, por sua vez, são constituídas de indivíduos espalhados em todos os segmentos da sociedade, acaba assimilando as percepções validadas pelas estruturas de plausibilidade majoritárias, abrindo as portas a um constante e paulatino processo de indiferença, depois aceitação tácita, síntese e, por fim, absorção dos pressupostos e do estilo de vida da sociedade, tornando-se sua *Weltanschauung* cada vez mais sintética e a sua influência restauradora cada vez menos perceptível.

⁴⁸ Berger faz uma análise sociológica abrangente do processo de secularização pelo qual tem passado o mundo moderno em sua obra *O Dossel Sagrado*, cap. 6 e 7. No entanto, as raízes da secularização se situam além dos limites dos complexos fatores sócio-culturais.

⁴⁹ Para Durkheim, por exemplo, a função da religião na sociedade se reduzia, principalmente, à preservação deste lastro de valores sem o qual a coesão social seria impossível. GIDDENS, *Sociologia*, p. 16.

⁵⁰ Como já foi dito, este processo de interação e reciprocidade social é permeado por uma diversificada estrutura de interesses que valida e regula a aceitação e o compartilhamento de visões de mundo entre si.

3. CONHECENDO A DEUS DE TODO O CORAÇÃO: CULTIVANDO UMA COSMOVISÃO GENUINAMENTE CRISTÃ

Segundo o modelo esquemático postulado anteriormente, uma *Weltanschauung* é constituída de camadas da experiência que vão das mais profundas e inconscientes até as conscientes e articuladas. O horizonte de experiência mais profundo certamente é o religioso central, a esfera do coração, onde se dão os impulsos religiosos que determinam toda direção da vida, pois é ali que se estabelece o tipo de relação que se mantém com o Criador, se de amor e obediência ou rebelião e apostasia.

Sendo assim, é possível concluir à luz da Escritura que, em virtude da queda, todos já nascem presos a esta *Weltanschauung primordial* (camada religiosa central) que é a da apostasia. Esta, por sua vez, condicionará as demais matrizes de experiência (as *Weltanschauungen secundárias*), determinando-lhes a direção religiosa que moldará toda a existência humana e, por conseguinte, a vida social.

Uma cosmovisão genuinamente cristã começa na dimensão religiosa fundamental da existência, quando o coração é regenerado por Deus através do ministério da Palavra e do Espírito Santo.⁵¹ Todos os pressupostos moldadores da *Weltanschauung* cristã estão contidos no tema central da Escritura *Criação-Queda-Redenção*, e é por meio deste paradigma, e de tudo o que ele implica, que o mundo e a vida precisam ser interpretados tanto existencial como

⁵¹ Do ponto de vista bíblico, o coração fundamentalmente religioso é o contexto hermenêutico-existencial primordial. Logo, todas as matrizes de interpretação secundárias derivam dele a sua orientação última. Isso implica, necessariamente, uma circularidade hermenêutica onde toda interpretação possível é dependente, em última análise, do seu campo de significado primário. O próprio Heidegger reconhece a circularidade hermenêutica como inerente e necessária a todo o processo de interpretação em virtude da estrutura originária a partir da qual se dá toda compreensão e interpretação, embora não a identifique a qualquer forma de substrato ou *a priori* subjetivo. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, §32, p. 210. Em termos teológicos, pode-se dizer que, nascido num contexto marcado pela queda, o coração humano permanece escravo da orientação fundamental da apostasia e, por isso, inescapavelmente tendente a servir como fonte de rebelião para todos os pensamentos e atos do homem não regenerado. Somente através da regeneração do homem, operada pelo Espírito Santo, é que este círculo hermenêutico vicioso pode ser quebrado, iniciando outro círculo hermenêutico, desta feita virtuoso, de amor e obediência a Deus que, por sua vez, determinará uma direção em compasso com a vontade divina revelada. É a partir deste contexto hermenêutico-existencial renovado que fluirá todo significado redentivo. E é a partir deste coração redimido que a Escritura será interpretada e, pelo Espírito, realimentará continuamente todo o processo de interpretação da *vida-no-mundo*. Portanto, quando é dito que o cultivo de uma cosmovisão cristã depende de um processo auto-reflexivo contínuo, por meio da Palavra e do Espírito, o que se quer dizer é que a recepção constante do ensino da Escritura, previamente interpretada pela presença do Espírito no coração, em oração e fé, é que servirá como matéria prima para a manutenção deste círculo virtuoso de interpretação redentiva da realidade. Sendo assim, o cristão *bíblicamente cardio-orientado* ou teo-referente precisa confessar que há um significado verdadeiro do mundo, porquanto foi estabelecido por Deus através de sua Palavra criadora, e que esta fonte divina de significado (a Palavra) precisa estar concentrada continuamente na sede existencial, a partir da qual se processam as interpretações humanas (o coração) para que ele possa se conhecer verdadeiramente e ao mundo como *ser-no-mundo-para-Deus*.

apofanticamente. Seguindo o ensino geral da Escritura, Dooyeweerd dirá que, no coração, este conhecimento redentivo se dá, originalmente, na forma de um “poder motivador central”, um conhecimento pessoal, um impulso existencial fundamental na direção da obediência e do amor a Deus.⁵² Contudo, o conhecimento interno deve ser externalizado na experiência diária e conscientemente reconhecido para que se possa dar razões da esperança cristã, e para que se evite, o máximo possível, toda forma de síntese religiosa.⁵³

Ter a Palavra “habitando no coração” é o ponto de partida para uma auto-reflexão radical que conduz à consciência crítica e, conseqüentemente, ao conhecimento do verdadeiro significado do *homem-no-mundo*. Só a partir deste processo auto-reflexivo contínuo, potencializado pelo conhecimento/poder da Palavra e do Espírito de Deus, é possível refletir criticamente sobre a realidade através de uma cosmovisão genuinamente cristã. Isto deve se dar, primeiramente, na experiência pré-teórica, afetando não somente a forma como o cristão pensa a realidade diária, mas, principalmente, a maneira como se comporta no mundo. A externalização deste conhecimento “religioso central” (pessoal), na experiência pré-teórica, deve ocorrer através de um procedimento de amor a Deus e obediência aos seus preceitos revelados. O conteúdo revelado que o crente professa na atitude pré-teórica, por sua vez, pode e deve ser expresso discursivamente na forma de credos doutrinários mais básicos⁵⁴ ou mais elaborados.⁵⁵ E estas formulações credais e confessionais devem ser estudadas num nível mais especializado de investigação através dos vários ramos da teologia.⁵⁶

⁵² “No seu sentido central e radical, a Palavra de Deus penetra na raiz de nosso ser, e ali se torna o poder motivador central de toda a vida cristã dentro da ordem temporal, com sua rica diversidade de aspectos, esferas operacionais e tarefas. Assim, o tema central da criação, queda no pecado e redenção, deve ser também o ponto de partida e poder motivador de nosso pensamento teológico e filosófico.” DOOYEWEERD, Herman. *In the Twilight of Western Thought: Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thought*. New Jersey: The Craig Press, 1980, p. 187. Minha tradução.

⁵³ Sínteses religiosas de pressupostos e cosmovisões podem ocorrer e têm ocorrido nos mais diversos níveis da experiência humana. Elas podem ser de natureza teórica, cultural, doutrinária ou confessional (pística), moral e espiritual, todas elas refletindo, cada qual a seu modo e ainda que de maneira tácita, uma tentativa de emancipação do coração humano em relação a Deus e sua Palavra.

⁵⁴ O chamado *Credo Apostólico* e o *Breve Catecismo de Westminster* são exemplos disso.

⁵⁵ A *Confissão de Fé* e o *Catecismo Maior de Westminster* são exemplos disso.

⁵⁶ Esta rápida descrição do processo de formação de uma cosmovisão cristã genuína não pretende passar a impressão enganosa de que este itinerário se dá de maneira perfeita nesta vida, nem negar que todo o processo que envolve a interface contínua de percepções de mundo opostas entre si está envolto numa relação de constante tensão e conflito. Neste mundo caído não há possibilidade de se ter uma cosmovisão cristã completamente isenta de sínteses religiosas. Mas é esperado que através de uma atitude auto-reflexiva, fundada na Palavra e no poder do Espírito Santo, o cristão se torne cada vez mais consciente das percepções e pressupostos que atuam na sua forma de pensar e interpretar a realidade e, portanto, mais criterioso nos posicionamentos e decisões que tem que tomar.

CONCLUSÃO

A *Weltanschauung* resultante dos princípios revelados não deve ser considerada apenas como mais um “subuniverso”⁵⁷ sócio-religioso dentre tantos outros. Uma subcultura sectária cuja primazia há muito foi relativizada pelo historicismo⁵⁸, disputando com outras cosmovisões o seu direito de existência em um mundo fortemente secularizado.

Embora nascida das intervenções sobrenaturais de Deus na história e, portanto, pontuada culturalmente no tempo e no espaço, a *Weltanschauung* proposta pela Escritura é trans-histórica e transcultural. Ou seja, os princípios e valores centrais da Palavra de Deus são de caráter universal e, por isso, se aplicam a todas as gentes de todas as épocas e culturas. Em virtude de seu caráter divino, a Revelação deve ser vista, sobretudo, como o único campo de significado adequado a atender as demandas ontológicas, epistemológicas, axiológicas, teleológicas e, principalmente, existenciais e situacionais de um homem divinamente criado, mas caído. Foi pela Palavra divina que todas as coisas foram criadas e receberam seu *significado-para-Deus*, mesmo após a queda. Assim, também, é somente pela Palavra de Deus, habitando redentivamente no coração do homem, que o real significado do mundo pode ser interpretado e vivenciado verdadeiramente.

ABSTRACT

This article seeks to make, from a biblically guided reflective fulcrum, a critical approach to Christian philosophy with the help of the sociology of knowledge, especially of an interactionist origin. It has the purpose of providing a preliminary systematic treatment of the formative process of what it was stipulated to call a “worldview”, its constituent elements, and its process of sharing. The article has a declared critical-transcendental profile. This means that, since the beginning of the analysis and questioning of the subject under consideration, a starting point is presupposed that goes beyond the domain of current philosophical-sociological paradigms that tend to reduce the interpretation of the basic elements of the matter to socio-cultural factors.

⁵⁷ Conceito empregado por Berger e Luckmann para descrever grupos sociais distintos que sustentam o mesmo universo de significações ou cosmovisões particulares. BERGER e LUCKMANN, *A construção social da realidade*, p. 117-119.

⁵⁸ O Historicismo foi uma das principais correntes do pensamento contemporâneo. Surgido na primeira metade do século 19, através da obra de Hegel, estendeu os seus tentáculos por boa parte do século 20. O Historicismo se caracteriza pela absolutização do aspecto histórico e a conseqüente redução explicativa de tudo a fatores de mudança e desenvolvimento cultural. A alta-crítica ou crítica histórica é produto direto do historicismo. Grande parte da análise historicamente reducionista de teólogos liberais do século 19 a meados do 20, quanto ao estatuto relativizado do cristianismo e de seus padrões de fé como mera manifestação histórica, também é produto deste paradigma historicista.

KEYWORDS

Weltanschauung; Worldview; Theo-reference; Sociology of knowledge, Hermeneutical field of meaning; Structure of plausibility.

O LUGAR DA FÉ E DA OEDIÊNCIA NA JUSTIFICAÇÃO: UM APANHADO HISTÓRICO DAS DISCUSSÕES REFORMADAS DO SÉCULO XVII

*Heber Carlos de Campos Júnior**

RESUMO

Os reformadores ressaltaram a doutrina da “justificação pela fé somente” contra o ensino católico-romano a fim de exaltar a aspecto instrumental da fé. No século 17, a uniformidade do protestantismo foi quebrada e novas interpretações quanto ao papel da fé surgiram com Jacó Armínio, as tendências antinomistas e o neonomismo de Richard Baxter. A resposta da ortodoxia reformada foi vigorosa e mostrou-se em continuidade com o ensino dos reformadores sem deixar de ampliar tal legado com distinções esclarecedoras. O propósito deste artigo é triplo: introduzir este período histórico ao público de língua portuguesa, rebater a opinião de que os reformados do século 17 distorceram a teologia de Calvino e aplicar os ensinamentos da ortodoxia reformada a debates modernos sobre justificação como o ecumenismo e a Nova Perspectiva sobre Paulo.

PALAVRAS-CHAVE

Justificação; Fé; Puritanismo; Escolasticismo protestante; Richard Baxter; Nova Perspectiva sobre Paulo.

INTRODUÇÃO

Os reformadores foram unânimes no seu ensino do conceito de justificação “pela fé *somente*”, expressão incluída na tradução de Martinho Lutero de Romanos 3.28. A crítica dos católicos romanos era a de que a palavra “somente”

* O autor é ministro presbiteriano, com mestrado em história da igreja pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Está concluindo seu doutorado em teologia histórica no Calvin Theological Seminary, em Grand Rapids, EUA. É professor visitante do CPAJ.

não estava no texto grego, e de que o único lugar em que a Bíblia empregava a expressão “fé somente” era em Tiago 2.24, onde a idéia era rejeitada. A resposta dos reformadores foi que essa tradução visava esclarecer a força do texto grego diante da má teologia papista quanto à justificação. João Calvino, em seu comentário de Romanos 3.28, escreve que os

nossos adversários, no presente, se esforçam mais do que tudo para fundir fé com o mérito de obras. Eles aceitam que o homem seja justificado pela fé, mas não pela fé somente; assim, eles colocam a eficácia da justificação no amor, embora em palavras eles a atribuam à fé.¹

Devido à ênfase na prática do amor entre os romanistas é que Calvino, ao comentar Romanos 3.21, refuta os sofismas

daqueles que falsamente nos acusam de afirmar que de acordo com a Escritura somos justificados pela fé somente, quando a palavra *somente* não se encontra em qualquer lugar da Escritura. Mas se a justificação não depende da lei, ou de nós mesmos, por que não podemos atribuí-la à misericórdia somente? E se é somente pela misericórdia, então é pela fé somente.²

A ênfase dos reformadores estava na necessidade de afirmar que a fé é o único instrumento pelo qual somos justificados por Deus em Cristo.³ Por outro lado, eles também se defenderam dos ataques de Roma à fé desacompanhada de outras virtudes cristãs. Leonardus Rijssenius (1636-1700), um ministro reformado holandês educado em Utrecht, explica o que significa “justificação pela fé *somente*” no espírito da Reforma:

A questão não é se a fé solitária justifica — isto é, fé separada das outras virtudes — que nós concordamos não pode ser o caso, sendo que isto não é sequer verdadeiro de uma fé viva; mas a questão é se somente a fé concorre no ato de justificação — a nossa única alegação! — assim como somente o olho vê, mas não se for retirado do corpo. Portanto, a partícula “somente” não determina o sujeito mas o predicado. Assim, fé *somente* não justifica, mas fé somente *justifica*. A co-existência do amor com a fé naquele que é justificado não é negada, mas sim a co-eficácia ou cooperação na justificação.⁴

¹ CALVIN, John. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trad. John Owen. Grand Rapids: Baker, s.d. p. 148. Minha tradução.

² Ibid., p. 136. Minha tradução.

³ Ver *Confissão Belga* (1561), art. XXII; *Catecismo de Heidelberg* (1563), pergunta 61; *Segunda Confissão Helvética* (1566), cap. XV.

⁴ Apud HEPPE, Heinrich. *Reformed Dogmatics*, trad. G. T. Thomson. London: Wakeman Great Reprints, s.d., p. 561. Minha tradução. John Owen esclarece a mesma questão: “Nós somos justificados pela fé somente. Mas nós não somos justificados por aquela fé que pode estar só. *Somente* diz respeito à sua influência em nossa justificação, não à sua natureza e existência”. OWEN, John. *The Doctrine of Justification by Faith*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, s.d. p. 83-84.

Ao enfatizar a instrumentalidade da fé, os reformadores estavam focando no objeto da fé, antes do que no ato de fé.

No século 17, aquilo que era relativamente uniforme entre os reformadores começou a ser ameaçado dentro dos círculos protestantes por diferentes grupos. Esse foi um século em que várias doutrinas se desenvolveram devido a controvérsias internas, antes do que no embates com Roma. A doutrina da justificação foi assolada por “duas grandes tendências, apontando aparentemente em direções opostas”, afirmou James Buchanan. Ele se referia ao Legalismo e ao Antinomismo.⁵ A resposta da ortodoxia reformada a ambos os extremos foi bastante elucidadora, pois não só preservou o que os reformadores haviam alcançado, mas criou distinções teológicas que esclareceram ainda mais o que a Reforma compreendeu acerca da doutrina paulina da justificação.

Os propósitos deste ensaio são três. Primeiramente, apresentar ao público de língua portuguesa um período histórico pouco conhecido. Em segundo lugar, em contraposição à tendência de alguns historiadores,⁶ mostrar um elemento de continuidade entre a teologia de Calvino e a teologia reformada do século 17. Por último, refletir sobre possíveis lições para os debates hodiernos concernentes à doutrina da justificação.

1. OS DIFERENTES MOMENTOS HISTÓRICOS

Para facilitar nosso entendimento de um assunto que volta à tona várias vezes no decorrer do século 17 – embora com ligeiras modificações –, pode-se destacar três períodos de controvérsia acerca do papel da fé e obediência entre os puritanos e escolásticos protestantes. O primeiro tem Jacó Armínio (1559-1609) e os remonstrantes como articuladores iniciais de uma visão diferente de fé. Embora a doutrina da justificação não estivesse no centro dos debates como estavam os “cinco pontos” tratados no Sínodo de Dort (1618-1619), ainda em vida Armínio se defendeu de críticas dos seus oponentes quanto à justiça de Cristo não ser imputada. Na Inglaterra, tais idéias foram expressas por arminianos como John Goodwin (c. 1594-1665).⁷ A Assembléia de Westminster se pronunciou em relação a tais idéias.

O segundo período se inicia logo após a Assembléia de Westminster com as reações contra o livro de Richard Baxter, *Aforismas sobre a Justificação*

⁵ BUCHANAN, James. *The Doctrine of Justification: An Outline of its History in the Church and of its Exposition from Scripture*. Birmingham: Solid Ground Christian Books, 2006. p. 153. Minha tradução.

⁶ Ver o capítulo 10 de GONZÁLEZ, Justo L. *Uma história do pensamento cristão*. Vol. 3: Da Reforma Protestante ao século 20, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004; e o capítulo escrito por KENDALL, R. T. em REID, W. Stanford (Org.). *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

⁷ Que não deve ser confundido com o puritano reformado Thomas Goodwin.

(*Aphorismes of Justification*), de 1649. Parte da motivação por detrás do seu ensino sobre a justificação era combater as tendências antinomistas que lhe pareciam tão contrárias à linguagem da Escritura. Porém ele levantou uma série de inimigos teológicos que o viam como perigoso em seus ensinamentos.⁸ A inovação de Baxter passou a ser denominada “neonomismo” – por apresentar uma nova lei – ou baxterianismo.

Baxter esteve envolvido em controvérsias por boa parte de sua vida literária, inclusive envolvendo-se no início do terceiro período de debates, que foi um ressurgimento da controvérsia entre antinomistas e neonomistas, com a republicação do livro de Tobias Crisp (1600-1643) *Somente Cristo Exaltado* (*Christ Alone Exalted*), em 1690. Esse período durou toda a última década do século 17, mas não acrescentou idéias novas em relação ao que Baxter e seus oponentes já haviam apresentado. Portanto, o terceiro período não será tratado neste artigo.⁹

2. A TRADIÇÃO ARMINIANA E A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER

James Buchanan afirma que Armínio era mais ortodoxo na doutrina da justificação do que os seus sucessores – Simon Episcopius (1583-1644), Hugo Grotius (1583-1645), Etienne de Courcelles (1586-1659) e Phillip van Limborch (1633-1712). Ele explicou suas asseverações com mais cuidado, mas parece ter aberto a porta para a afirmação aberta entre os remonstrantes quanto ao ato de fé ser tido por justiça (com base em Romanos 4) ao invés de a expressão bíblica ser vista como uma metonímia, isto é, fazendo uma referência simplificada à fé, mas referindo-se ao objeto da fé.¹⁰

Que Armínio tinha diferenças com a doutrina reformada da justificação, nos parece evidente.¹¹ Quanto à expressão “a fé é imputada por justiça” de Romanos 4, Armínio coloca as diferentes posições:

A questão era: (1) Se aquelas expressões devem ser entendidas *propriamente* [i.e. de acordo com as suas propriedades], “de tal forma que a fé em si mesma, como um ato realizado de acordo com o mandamento do evangelho, é imputada

⁸ Entre os que se opuseram ao livro *Aforismas sobre a Justificação* estavam Anthony Burgess, John Wallis, Christopher Cartwright, George Lawson, John Crandon, John Warner, Thomas Tully, John Tombes e William Eyre. No total foram pelos menos 16 teólogos e pastores que em algum ponto criticaram sua soteriologia. Baxter respondeu às críticas de vários deles em livros posteriores. ALLISON, C. F. *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter*. New York: The Seabury Press, [1966]. p. 154, 162.

⁹ Para um resumo deste terceiro período de controvérsias, ver TOON, Peter. *Calvinists in Dispute*. In: *Puritans and Calvinism*. Swengel: Reiner Publications, 1973. p. 85-106.

¹⁰ BUCHANAN, *The Doctrine of Justification*, p. 170-172.

¹¹ Contra BANGS, Carl. *Arminius and Reformed Theology*. Dissertação, Universidade de Chicago, 1958.

perante Deus *por* ou *para* justiça, — e isto provindo da graça; sendo que não é justiça de lei”. (2) Se elas devem ser compreendidas figurada e impropriamente, “de que a justiça de Cristo, sendo apreendida pela fé é imputada a nós por justiça”. Ou (3) Se ela deve ser compreendida como “a justiça, pela qual ou para a qual fé é imputada, é a operação instrumental da fé”, que é defendida por algumas pessoas.¹²

Embora a segunda e terceira posições sejam parecidas, creio ser seguro dizer que a segunda é a posição tradicionalmente reformada. Wilhelmus à Brakel (1635-1711), representante ortodoxo e piedoso dos reformados holandeses, explica que quando se diz que a fé foi reputada por justiça isto não se refere ao ato de fé, mas à justiça de Cristo da qual alguém se torna participante pela fé.¹³ Armínio, por outro lado, diz ter adotado a primeira opinião e cita Calvino como seu aliado.¹⁴

Na verdade, Armínio não achava ser correto crer ou na obediência de Cristo imputada a nós para ser nossa justiça perante Deus ou na fé imputada por justiça – as duas possíveis posições apresentadas pelos seus opositores – mas em ambas. Se ele afirmasse que cria na segunda posição, o acusariam de negar que a justiça de Cristo é imputada a nós, ao contrário do que ele havia dito explicitamente. Se, porém, ele se posicionasse com a primeira, cairia num raciocínio absurdo de que a justiça de Cristo não é de fato justiça, pois Paulo fala que a fé nos é imputada *por* justiça, isto é, como se fosse – não de fato como sendo – justiça.¹⁵ Eis a explicação mais clara da sua posição:

Mas algumas pessoas me acusam disso como se fosse um crime – o fato de eu dizer que o próprio ato da fé, isto é, o próprio crer, é imputado por justiça, e isto propriamente dito, e não como uma metonímia. Eu aceito esta acusação, já que eu tenho o apóstolo Paulo, em Romanos 4 e em outras passagens, como meu precursor no uso desta frase. Mas a conclusão a que eles chegam com esta afirmação, a saber, “de que Cristo e sua justiça são excluídos da nossa justifica-

¹² ARMINIUS, James. *The Works of James Arminius*. Grand Rapids: Baker, 1999, Vol. 1, p. 697-700. Minha tradução.

¹³ À BRAKEL, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1993, vol. 2, p. 354.

¹⁴ Embora a alegação de Armínio de que a visão de Calvino não era muito diferente da sua não seja convincente, vale ressaltar que o comentário de Calvino em Romanos 4 não se preocupa tanto em distinguir o ato de crer em relação à apropriação da justiça de Cristo por intermédio da fé. A única coisa que Calvino diz a respeito, ao comentar o verso 5, é que “a fé nos traz justiça, não porque ela é um ato meritório, mas porque ela obtém para nós o favor de Deus”. CALVIN, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, p. 158, minha tradução. Acontece que essa frase não responde diretamente à questão levantada por Armínio. Este também concordaria que a fé não é um ato meritório, e que o crer conquista o favor de Deus. Isto leva à conclusão de que no século 17 foram levantadas certas distinções que ainda não haviam sido bem trabalhadas na primeira metade do século 16.

¹⁵ ARMINIUS, *The Works of James Arminius*, vol. 2, p. 44-45.

ção, e que nossa justificação é assim atribuída à dignidade da nossa fé”, isto eu julgo não ser possível deduzir das minhas afirmações. Pois a palavra “imputar” significa que fé não é justiça em si mesma, mas é graciosamente contada por justiça, circunstância essa que retira toda dignidade da fé, exceto aquilo que vem por intermédio da graciosa e condescendente estima de Deus. Mas esta graciosa condescendência e estima não vem sem Cristo, mas em referência a Cristo, em Cristo e por causa de Cristo, a quem Deus apontou como propiciação através da fé no seu sangue. Eu afirmo, portanto, que fé é imputada a nós por justiça por causa de Cristo e sua justiça. Neste enunciado, a fé é o objeto da imputação; mas Cristo e sua obediência são a causa impetratória ou meritória da justificação. Cristo e sua obediência são o objeto de nossa fé, mas não o objeto da justificação ou imputação divina, como se Deus imputasse Cristo e sua justiça a nós por justiça. Isto não pode ser já que a obediência de Cristo é justiça propriamente dita, de acordo com o mais severo rigor da lei. Mas eu não nego que a obediência de Cristo seja imputada a nós, isto é, de que ela é contada ou reputada por nós ou para o nosso benefício, pois isto – o fato de Deus olhar a justiça de Cristo como tendo sido realizada por nós e para o nosso benefício –, é a causa de Deus nos imputar a fé como justiça...¹⁶

A obediência de Cristo é imputada no sentido de ser considerada como feita em nosso lugar, para o nosso benefício, mas no sentido estrito da palavra só a fé é imputada por justiça; só a fé é o objeto da imputação.

A razão pela qual ele consegue asseverar que ambas são imputadas, no sentido amplo, é que Armínio crê na existência de dois tipos de justificação, uma “da lei” e outra “da fé”. Ele analisa três elementos de cada tribunal: o homem como réu, Deus como juiz e a lei como o parâmetro de julgamento. De acordo com a primeira justificação (conforme a lei) o homem só é justificado se realizar todos os atos de justiça sem pecar; na segunda (conforme a fé) ele é justificado como pecador. Na primeira justificação Deus está assentado num trono de justiça rígida e severa; na justificação da fé Deus está num trono de graça e misericórdia. Por último, na primeira justificação a lei é a de obras, enquanto na segunda é de fé.¹⁷ Nota-se que Armínio contraria o princípio da estabilidade da lei ao criar uma nova lei; a fé deixou de ser mero instrumento de apropriação para se tornar a nossa obediência a uma nova lei divina. Embora ele não seja explícito, Armínio parecia crer que Jesus Cristo teve que ser justificado pela primeira justificação para que nós tivéssemos que ser justificados pela segunda. O que Armínio deixou implícito, Baxter tornou explícito, como veremos adiante.

Enquanto Armínio ainda afirmava crer que a justiça de Cristo era imputada a nós, ainda que não da mesma forma que a fé, Packer diz que os arminianos negavam que a base da justificação era a justiça imputada de Cristo.

¹⁶ Ibid., p. 701-702. Minha tradução.

¹⁷ Ibid., p. 254.

A alternativa arminiana era de que a própria fé é a base da justificação, sendo ela mesma justiça (obediência à nova lei) e aceita por Deus como tal. Eles recorriam às referências de Romanos 4:3, 5, 9 (cf. 11, 13) à fé sendo reputada por justiça.¹⁸

Um exemplo desse ensino arminiano se encontra nos livros de John Goodwin.¹⁹

A Confissão de Fé de Westminster (XI.1) reagiu a esses ensinamentos arminianos:

I. Os que Deus chama eficazmente, também livremente justifica. Esta justificação não consiste em Deus infundir neles a justiça, mas em perdoar os seus pecados e em considerar e aceitar as suas pessoas como justas. Deus não os justifica em razão de qualquer coisa neles operada ou por eles feita, mas somente em consideração da obra de Cristo; *não lhes imputando como justiça a própria fé, o ato de crer ou qualquer outro ato de obediência evangélica*, mas imputando-lhes a obediência e a satisfação de Cristo, quando eles o recebem e se firmam nele pela fé, que não têm de si mesmos, mas que é dom de Deus.

3. NEONOMISMO VERSUS ANTINOMISMO

Como o neonomismo é, em parte, uma reação ao antinomismo, é preciso começar com o movimento cronologicamente anterior. O antinomismo estava presente desde os dias de Lutero, mas naquele contexto Lutero cunhou o termo em referência à ojeriza quanto ao que posteriormente veio a ser chamado o terceiro uso da lei. Está relacionado à vida de santificação. No século 17, além do aspecto da santificação, o antinomismo trouxe polêmica quanto à doutrina da justificação. Vale destacar que grande parte da polêmica se deve à imprudência no uso de termos ou a ênfases exageradas feitas em sermões e tratados, antes que ao desejo de corrigir a tradição protestante. Pelo contrário, os antinomistas se achavam árduos defensores da tradição reformada contra os arminianos. O principal nome antinomista, Tobias Crisp, era respeitado por indivíduos como William Twisse e John Owen como um homem muitíssimo usado por Deus em suas pregações.

Packer resume as crenças antinomistas que despertaram a resposta de Baxter em três: 1) uma imputação real que torna Cristo pecador e o homem sem pecado; 2) a justificação na eternidade; 3) a incondicionalidade do pacto na qual o pecado do crente não lhe afeta – nem mesmo com disciplina – pois

¹⁸ PACKER, J. I. The Doctrine of Justification in Development and Decline among the Puritans. In: *By Schisms Rent Asunder: Papers read at the Puritan and Reformed Studies Conference, 1969*. S.p., 1969, p. 25. Minha tradução.

¹⁹ *Impedit ira animum* (1641) e *Imputatio fidei* (1642).

Deus nem sequer o vê.²⁰ Quanto à primeira ênfase, James Buchanan afirma que os antinomistas

tenham o hábito de falar como se a imputação dos nossos pecados a Cristo o fizesse pessoalmente um pecador, e até o maior pecador que já houve; e como se a imputação da sua justiça a nós nos fizesse pessoalmente justos, – tão perfeitamente justos que Deus não consegue sequer ver pecado nos crentes ou visitá-los com amostras do seu desprazer paternal [i.e. disciplina].²¹

De fato, a linguagem de Crisp deixa transparecer essa noção, como mostra um dos seus sermões sobre Isaías 53:6:

Deus não simplesmente infligiu o castigo do pecado sobre Cristo ao feri-lo por causa do mesmo, mas Deus até colocou (*a própria iniquidade*) sobre ele, digo a iniquidade dos eleitos.²²

Muitos homens são prontos em pensar que a culpa (aquilo que chamam de culpa) e a punição do pecado de fato jazem sobre Cristo; mas afirmar que as próprias falhas cometidas pelos homens, isto é, que a transgressão em si mesma se torna a transgressão de Cristo, é uma conclusão muito dura. Mas quando o texto diz, *O Senhor colocou sobre ele a iniquidade de nós todos*, o sentido é que o próprio Cristo se torna o transgressor em lugar da pessoa que havia transgredido; de tal forma que em respeito à realidade de ser um transgressor, Cristo é realmente pecador como a pessoa que o cometeu era transgressora antes de Cristo tomar esta transgressão sobre si. Amados, não me entendam erroneamente, eu não digo que Cristo já foi ou um dia será o autor ou o cometedor de qualquer transgressão, pois ele nunca cometeu qualquer pecado em si mesmo. Mas *o Senhor colocou a iniquidade sobre Cristo*, e esse ato de Deus *colocá-los* sobre ele, torna Cristo tão realmente um transgressor quanto se ele próprio tivesse de fato cometido transgressão.²³

Cristo não só recebe a penalidade do nosso pecado, mas recebe o nosso próprio pecado; caso contrário, Deus seria injusto em puni-lo.²⁴ Crisp continua dizendo que pelo fato de todos os nossos pecados irem a Cristo, assim

vocês são tudo o que Cristo foi, e Cristo é tudo que vocês foram... Cristo assume nossas pessoas e condição, e se coloca em nosso lugar; nós tomamos a pessoa e condição de Cristo, e somos colocados em seu lugar.²⁵

²⁰ PACKER, J. I. *The Redemption & Restoration of Man in the thought of Richard Baxter: A Study in Puritan Theology*. Vancouver: Regent College Publishing, 2003. p. 248-251.

²¹ BUCHANAN, *The Doctrine of Justification*, p. 159. Minha tradução.

²² CRISP, Tobias. *Christ Alone Exalted*, vol. 2. S.p., 1643, [p. 78]. Minha tradução.

²³ Ibid., p. 81-82, minha tradução.

²⁴ Ibid., p. 79, 94.

²⁵ Ibid., p. 89, minha tradução.

A fim de que se entenda melhor a posição antinomista, é preciso destacar o pressuposto teológico e a intenção pastoral desses pregadores. Primeiramente, um dos pressupostos era um conceito “real” de imputação, onde imputação não podia ser uma ficção legal. Se Cristo sofreu “como se ele tivesse pecado”, a imputação do nosso pecado seria mera ficção legal de acordo com os antinomistas, e Cristo estaria sendo punido injustamente. Só pode ser punido aquele que carrega pecados. Em segundo lugar, a intenção antinomista era confortar os pecadores que experimentavam o medo de ser castigados por seus pecados. Essa intenção pastoral também estava por trás da ênfase na justificação realizada na eternidade e consumada na cruz, de tal forma que nada que nós fizéssemos poderia afetá-la. Assim, nossos pecados não afetam o relacionamento entre Deus Pai e seus filhos. No interesse de exaltar a obra divina – como mostra o título da obra de Crisp – os antinomistas anularam a participação humana e tornaram a fé mera manifestação da justificação.²⁶

Allison diz que a doutrina da imputação da justiça de Cristo era, aos olhos de Baxter, a doutrina que mais perniciosamente manifestava as tendências “libertinas” dos antinomistas.²⁷ Para Baxter, essa blasfêmia de tornar Cristo um pecador de fato é uma consequência lógica e consistente do conceito tradicional de imputação.²⁸ Baxter concorda com Crisp no sentido de que a imputação não pode ser uma ficção; é por isso que ele fala de nós recebermos os benefícios da obediência de Cristo e não literalmente o que Cristo sofreu e fez.²⁹ No sentido estrito da palavra “imputação”, nem a obediência ativa nem a passiva é imputada a nós.³⁰ Baxter redefiniu o conceito de imputação nos moldes da teoria governamental de expiação de Hugo Grotius (1583-1645).³¹ O seu universalismo amiraldista o fez asseverar que Cristo sofreu por toda humanidade, mas condicionado à fé. Cristo só se torna nosso cabeça e nós só somos unidos a ele após a fé; trata-se de uma união política, não mística.³² Baxter tem receio de enfatizar uma união de pessoas entre Cristo e os crentes que chegue à beira de deificar os homens e tornar Cristo pecador; porém, Baxter entende

²⁶ A *Confissão de Fé de Westminster*, capítulo 11, artigos 4 e 5, combate essas tendências antinomistas.

²⁷ ALLISON, *The Rise of Moralism*, p. 163.

²⁸ PACKER, *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter*, p. 249.

²⁹ *Ibid.*, p. 252.

³⁰ BOERSMA, Hans. *A Hot Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1993, p. 225.

³¹ Em seu livro *De satisfactione Christi*, Grotius defende que na doutrina da expiação Deus deve ser visto como um Regente, antes do que um Juiz; é o Rei que tem o poder de transferir punição do culpado para o inocente, já que o juiz está preso pela lei. WILLIAMS, Garry. Grotius, Hugo (1583-1645). In: HART, Trevor A. (Org.). *The Dictionary of Historical Theology*. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2000, p. 235-237.

³² BOERSMA, *A Hot Pepper Corn*, p. 234.

a imputação como um aspecto natural antes que legal.³³ Por isso, ele entende que a justiça de Cristo é apenas indiretamente imputada a nós – trata-se de um “acidente” (linguagem aristotélica) intransferível a outra pessoa. Estritamente falando, só os efeitos da justiça de Cristo é que nos são imputados.³⁴ Uma vez que nós recebemos os benefícios da obra de Cristo, então cabe a nós responder com obediência evangélica.

O livro *Aforismas sobre a Justificação*, embora seja apenas o primeiro livro em que Baxter apresenta suas reflexões inovadoras, contém o cerne da sua posição, e esta não sofre mudanças significativas durante toda a sua vida.³⁵ Uma vez que o homem quebrou o primeiro pacto (um pacto de obras) no jardim, aprovou a Deus estabelecer um novo pacto com uma nova lei cujas condições seriam mais fáceis de ser cumpridas por um pecador.³⁶ O primeiro pacto não foi aniquilado, pois muitos pecados continuam sendo rupturas da lei desse pacto.³⁷

Portanto, assim como existem dois pactos com suas condições distintas, assim também existe uma dupla justiça e ambas são absolutamente necessárias para a salvação... Nossa Justiça Legal, ou justiça do primeiro pacto, não é pessoal nem consiste em quaisquer qualificações de nós mesmos, ou ações realizadas por nós (pois nós nunca cumprimos nem pessoalmente satisfizemos a lei), mas está completamente fora de nós em Cristo... Nossa Justiça Evangélica não está fora de nós em Cristo, como nossa Justiça Legal, mas consiste em nossas ações de fé e obediência ao Evangelho. Assim, embora Cristo tenha cumprido as condições da lei e satisfeito pelo nosso não-cumprimento, somos nós mesmos que devemos cumprir as condições do Evangelho.³⁸

Dizer que a nossa retidão evangélica, ou da nova aliança, está em Cristo e não em nós mesmos seria uma monstruosa doutrina antinomista, aos olhos de Baxter.³⁹ Não que tal retidão seja realizada sem a operação da graça, mas somos nós mesmos que nos arrependemos, cremos, amamos a Cristo, etc., e é essa retidão pessoal que agrada a Deus como muitos textos da Escritura testificam. Todas essas atividades exigidas no evangelho estão relacionadas e, de certa forma, se resumem na principal (ou única) condição deste novo pacto, que

³³ Ibid., p. 239-240.

³⁴ Talvez possamos dizer que os neonomistas criam que Cristo recebeu apenas a pena do pecado, que os ortodoxos criam que Cristo recebeu a culpa e a pena do pecado e que os antinomistas iam além ao dizer que Cristo tomou não só a pena e a culpa, mas o próprio pecado.

³⁵ ALLISON, *The Rise of Moralism*, p. 155-156.

³⁶ BAXTER, Richard. *Aphorismes of Justification*. Hague: Abraham Brown, 1655, p. 47-49.

³⁷ Ibid., p. 50.

³⁸ Ibid., p. 66, 67, 70, minha tradução.

³⁹ Ibid., p. 73-74.

é a fé. Portanto a fé, que inclui a obediência, é a condição exigida pelo novo pacto até a justificação final no dia do juízo.⁴⁰ Na verdade, a fé e as virtudes a ela relacionadas se mostram muitíssimo importantes quando Baxter afirma que Cristo morreu pelos pecados contra o primeiro pacto, mas não pelos pecados contra o segundo pacto.⁴¹ Em contraste com os puritanos, Baxter achava que a expressão “Faze isto e viverás” (Lv 18.5; Lc 10.28; Rm 10:5; Gl 3.12) era uma linguagem tanto da Lei quanto do Evangelho; isto é, depende da lei em vigor.⁴² Já que Cristo cumpriu a lei do primeiro pacto, cabe a nós cumprir a lei do segundo a fim de que obtenhamos vida. Para Baxter, a fé passa a ser uma nova justiça, antes do que um instrumento na justificação.

Baxter despertou a fúria de um de seus opositores, John Crandon, quando usou a analogia do grão de pimenta para responder como a fé nos é imputada por justiça.⁴³ A analogia é a seguinte. Um inquilino quebra o seu contrato com o dono por não pagar o seu aluguel; ao se endividar mais e mais ele é retirado da casa e lançado na prisão até pagar a dívida. O filho do dono resolve pagar a dívida, retirá-lo da prisão e colocá-lo na casa novamente sob um novo contrato. O inquilino precisa pagar anualmente apenas uma semente de pimenta – algo pequeno, insignificante – que garantirá sua liberdade de qualquer dívida passada e de qualquer aluguel futuro. Neste caso, o grão de pimenta lhe é imputado como se ele tivesse pago o aluguel do velho contrato.

Embora Baxter não quisesse exaltar o valor do grão de pimenta, razão pela qual ele escolheu algo tão pequeno, tal analogia criou nos opositores a impressão de uma doutrina romanista da justificação. Baxter procurou distinguir-se claramente da posição romana, mas não evitou que analistas posteriores vissem a semelhança de sua doutrina com a posição arminiana ou com a escola de Saumur.⁴⁴ De fato, Baxter apresentara idéias bastante estranhas ao pensamento reformado tradicional: 1) a fé não é a causa instrumental da justificação, mas uma condição para a sua aplicação; 2) cumprir o pacto através da nossa obediência é uma condição para se manter no pacto; 3) no Dia do Juízo nós seremos julgados com base no pacto das obras e precisaremos de uma justiça da lei, onde necessitamos de Cristo, mas também seremos julgados com base no pacto da graça e precisaremos apresentar nossa justiça evangélica pessoal

⁴⁰ Ibid., p. 149.

⁴¹ Ibid., [p. 217]. Esta posição de Baxter lembra a conclusão do pensamento arminiano de que uma pessoa pode ser condenada pela sua incredulidade, mesmo Cristo tendo morrido por ela. A diferença é que Baxter tornava os efeitos da morte de Cristo condicionados à fé da pessoa. Esse era o pensamento amiraldista, defendido pelo professor da escola de Saumur, Moyse Amyraut (1596-1664).

⁴² Ibid., p. 262.

⁴³ Ibid., p. 83-84.

⁴⁴ BUCHANAN, *The Doctrine of Justification*, p. 176; PACKER, *The Doctrine of Justification in Development and Decline among the Puritans*, p. 26.

como algo que cumpre as condições do evangelho.⁴⁵ Além dessas três idéias, seu conceito de pacto é muito diferente do pensamento reformado do século 17 e seu conceito de lei também não tem o caráter eterno que lhe davam os puritanos e o escolasticismo protestante. Como bem disse Packer, não há estabilidade da lei em Baxter.

O “método político” de Baxter o levou a uma idéia diferente da lei de Deus. Para ele, a justiça de Deus é precisamente um atributo da realeza, uma característica do seu governo, e suas leis não são mais do que meios para fins. Como todas as leis, sob certas circunstâncias elas podem ser mudadas, se o fim desejável pode ser atingido por outros meios. Quando o homem caiu, e Deus intentou glorificar a si mesmo restaurando-o, ele conduziu o seu plano, não *satisfazendo* sua lei, mas *mudando-a*... Onde o calvinismo ortodoxo ensinava que Cristo satisfizesse a lei no lugar do pecador, Baxter sustentou que Cristo satisfizesse o Legislador e assim arranhou uma mudança na lei. Aqui Baxter se alinha com o pensamento arminiano e não com o calvinismo ortodoxo.⁴⁶

Observe-se que durante essas controvérsias os dois partidos, movidos por interesses justos, manifestaram exageros. Os antinomistas enxergavam até a retidão do regenerado como imperfeita e indigna de ser nossa justiça; na intenção de exaltar a pessoa de Cristo e de retirar a certeza da salvação de sobre o fundamento subjetivo (nossos frutos), eles minimizaram o papel da fé na apropriação da justiça de Cristo e tornaram a justificação uma transação legal na eternidade, o que não retrata fielmente a linguagem bíblica. Os neonomistas, por outro lado, quiseram se livrar do quietismo antinomista e destacar a importância de uma vida de fé e obediência por parte do crente. No intuito de mostrarem a participação humana, eles concederam valor exagerado à fé (e obediência) ao torná-la não só a condição para usufruirmos da obra de Cristo, mas também uma segunda justiça necessária para a vida eterna. Vejamos como a ortodoxia reformada respondeu a esses exageros.

4. FÉ E OBEDIÊNCIA EVANGÉLICA: CONDIÇÕES NO PACTO DA GRAÇA

Embora os reformados tratassem de estipulações no contexto do pacto, estas não estavam relacionadas a algum tipo de lei. Francis Roberts, no seu livro *God's Covenants* (1657), nega que no pacto da graça haja condições que antecedem os benefícios do pacto propriamente dito. A fé é uma condição concomitante e a obediência evangélica é uma condição conseqüente, mas crer em condições antecedentes é esposar ou o pensamento católico romano

⁴⁵ BAXTER, Richard. *Confession of his Faith*. London: R.W., 1654, p. 56-57.

⁴⁶ PACKER, *The Redemption & Restoration of Man in the Thought of Richard Baxter*, p. 262. Minha tradução.

ou o arminiano.⁴⁷ Há de se observar que Roberts assevera haver condições, no sentido próprio da teologia reformada, porque está argumentando contra o antinomismo de Tobias Crisp e a idéia de que o novo pacto é absolutamente incondicional.

Por outro lado, como Herman Witsius provavelmente tem a teologia neonomista em mente, ele julga que não é preciso dizer

que fé é a condição que o evangelho exige de nós a fim de sermos tidos por justos e sem culpa perante Deus. A condição da justificação, propriamente dita, é somente obediência perfeita, e isto é a lei que exige; o evangelho não a substitui com nenhuma outra [lei], mas declara que a satisfação da lei foi realizada por Cristo nosso Senhor... isso é muito diferente de dizer (como fazem os socinianos e remonstrantes)... que em lugar da obediência perfeita, prescrita pela lei como a condição da justificação, o evangelho agora exige fé como a condição da mesma justificação.⁴⁸

Roberts e Witsius estão dentro dos limites da ortodoxia reformada, mas concluem de forma um pouco diferente quando à fé como condição, porque eles têm perigos diferentes a enfrentar.

John Owen, com Richard Baxter e os socinianos em vista, apresenta uma visão bastante equilibrada sobre a função e o lugar da fé e da obediência evangélica. Primeiramente, Owen não distingue a justificação nesta vida da justificação sentencial no dia do juízo – o último apenas declara o que foi feito nesta vida.⁴⁹ Quando alguém crê, essa pessoa é totalmente justificada ainda nesta vida. Owen afirma que as Escrituras não dizem em lugar algum que seremos julgados no último dia pelas nossas obras (*ex operibus*), mas que Deus há de nos recompensar conforme nossas obras (*secundum opera*). Por outro lado, é sempre dito que somos justificados nesta vida pela fé (*ex fide, per fidem*), mas nunca por causa da fé (*propter fidem*) ou conforme nossa fé (*secundum fidem*).⁵⁰ Em nossa justificação nesta vida Cristo é nossa propiciação e advogado; no último dia ele é apenas juiz.⁵¹ Em resumo, Owen nega haver dois tipos de justificação, uma legal em que a obediência ativa e passiva de Cristo nos é aplicada e outra evangélica em que a fé acompanhada de outras virtudes é que nos justifica da acusação de incredulidade, hipocrisia, etc.⁵² Em

⁴⁷ ROBERTS, Francis. *God's Covenants*. London: R. W., 1657, p. 111-132.

⁴⁸ WITSIUS, Herman. *The Economy of the Covenants between God and Man*. Kingsburg, CA: den Dulk Christian Foundation, 1990, vol. 1, III.viii.52. Minha tradução.

⁴⁹ O julgamento final “não pode ser mais do que declaratório para a glória de Deus”. OWEN, *The Doctrine of Justification by Faith*, 181.

⁵⁰ Ibid., p. 181.

⁵¹ Ibid., p. 182.

⁵² Ibid., p. 172-173.

segundo lugar, por haver muita confusão sobre o significado da palavra “condição”, Owen preferia restringi-la àquilo que tem alguma influência causal, ainda que seja mera causa instrumental; isto pertence somente à fé.⁵³ Mas ele compreendia a questão semântica e procurava ser pacificador e não divisivo. Se alguém considera a fé e a obediência como condições do novo pacto no sentido de serem exigidas por parte de Deus como reestipulação (*restipulatio* – terminologia escolástica do pacto) à iniciativa divina, então Owen estava disposto a chamá-las de condição. Mas se a intenção é de estipular deveres a serem realizados antecedentemente à participação em qualquer graça, tornando, assim, tanto a fé como a obediência causas procuradoras de recompensa, então Owen rejeitava esse conceito de “condição” por ser destrutivo da própria natureza graciosa do pacto.⁵⁴ Vale ressaltar que Baxter não diria que a fé é antecedente à participação em “qualquer” graça. Mas Owen prossegue, em terceiro lugar, atacando a idéia de Baxter de que o evangelho pode condenar alguém por não cumprir a lei do novo pacto, o que era bastante estranho ao pensamento reformado. Um evangelho que condena o faz por acusações falsas, pois o mesmo anuncia as boas novas de que é Deus quem justifica os eleitos e não há quem possa acusá-los.⁵⁵ Em quarto lugar, Owen mostrou que a justiça evangélica é nossa justiça inerente e esta não pode ser a causa de nossa justificação perante Deus, de acordo com as Escrituras. Se em comparação com outras pessoas nós fazemos algo a mais – como obediência evangélica –, temos razão de nos gloriar ainda que isso não seja chamado de meritório.⁵⁶ Por último, Owen mostra a inconsistência do pensamento baxteriano de Cristo ser somente nossa justiça legal, pois ao dizer que não recebemos a justiça de Cristo por imputação propriamente dita, mas apenas os frutos do que ele fez por nós, Cristo acaba sendo nossa justiça evangélica também porque a santificação é um efeito do que ele fez por nós.⁵⁷

O escocês John Brown de Wamphray (1610-1679) acrescenta algumas críticas ao pensamento de Baxter que complementam a avaliação de Owen.⁵⁸ Ele diz que Baxter confunde aquilo que é exigido de alguém que já está em aliança com Deus com o que capacita alguém a entrar em aliança com Deus. Seria como se todos os deveres de casamento comumente exigidos daquele que está casado fossem condições para se entrar no estado de casado.⁵⁹ Em

⁵³ Ibid., p. 119-120.

⁵⁴ Ibid., p. 127-130.

⁵⁵ Ibid., p. 176-177.

⁵⁶ Ibid., p. 178, 179-180.

⁵⁷ Ibid., p. 179.

⁵⁸ Ver BACKENSTO, Bruce R. John Brown of Wamphray, Richard Baxter, and the Justification Controversy. *The Confessional Presbyterian*, vol. 3 (2007), p. 118-146.

⁵⁹ BROUN, John. *The Life of Justification Opened*. S.p., 1695, p. 329.

outro lugar, John Brown faz uma analogia onde ele distingue o pensamento de Baxter em relação ao seu. Dizer que a fé é um instrumento significa entendê-la como a mão que recebe o pão, ou a boca que o come, mas dizer que a fé é imputada por justiça como fazem os arminianos e os baxterianos é tornar a mão e a boca o próprio alimento. Enquanto nós concedemos toda a glória da nutrição ao pão, eles lhe roubam seu poder e sua virtude.⁶⁰

5. APLICAÇÃO AOS DEBATES CONTEMPORÂNEOS SOBRE JUSTIFICAÇÃO

Além de observar como a teologia reformada do século 17 esclareceu e aprimorou o pensamento dos reformadores quanto à justificação pela fé somente, é possível traçar alguns paralelos com as discussões modernas sobre a doutrina da justificação. Tais paralelos precisam ser feitos com cautela, pois não há paralelo histórico perfeito. Porém, é possível ressaltar certas preocupações genéricas da ortodoxia reformada do século 17 que se aplicam a algumas tendências próprias das últimas décadas.

Primeiramente, observe-se a relevância das discussões reformadas sobre o papel da fé em relação aos esforços ecumênicos quanto à doutrina da justificação. A *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* (1997), elaborada pela Igreja Católica Romana e a Federação Luterana Mundial, visa destacar as semelhanças entre a tradição romana e a tradição luterana quanto à justificação. Portanto, ela contém muitas frases que estão em consonância com a posição dos reformadores, o que é bastante encorajador. No entanto, o documento anuvia as diferenças pela omissão de certos assuntos (imputação da justiça de Cristo) e pela ambigüidade de termos e idéias (justificação e santificação, o papel da fé).⁶¹ Quanto ao papel da fé, por exemplo, a *Declaração* na maioria das vezes afirma que somos justificados “na fé” (par. 5, 9, 16, 17, 26, 31, etc.) ao invés de “pela fé” ou “mediante a fé”, que são expressões mais fiéis ao ensino bíblico da instrumentalidade da fé.⁶² Tendo em vista que o documento abre espaço para a idéia romana tradicional de justificação como um processo que envolve renovação (par. 26, 27) e que não sustenta a idéia forense de justificação, ser justificado “na fé” ou “em fé” pode simplesmente significar que ao fim e ao cabo somos considerados justos por estarmos na fé, por termos uma vida que reflete as virtudes cardeais (fé, esperança e amor). Isto

⁶⁰ Ibid., p. 353-354.

⁶¹ VANDRUNEN, David. *Where We Are: Justification under Fire in the Contemporary Scene*. In: *Covenant Justification, and Pastoral Ministry: Essays by the Faculty of Westminster Seminary California*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2007, p. 30.

⁶² The Lutheran Church – Missouri Synod. *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification in Confessional Lutheran Perspective*, p. 8, 44. Disponível em: www.lcms.org/graphics/assets/media/CTCR/justclp.pdf. Acesso em: 16 abr. 2008.

não combina com o ensino da Reforma ou Pós-Reforma e acaba por desmentir a alegação da *Declaração* de que “as formas distintas pelas quais luteranos e católicos articulam a fé na justificação estão abertas uma para a outra e não anulam o consenso nas verdades básicas” (par. 40). O ensino reformado do século 17 nos confirma que no momento em que a fé perde a exclusiva função de instrumento, ela se torna um diferencial (portanto, um mérito) na vida de quem a pratica.

Em segundo lugar, a defesa da ortodoxia reformada se aplica aos ensinamentos de N. T. Wright, um dos principais proponentes da Nova Perspectiva sobre Paulo.⁶³ Wright minimiza o aspecto forense da justificação e, à semelhança de Baxter, nega que justiça possa ser imputada ou atribuída a alguém num tribunal – como se fosse uma substância passível de ser comunicada. Ele entende que a “justiça de Deus” não se refere ao caráter moral com o qual ele pune o injusto e recompensa o justo, mas sim à fidelidade pactual de Deus; portanto, no tribunal não importa se o réu possui retidão, mas apenas o veredito do juiz.⁶⁴ Wright aceita a perspectiva de E. P. Sanders de que a justificação está mais relacionada a como saber quem está dentro do pacto (eclesiologia) do que como adentrar o pacto (soteriologia).⁶⁵ A fé se torna um “distintivo” (inglês: “badge”) de membresia no pacto, de que alguém faz parte da família de Deus. Wright entende que a fé é uma evidência presente de que na justificação futura baseada em obras (Wright tira esse ensino de Romanos 2.13), os membros do pacto serão declarados justos.⁶⁶ Destaco dois grandes problemas na interpretação de N. T. Wright. Primeiramente, assim como Baxter ele separa a exigência divina de obediência perfeita do veredito do juiz; isso minimiza a importância da vida e morte de Cristo em relação à justiça de Deus.⁶⁷ Conseqüentemente, a fé como instrumento para apropriação de uma justiça alheia perde o sentido e a fé novamente passa a ser um diferencial entre os que estão dentro do pacto e os que estão fora. Em segundo lugar, sendo que a ênfase de Wright está na justificação futura com base nas obras, a fé passa a envolver o desempenho

⁶³ Para um panorama deste movimento, ver LOPES Augustus Nicodemus. A Nova Perspectiva sobre Paulo: um estudo sobre as “obras da lei” em Gálatas. *Fides Reformata* vol. XI, nº 1 (2006), p. 83-94.

⁶⁴ WRIGHT, N. T. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Grand Rapids/Cincinnati: Eerdmans/Forward Movement, 1997, p. 97-99.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁶ “A justificação presente declara, com base na fé, o que a justificação futura afirmará publicamente (de acordo com [Romanos] 2.14-16 e 8.9-11) com base na vida inteira”. *Ibid.*, p. 129.

⁶⁷ Venema mostra que Wright tem pouca simpatia pela visão histórica de que a cruz de Cristo envolveu sofrer a pena e a maldição da lei em lugar de pecadores. VENEMA, Cornelis P. *What Did Saint Paul Really Say? N. T. Wright and the New Perspective(s) on Paul*. In: JOHNSON, Gary L. W. and Guy Prentiss Waters (Orgs.). *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of Justification*. Wheaton: Crossway Books, 2007, p. 49-50.

de cada um em relação à lei. Conseqüentemente, esta visão ameaça o ponto central do evangelho apresentado por Paulo de que somos aceitos por Deus somente com base na obra de Cristo.⁶⁸ Essa era a preocupação dos ortodoxos em relação a Baxter.

As discussões do século 17 em relação à fé ainda poderiam ser aplicadas ao conceito arminiano de justificação ressuscitado pelo erudito do Novo Testamento Robert H. Gundry,⁶⁹ porém o que foi dito basta para mostrar a relevância desse período histórico não só para o conhecimento da herança reformada, mas também para utilizá-la sabiamente em debates contemporâneos.

ABSTRACT

The Reformers stressed the doctrine of “justification by faith alone” against the Roman Catholic teaching in order to underline the instrumental aspect of faith. In the 17th century the uniformity of Protestantism was broken and new interpretations concerning the role of faith came up with James Arminius, the antinomian tendencies, and the neonomianism of Richard Baxter. The response of Reformed orthodoxy was vigorous and in continuity with the teaching of the Reformers, but also enhanced such a legacy with clarifying distinctions. The purpose of this article is threefold: to introduce this historical period to the Portuguese speaking public, to refute the opinion that the Reformed of the 17th century distorted Calvin’s theology, and to apply the teachings of Reformed orthodoxy to modern debates about justification such as some ecumenical endeavors and the New Perspective on Paul.

KEYWORDS

Justification; Faith; Puritanism; Protestant scholasticism; Richard Baxter; The New Perspective on Paul.

⁶⁸ Ibid., p. 57-58.

⁶⁹ GUNDRY, Robert H. Why I Didn’t Endorse “The Gospel of Jesus Christ: An Evangelical Celebration”. *Books & Culture* vol. 7, nº 1 (Jan/Feb 2001), p. 6-9; IDEM, The Nonimputation of Christ’s Righteousness. In: HUSBANDS, Mark and Daniel J. Treier (org.), *Justification: What’s at Stake in the Current Debates*. Downers Grove/Leicester: InterVarsity/Apollos, 2004, p. 17-45.

A PIEDADE OBEDIENTE DE CALVINO: TEOLOGIA E VIDA

*Hermisten Maia Pereira da Costa**

RESUMO

Neste artigo Costa analisa o conceito de João Calvino referente à piedade e sua relação com a teologia e a vida cristã. Demonstra que, segundo Calvino, a piedade não é algo místico e esotérico; antes, origina-se e fundamenta-se no conhecimento de Deus que se revela em culto e obediência à sua Palavra. A partir desta análise Costa ilustra, com alguns episódios da vida do reformador, como ele vivenciou sua teologia obedecendo piedosamente ao chamado divino.

PALAVRAS-CHAVE

Calvino; Piedade; Teologia; Conhecimento de Deus; Obediência.

INTRODUÇÃO

Em 1548¹ Calvino (1509-1564), ao comentar a Primeira Epístola de Paulo a Timóteo – em que fala da seriedade da confissão de Cristo, que significou sua entrega em favor do seu povo –, extrai uma lição prática que deve orientar o nosso testemunho e o nosso labor teológico:

* Hermisten M. P. Costa é ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, doutor em Ciências da Religião e diretor da Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie. É professor e pesquisador do PPGCR (Mackenzie) e professor de Teologia Sistemática e Teologia Contemporânea no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Integra a equipe de pastores da Igreja Presbiteriana de São Bernardo do Campo, SP.

¹ Data da primeira edição. Cf. PARKER, T. H. L. *Calvin's New Testament Commentaries*, 2ª ed. rev., Louisville: Westminster/John Knox, 1993, p. 22-23, 208.

Não estamos assentados aos pés de Platão² com o fim de aprender filosofia e a ouvi-lo discorrer à sombra sobre controvérsias inúteis, senão que a doutrina que professamos foi ratificada pela morte do Filho de Deus.³

Calvino era avesso a especulações fruto de nossa imaginação. Para ele, a teologia está relacionada à vida prática. Questionar por questionar é algo sem sentido, nocivo. Portanto, o teólogo deve ter cuidado para não cair nesta armadilha, conforme ele diz:

... que todos os questionamentos supérfluos que não se inclinam para a edificação devem ser com toda razão suspeitos e mesmo detestados pelos cristãos piedosos. A única recomendação legítima da doutrina é que ela nos instrui na reverência e no temor de Deus. E assim aprendemos que o homem que mais progride na piedade é também o melhor discípulo de Cristo, e o único homem que deve ser tido na conta de genuíno teólogo é aquele que pode edificar a consciência humana no temor de Deus.⁴

O silêncio de Deus deve propiciar o nosso silêncio reverente. Não busquemos insanamente ultrapassar o revelado; isto significaria tentar ir além de Deus. Como afirma Calvino

Eis um bom marco memorial da sobriedade: Se em nossa aprendizagem ou em nosso ensino seguirmos a Deus, tenhamos-lo sempre adiante de nós. Contrariamente, se ele parar de ensinar, paremos de querer continuar a ouvir e a entender.⁵

² Isto não significa que Calvino fosse avesso à filosofia ou, no caso específico, a Platão. Pelo contrário, ele sabia reconhecer as contribuições da filosofia e de filósofos para o seu pensamento (ver, por exemplo: CALVINO, João, *Exposição de 1 Coríntios*, São Paulo: Edições Paracletos, 1996, [1Co 14.7], p. 414). Na Academia de Genebra estudavam-se autores gregos e latinos como Homero, Heródoto, Xenofonte, Políbio, Demóstenes, Plutarco, Platão, Cícero, Virgílio, Ovídio, Terêncio, entre outros (Ganoczy, que fez um estudo minucioso sobre a formação e composição da biblioteca da Academia, traz também a relação de obras da biblioteca da Academia referente ao ano de 1572 (GANOCZY, Alexandre, *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin*, Genève: Librairie Droz, 1969, 344p). Ver também: SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1996, Vol. VIII, p. 805; WALLACE, Ronald S., *Calvino, Genebra e a Reforma*, São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 88; GUTEK, Gerald L., *Historical and Philosophical Foundations of Education: A Biographical Introduction*, 3ª ed. Columbus, Ohio: Merrill Prentice Hall, 2001, p. 92. Mesmo admitindo a superioridade das Escrituras, ele reconhece o valor de pensadores não cristãos: “Admito que a leitura de Demóstenes ou Cícero, de Platão ou Aristóteles, ou de qualquer outro da classe deles, nos atrai maravilhosamente, nos deleita e nos comove ao ponto de nos arrebatarmos” (CALVINO, João, *As Institutas da Religião Cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa, São Paulo: Cultura Cristã, 2006, [I.24]. Vol. I. p. 74). Calvino considerava Platão, “entre todos o mais religioso (filósofo) e particularmente sóbrio” (CALVINO, João, *As Institutas*, I.5.11). Ver também: CAMPOS, Heber Carlos de, A “Filosofia Educacional” de Calvino e a Fundação da Academia de Genebra. In: *Fides Reformata* V:1 (2000): 41-56, p. 51.

³ CALVINO, João, *As Pastorais*, São Paulo: Paracletos, 1998, p. 174.

⁴ CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 300.

⁵ CALVINO, João, *As Institutas da Religião Cristã* (2006), III.8. Ver, por exemplo: CALVINO, João, *As Institutas da Religião Cristã* (2006), I.14; *As Institutas*, I.2.2; I.5.9; I.9.3; I.14.3; III.21.4; III.23.8; III.25.6,11; IV.17.36; *Exposição de Romanos*, São Paulo: Edições Paracletos, 1997, (Rm 9.14), p. 330; *Exposição de 1 Coríntios*, São Paulo: Edições Paracletos, 1996, p. 112; *Exposição de 2 Coríntios*, São Paulo: Paracletos, 1995, p. 242, 243; *As Pastorais*, (p. 30; p. 263; (Tt 1.11), p. 300; p. 355.

A preocupação teológica deve ater-se à edificação da Igreja.⁶ Falar sobre teologia até o diabo pode fazê-lo, enganando a muitos, fazendo-os seus discípulos:

Ele [o diabo] está constantemente buscando perverter e corromper a verdade de Deus; mas, no que diz respeito a princípios gerais, ele pode pôr verniz enganoso nas coisas e passar-se por um teólogo suficientemente perspicaz.⁷

Para Calvino, todo o pensar teológico está conectado com a piedade. A teologia envolve toda a nossa mente, coração e vontade. Por isso, “o fim de um teólogo não pode ser deleitar o ouvido, senão confirmar as consciências ensinando a verdade e o que é certo e proveitoso”.⁸

A sua teologia nada mais era do que um esforço por comentar as Escrituras;⁹ por isso, sua obra pode ser corretamente chamada de uma “teologia bíblica”,¹⁰ certamente escrita por um teólogo sistemático¹¹ que tão bem sabia se valer dos recursos da exegese e da hermenêutica, dispondo tudo isso de forma erudita e devocional.¹² Por essa causa, a história dos comentários Bíblicos de Calvino e a das sucessivas edições das *Institutas* se confundem e

⁶ Ver CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 30.

⁷ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, São Paulo: Edições Parakletos, 2002, Vol. 3, p. 452.

⁸ CALVINO, João, *As Institutas* – Edição Clássica, I.14.4.

⁹ Este comentário bíblico não significa o uso apenas de termos bíblicos para expressar o seu ensinamento, mas, sim, o domínio do pensamento bíblico (Ver: CALVINO, João, *As Institutas*, I.13.3).

¹⁰ MCGRATH, Alister E., *Christian Theology: An Introduction*, Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1994, p. 71; MCGRATH, Alister E., *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers, 1991 p. 150-151; SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom*, 6ª ed. Revised and Enlarged, Grand Rapids, Michigan: Baker, (1931), Vol. I, p. 458; REID, W. S., Calvinismo, In: ELWELL, Walter A., ed. *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, São Paulo: Vida Nova, 1988-1990, Vol. I, p. 225; MURRAY, John, *Reformation History Library*, [CD-ROM], (Albany, OR: Ages Software, 1997), p. 4; BARTH, Karl, *La Proclamacion del Evangelio*, Salamanca: Ediciones Sigueme, 1969, p. 83; LANE, Tony, *Pensamento Cristão*, São Paulo: Abba Press, 1999, Vol. 2, p. 19.

¹¹ Curiosamente McGrath escreveu: “Ele [Calvino] foi inquestionavelmente um pensador sistemático, que plenamente reconheceu a necessidade de garantir consistência interna entre os vários componentes de seu pensamento” (MCGRATH, Alister E., *A Life of John Calvin*, p. 150. – minha tradução). Ver também: GEORGE, Timothy, *Teologia dos reformadores*, São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 178; BIÉLER, André, *O pensamento econômico e social de Calvino*, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 192; SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, Vol. VIII, p. 260; Idem, *The Creeds of Christendom*, Vol. I, p. 446; VAN HALSEMA, Thea B., *João Calvino era assim*, São Paulo: Editora Vida Evangélica, 1968, p. 112, 117.

¹² MURRAY, John, *Calvin as Theologian and Expositor*, Carlisle, Penn.: Banner of Truth (*Collected Writings of John Murray*, Vol. I), 1976, p. 311. Ver também: MURRAY, John, em Introdução à tradução americana das *Institutas*. *Reformation History Library*, [CD-ROM], (Albany, OR: Ages Software, 1998), p. 6.

se completam.¹³ A sua exegese era teologicamente orientada e a sua teologia estava amparada em uma sólida exegese bíblica.

Calvino não era apenas um grande conhecedor teórico das Escrituras. A sua vida se pautava pela compreensão da Palavra. A oração é um ingrediente fundamental em todo o seu sistema e labor. Durante três vezes por semana, em semanas alternadas, ele fazia preleções sistemáticas sobre os livros das Escrituras. Cada palestra era iniciada com uma breve oração e concluída, também, com uma pequena oração relacionada com o tema do texto exposto. Os seus sermões também eram concluídos com oração, neste caso mais extensa.¹⁴

1. PIEDADE E CONHECIMENTO

Para Calvino, a piedade não é algo místico e esotérico, antes, origina-se e fundamenta-se no conhecimento de Deus: “A piedade está sempre fundamentada no conhecimento do verdadeiro Deus; e isso requer ensino”.¹⁵ Este conhecimento nos leva à reverência e amor para com aquele que nos ama e preserva.¹⁶

Comentando o texto de 1 Timóteo 6.3, diz que

[a doutrina] só será consistente com a piedade se nos estabelecer no temor e no culto divino, se edificar nossa fé, se nos exercitar na paciência e na humildade e em todos os deveres do amor.¹⁷

Concordando com Calvino, entendemos que a genuína piedade bíblica (εὐσέβεια)¹⁸ começa pela compreensão correta do mistério de Cristo, conforme nos diz Paulo: “Evidentemente, grande é o mistério da piedade: Aquele que foi manifestado na carne foi justificado em espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória” (1Tm 3.16). A piedade era a tônica do ministério pastoral de Paulo. É deste modo que ele inicia a sua Carta a Tito: “Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus

¹³ Aliás, Calvino desejava que as *Institutas* fossem lidas em conjunto com os comentários: Ver: Prefácio à edição latina a partir da segunda edição (1539) e o Prefácio à edição francesa (1560). (CALVIN, Jean, *L’Institution Chrétienne*, Genève: Labor et Fides, 1955, Vol. I, p. XIX). Também, algumas vezes ele nos remete para seus sermões (Ver por exemplo: CALVINO, João, *Efésios*, São Paulo: Parakletos, 1998, p. 105; p. 110; *As Pastorais*, p. 67, 92, 124). Destacamos que, com exceção do livro do profeta Isaías, todos os comentários de Calvino sobre os profetas “consistem em sermões direcionados a alunos em treinamento para o trabalho missionário, principalmente na França” (T. H. L. Parker no prefácio à versão inglesa do Comentário de Daniel [CALVINO, João, *O Profeta Daniel*: 1-6, São Paulo: Edições Parakletos, 2000, Vol. 1, p. 13]).

¹⁴ Cf. MCKEE, Elsie Anne, ed., *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, New York, NJ: Paulist Press, 2001, p. 220 e 240. Ver diversos textos de suas orações in: MCKEE, Elsie Anne, ed., *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, p. 221ss; 241ss.

¹⁵ CALVINO, João, *O Profeta Daniel*: 1-6, Vol. 1, p. 225.

¹⁶ CALVINO, João, *As Institutas*, I.2.1.

¹⁷ CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 164-165.

¹⁸ At 3.12; 1Tm 2.2; 3.16; 4.7,8; 6.3,5,6,11; 2Tm 3.5; Tt 1.1; 2Pe 1.3,6,7; 3.11.

Cristo, *para promover* (κατό) ¹⁹ a fé que é dos *eleitos* (ἐκλεκτοί) ²⁰ de Deus e o pleno conhecimento da verdade segundo a piedade” (Tt 1.1). Portanto, devemos indagar sempre a respeito de doutrinas consideradas evangélicas, se elas, de fato, contribuem para a piedade. A genuína ortodoxia será plena de vida e piedade.

Paulo diz que é apóstolo da parte de Jesus Cristo comprometido com a fé que é dos eleitos de Deus. O seu ensino tinha este propósito – diferentemente dos falsos mestres, que se ocupavam com fábulas e mandamentos procedentes da mentira (Tt 1.14) –: promover a fé dos crentes em Cristo Jesus. A fé que é dos eleitos, portanto, deve ser desenvolvida no “*pleno conhecimento* (ἐπίγνωσις) ²¹ da *verdade* (ἀλήθεια)”. Ou seja, a nossa salvação se materializa em nosso conhecimento intensivo e qualitativamente completo da verdade. Contudo, este conhecimento da verdade, longe de ser arrogante e auto-suficiente, está relacionado com a piedade: “segundo a *piedade* (εὐσέβεια)”. ²² O verdadeiro conhecimento de Deus é cheio de piedade. Piedade caracteriza a atitude correta para com Deus, englobando temor, reverência, adoração e obediência. Ela é a palavra para a verdadeira religião. Paulo diz que a piedade para tudo é proveitosa, não havendo contra-indicação: “Pois o exercício físico para pouco é *proveitoso* (ὠφέλιμος), mas a piedade para tudo é *proveitosa* (ὠφέλιμος), ²³ porque tem a promessa da vida que agora é e da que há de ser” (1Tm 4.8). Por isso Timóteo, com o propósito de realizar a vontade de Deus, deveria exercitá-la com a perseverança de um atleta (1Tm 4.7); ²⁴ segui-la como alguém que persegue um alvo, e com a convicção e o zelo com os quais o próprio Paulo perseguira a Igreja de Deus (Fp 3.6): “Tu, porém, ó homem de Deus, foge destas coisas; antes, *segue* (διώκω) ²⁵ a justiça, a *piedade* (εὐσέβεια), a

¹⁹ Κατό, quando estabelece relação, significa “de acordo com a”, “com referência a”. No texto, pode ter o sentido de “segundo a fé que é dos eleitos”, “no interesse de”, “para promover”, etc. (Mc 7.5; Lc 1.9,38; 2.22,24,29; Jo 19.7; At 24.14; Cl 1.25,29; 2Tm 1.1,8,9; Hb 7.5).

²⁰ Mt 22.14; 24.22,24,31; Mc 13.20,22,27; Lc 18.7; 23.35; Rm 8.33; 16.13; Cl 3.12; 1Tm 5.21; 2Tm 2.10; Tt 1.1; 1Pe 1.1; 2.4; 1Pe 2.6,9; 2Jo 1,13; Ap 17.14.

²¹ Επίγνωσις = “conhecimento intenso”, “conhecimento correto”. Rm 1.28; 3.20; 10.2; Ef 1.17; 4.13; Fp 1.9; Cl 1.9,10; 2.2; 3.10; 1Tm 2.4; 2Tm 2.25; 3.7; Tt 1.1; Fm 6; Hb 10.26; 2Pe 1.2,3,8; 2.20.

²² At 3.12; 1Tm 2.2; 3.16; 4.7,8; 6.3,5,6,11; 2Tm 3.5; Tt 1.1; 2Pe 1.3,6,7; 3.11.

²³ Este adjetivo que, no Novo Testamento só é empregado por Paulo, é aplicado às boas obras (Tt 3.8) e à Palavra inspirada de Deus em sua aplicação às nossas necessidades (2Tm 3.16).

²⁴ “Mas rejeita as fábulas profanas e de velhas caducas. *Exercita-te* (γυμνάζω), pessoalmente, na piedade” (1Tm 4.7). Γυμνάζω é aplicada ao exercício próprio de atleta. No Novo Testamento a palavra é usada metaforicamente, indicando o treinamento que pode ser utilizado para o bem ou para o mal (1Tm 4.7; Hb 5.14; 12.11; 2Pe 2.14).

²⁵ Διώκω é utilizada sistematicamente para aqueles que perseguiram a Jesus, os discípulos e a Igreja (Mt 5.10-12; Lc 21.12; Jo 5.16; 15.20). Lucas emprega este mesmo verbo para descrever a perseguição que Paulo efetuou contra a Igreja (At 22.4; 26.11; 1Co 15.9; Gl 1.13,23; Fp 3.6), sendo também a palavra utilizada por Jesus Cristo quando pergunta a Saulo do porquê de sua perseguição (At 9.4-5/At 22.7-8/At 26.14-15). Paulo diz que prosseguia para o alvo (Fp 3.12,14). O escritor de Hebreus diz que devemos perseguir a paz e a santificação (Hb 12.14). Pedro ensina o mesmo a respeito da paz (1Pe 3.11).

fé, o amor, a constância, a mansidão” (1Tm 6.11). O tempo presente do verbo indica a progressividade que deve caracterizar essa busca pela piedade.

Calvino entende que o conhecimento verdadeiro do verdadeiro Deus traz, como implicação necessária, a piedade e a santificação:

.... deve observar-se que somos convidados ao conhecimento de Deus, não àquele que, contente com vã especulação,²⁶ simplesmente vulteia no cérebro, mas àquele que, se é de nós retamente percebido e finca pé no coração, haverá de ser sólido e frutuoso.²⁷

Em outro lugar, Calvino acrescenta:

... Jamais o poderá alguém conhecer devidamente que não apreenda ao mesmo tempo a santificação do Espírito. (...) A fé consiste no conhecimento de Cristo. E Cristo não pode ser conhecido senão em conjunção com a santificação do seu Espírito. Segue-se, conseqüentemente, que de modo nenhum a fé se deve separar do afeto piedoso.²⁸

E então, resume: “O conhecimento de Deus é a genuína vida da alma...”²⁹

O verdadeiro conhecimento de Deus conduz-nos à piedade: “Paulo sustenta que aquele falso conhecimento que se exalta acima da simples e humilde doutrina da piedade não é de forma alguma conhecimento”.³⁰

A única coisa que, segundo a autoridade de Paulo, realmente merece ser denominada de *conhecimento* é aquela que nos instrui na confiança e no temor de Deus, ou seja, na piedade.³¹

1.1 O “lucro” da piedade

No entanto, é possível forjar uma aparente piedade – conforme os falsos mestres que, privados da verdade, o faziam pensando em obter lucro (1Tm 6.5). Contudo, esta carece de poder e da alegria resultantes da convicção de que Deus supre as nossas necessidades. Logo, esses falsos mestres não conhecem o “lucro” da piedade: “De fato, grande *fonte de lucro* (πορισμός) é a *piedade* (εὐσέβεια) com o *contentamento* ἀὐταρκεία³² = “suficiência”, “satisfação”. Porque nada temos trazido para o mundo, nem coisa alguma podemos levar dele. Tendo sustento e com que nos vestir, estejamos contentes”

²⁶ Ver CALVINO, João, *As Institutas*, I.14.4.

²⁷ CALVINO, João, *As Institutas*, I.5.9. Do mesmo modo, ver: João Calvino, *As Institutas*, III.6.4.

²⁸ CALVINO, João, *As Institutas*, III.2.8.

²⁹ CALVINO, João, *Efésios*, p. 136-137.

³⁰ CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 186.

³¹ CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 187.

³² 2Co 9.8; 1Tm 6.6.

(1Tm 6.6-8, 3.5). Todo o conhecimento cristão deve vir acompanhado de piedade. (1Tm 3.16, 6.3; Tt 1.1). A piedade deve estar associada a diversas outras virtudes cristãs a fim de que seja frutuosa no pleno conhecimento de Cristo (2Pe 1.6-8). A nossa certeza é que Deus nos concedeu todas as coisas que nos conduzem à piedade. Ele exige de nós, os crentes, “o uso diligente de todos os meios exteriores pelos quais Cristo nos comunica as bênçãos da salvação”³³ e que não negligencemos os “meios de preservação”.³⁴ Portanto, devemos utilizar todos os recursos que Deus nos forneceu com este santo propósito:

Visto como, pelo seu divino poder, nos têm sido doadas todas as coisas que conduzem à vida e à *piedade* (εὐσέβεια), pelo conhecimento completo daquele que nos chamou para a sua própria glória e virtude (2Pe 1.3).³⁵

O lucro da genuína piedade é o contentamento próprio daqueles que têm a sua fé voltada para Deus. “A fé, pois, é a raiz da verdadeira piedade”.³⁶

1.1.1 Piedade “Caseira”

A piedade como resultado de nosso relacionamento com Deus deve ter o seu reflexo concreto dentro de casa, sendo revelada por intermédio do tratamento que concedemos aos nossos pais e irmãos:

...se alguma viúva tem filhos ou netos, que estes aprendam primeiro a *exercer piedade* (εὐσεβέω) para com a própria casa e a recompensar a seus progenitores; pois isto é aceitável diante de Deus (1Tm 5.4).³⁷

Nunca o nosso trabalho, por mais relevante que seja, poderá se tornar um empecilho para a ajuda aos nossos familiares. A genuína piedade é caracterizada por atitudes condizentes para com Deus (reverência) e para com o nosso próximo (fraternidade). Curiosamente, quando o Novo Testamento descreve Cornélio, diz que ele era um homem “*piedoso* (εὐσεβής) e temente a Deus (...) e que fazia muitas esmolas ao povo e de contínuo orava a Deus” (At 10.2). A piedade é, portanto, uma relação teologicamente orientada do homem para com Deus em sua devoção e reverência e, em sua conduta bíblicamente ajustada e coerente para com o seu próximo. A piedade envolve comunhão com Deus

³³ *Catecismo Menor de Westminster*, Perg. 85.

³⁴ *Confissão de Westminster*, XVII.3.

³⁵ Ver: COSTA, Hermisten M. P., A Palavra e a oração como meios de graça: In: *Fides Reformata*, São Paulo: Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 5/2 (2000), 15-48.

³⁶ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 3, (Sl 78.21), p. 213.

³⁷ “Seria uma boa preparação treinar-se para o culto divino, pondo em prática deveres domésticos piedosos em relação a seus próprios familiares” (CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 131).

e o cultivo de relações justas com os nossos irmãos. “A obediência é a mãe da piedade”, resume Calvino.³⁸

1.1.2 A Graça e a Piedade

A piedade é desenvolvida por meio de nosso crescimento na graça. A graça de Deus é educativa:

Porquanto a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens, *educando-nos* (παίδεῦω) para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos no presente século, sensata, justa e *piadosamente* (εὐσεβῶς) (Tt 2.11-12).

A piedade autêntica, por ser moldada pela Palavra, traz consigo os perigos próprios resultantes de uma ética contrastante com os valores deste século: “Ora, todos quantos querem viver *piadosamente* (εὐσεβῶς)³⁹ em Cristo Jesus serão perseguidos” (2Tm 3.12). No entanto, há o conforto expresso por Pedro às igrejas perseguidas: “...o Senhor sabe livrar da *provação* [πειρασμός = “tentação”] os *piadosos* (εὐσεβεῖς)...”. (2Pe 2.9).

A piedade não pode estar dissociada da fé que confessa que Deus é o autor de todo o bem. Portanto, podemos nele descansar sendo conduzidos pela sua Palavra.⁴⁰

2. TEOLOGIA, PIEDADE E OBEDIÊNCIA

No segundo semestre de 1559 Calvino, expondo o Livro de Daniel, após mais uma preleção, como sempre, encerra com uma oração:

Deus Todo-Poderoso, visto que sempre e de maneira desgraçada nos perdemos em nossos pensamentos e, quando tentamos te adorar, não fazemos nada a não ser profanar a pura e verdadeira adoração de tua divindade e somos mais facilmente levados a superstições depravadas, permite, pois, que permaneçamos na obediência pura da tua Palavra e nunca nos desviemos para lado algum...⁴¹

Calvino não é pródigo em falar de sua vida pessoal. Até mesmo sobre a sua conversão ele falou pouquíssimo, sem sequer mencionar o instrumento humano usado por Deus.⁴²

³⁸ CALVIN, John, *Commentaries of the Four Last Books of Moses*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, (*Calvin's Commentaries*, Vol. II), 1996 (Reprinted), Vol. 1, p. 453.

³⁹ Este advérbio só ocorre em dois textos do Novo Testamento: 2Tm 3.12; Tt 2.12.

⁴⁰ Cf. CALVIN, John, *Calvin's Commentaries*, Grand Rapids, Michigan: Baker, 1996 (Reprinted), Vol. II/1, p. 422.

⁴¹ CALVINO, João, *O Profeta Daniel*: 1-6, Vol. 1, p. 195.

⁴² Ver: CALVINO, Juan, *Respuesta al Cardenal Sadoletto*, 4ª ed. Barcelona: Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1990, p. 61-64; CALVIN, John, *Tracts and Treatises on The Reformation of the Church*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1958, Vol. I, p. 62; CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, São Paulo: Edições Paracletos, 1999, Vol. 1, p. 38.

Quanto à piedade de Calvino, a questão é a mesma; podemos extrair de seus ensinamentos alguns de seus princípios e achar aqui e ali algo que reflita a sua prática devocional, mas não algo sistemático. Calvino não se especializou em falar de suas experiências, sob qualquer pretexto. Não era seu estilo aproveitar as oportunidades para falar de si ou de suas experiências espirituais com o fim suposto de ajudar a igreja. Ele simplesmente expõe e aplica o texto bíblico⁴³ ou, quando trabalha mais sistematicamente (*Institutas*, catecismos, etc.), apresenta a doutrina. O fundamento de sua prática era a sua compreensão hermenêutica. Na sua carta dedicatória do *Comentário de Romanos* – dirigida a seu amigo de Basileia, Simon Grynaeus (1493-1540), a quem chama de “homem dotado de excelentes virtudes” –, com quem discutira alguns anos antes sobre a melhor maneira de interpretar as Escrituras, concluiu, conforme também pensava Grynaeus, que

a lúcida brevidade constituía a peculiar virtude de um bom intérprete. Visto que quase a única tarefa do intérprete é penetrar fundo a mente do escritor a quem deseja interpretar, o mesmo erra seu alvo, ou, no mínimo, ultrapassa seus limites, se leva seus leitores para além do significado original do autor.⁴⁴

Anos mais tarde (1546), escreveria: “... não aprecio as interpretações que são mais engenhosas do que sadias”.⁴⁵ A clareza⁴⁶ e a brevidade recomendadas por Calvino, mais do que virtudes, se constituíam para ele em princípios decisivos de exegese.⁴⁷ Ele sustentava que competia ao intérprete entender o que o autor quis dizer e o seu propósito. Ele exemplifica isso quando comenta o Salmo 8. Após falar sobre três possibilidades de interpretação de determinada palavra hebraica, conclui: “O elemento primordial a ser apreendido é no que tange ao conteúdo do salmo e ao que ele visa”.⁴⁸

⁴³ Moisés Silva comentando sobre o propósito de Calvino em ser breve e simples em seus comentários, faz esta aplicação: “...O exemplo de Calvino precisa fazer-nos lembrar quais devem ser os nossos principais objetivos. É muito fácil nos impressionarmos com os problemas exegéticos ou com as necessidades devocionais que percebemos; em ambos os casos, acabamos permitindo que a mensagem central e simples do texto tome uma posição secundária. Se, porém, tivermos em mente que não há motivo mais importante do que a edificação da igreja – sendo a base para isso o próprio ensinamento de Deus e não a nossa imaginação – nossos esforços permanecerão concentrados no significado histórico intencionado pelo autor bíblico” (SILVA, Moisés, *Em Favor da Hermenêutica de Calvino*: In: KAISER JR., Walter C. & SILVA, Moisés, *Introdução à Hermenêutica Bíblica*, São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 246).

⁴⁴ CALVINO, João, *Exposição de Romanos*, São Paulo: Edições Paracletos, 1997, p. 19.

⁴⁵ CALVINO, João, *Exposição de 1 Coríntios*, (1Co 15.29), p. 472. No entanto, ele admite que “o mundo preferiu, e sempre preferirá, as especulações que aparentam engenhosidade, à sólida doutrina” (CALVINO, João, *Gálatas*, São Paulo: Edições Paracletos, 1998, [Gl 4.22], p. 139). Ver também: CALVINO, João, *Exposição de Romanos*, (Rm 10.18), p. 376; CALVINO, João, *Gálatas*, (Gl 4.22-25), p. 138-144.

⁴⁶ “Tenho almejado clareza mais do que elegância” (CALVINO, João, *Gálatas*, [Gl 4.24], p. 141).

⁴⁷ Cf. KRAUS, Hans-Joachim, Calvin’s Exegetical Principles: In: *Interpretation* 31 (1977), Virgínia, p. 13. Ver: CALVINO, João, *As Institutas*, III.6.1.

⁴⁸ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol.1, p. 156-157.

2.1 Teologia: crida, vivida e ensinada

Para Calvino, a doutrina está relacionada à nossa vida. A doutrina é para ser crida, vivida e ensinada. Por isso, quando diz que “... o tesouro da sã doutrina é inestimável, e nada há para se temer mais do que o risco de perdê-lo”,⁴⁹ não estava teorizando ou simplesmente fazendo uma abstração; ela é a vida da Igreja e a fonte de crescimento dos filhos de Deus. “A doutrina é a mãe pela qual Deus nos gera”.⁵⁰ Daí a sua afirmação:

O Evangelho não é uma doutrina de língua, senão de vida. Não pode assimilar-se somente por meio da razão e da memória, senão que chega a compreender-se de forma total quando ele possui toda a alma, e penetra no mais íntimo recesso do coração. (...) Os cristãos deveriam detestar aqueles que têm o Evangelho em seus lábios, porém não em seus corações.⁵¹

Comentando o Salmo 92.9, tratando do poder e cuidado de Deus para com os seus, apresenta o conforto desta doutrina, acrescentando:

Com isso nos ensina que a mera doutrina geral é algo tépido e insatisfatório, e que cada um de nós deve utilizá-la particularmente para si, na persuasão de que pertencemos ao número dos filhos de Deus.⁵²

Daí a sua orientação:

Aquele que não tenta ensinar com o intuito de beneficiar, não pode ensinar corretamente; por mais que faça boa apresentação, a doutrinação não será sã, a menos que cuide para que seja proveitosa a seus ouvintes.⁵³

Não deixa de ser instrutivo e revelador o fato de Calvino, na edição final das *Institutas* (1559), ter tratado da doutrina da eleição depois de um longo capítulo sobre a oração que, sozinho, é maior do que os quatro dedicados à doutrina da eleição.⁵⁴

⁴⁹ CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 50.

⁵⁰ CALVINO, João, *Gálatas*, p. 141.

⁵¹ CALVIN, John, *Golden Booklet of the True Christian Life*, 6ª ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1977, p. 17. Do mesmo modo ver: CALVINO, João, *As Institutas da Religião Cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa, IV.17.

⁵² CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, São Paulo: Edições Parakletos, 2002, Vol. 3, (Sl 92.11), p. 469.

⁵³ CALVINO, João, *As Pastorais*, (1Tm 6.3), p. 165.

⁵⁴ Ver: CALVINO, João, *As Institutas*, III.20. Do mesmo modo, no *Catecismo de Genebra*, das 373 perguntas (*Catecismo de Genebra*. In: *Catecismos de la Iglesia Reformada*, Buenos Aires: La Aurora, 1962), Calvino dedica 63 à oração. Assim também, na *Instrução na Fé* (Goiânia: Logos Editora, 2003), uma das seis partes é dedicada à oração.

Em 7 de julho de 1553, Calvino escreve mais uma carta aos “prisioneiros de Lyon” que aguardavam a condenação por terem aderido à Reforma Protestante. Ele a dirige em especial a dois deles: Denis Peloquin de Blois e Louis de Marsac. A certa altura, diz:

Meus irmãos (...), estejam certos de que Deus, que se manifesta em tempos de necessidade e aperfeiçoa sua força em nossa fraqueza, não os deixará desprovidos daquilo que poderosamente glorificará o seu nome. (...) E como vocês sabem, temos resistido firmemente as abominações do Papado, a menos que renunciássemos o Filho de Deus, que nos comprou para Si mesmo pelo precioso preço. Meditem, igualmente, naquela glória celestial e imortalidade para as quais somos chamados, e é certo de alcançarmos pela Cruz — por infâmia e morte. De fato, para a razão humana é estranho que os filhos de Deus sejam tão intensamente afligidos, enquanto os ímpios divertem-se em prazeres; porém, ainda mais, que os escravos de Satanás esmaguem-nos sob seus pés, como diríamos, e triunfem sobre nós. Contudo, temos meios de confortar-nos em todas as nossas misérias, buscando aquela solução feliz que nos está prometida, que Ele não apenas nos libertará mediante seus anjos, mas pessoalmente enxugará as lágrimas de nossos olhos.⁵⁵ E, assim, temos todo o direito de desprezar o orgulho desses pobres homens cegos que, para a própria ruína, levantam seu ódio contra o céu; e, apesar de não estarmos neste momento em suas condições, nem por isso deixamos de lutar junto com vocês em oração, com ansiedade e suave compaixão, como companheiros, percebendo que agradou a nosso Pai celeste, em sua bondade infinita, unir-nos em um só corpo sob seu Filho, nossa cabeça. Pelo que eu lhe suplicarei que lhes possa garantir essa graça; que Ele os conserve sob sua proteção e lhes dê tal segurança disso que possam estar aptos a desprezar tudo o que é deste mundo. Meus irmãos os saúdam mui afetuosamente, e assim também muitos outros. — Seu irmão, João Calvino.⁵⁶

Louis de Marsac, um dos prisioneiros de Lyon a quem Calvino escrevera, responde-lhe da prisão:

Senhor e irmão, eu não posso expressar o grande conforto que recebi... da carta que você enviou para meu irmão Denis Peloquin, que passou-a a um de nossos irmãos que estava numa cela abobadada acima de mim, e leu-a para mim em voz alta, porque eu não pude lê-la por mim mesmo, sendo incapaz de ver qualquer coisa em meu calabouço. Então, eu lhe peço que persevere nos ajudando com semelhante consolação, pois isso nos convida a chorar e orar.⁵⁷

⁵⁵ Comentando o salmo 56.8, Calvino assim se expressou: “... Se Deus concede tal honra às lágrimas de seus santos [lembrar-se delas], então pode ele contabilizar cada gota do sangue que eles derramaram. Os tiranos podem queimar sua carne e seus ossos, mas seu sangue continua a clamar em altos brados por vingança; e as eras intervenientes jamais poderão apagar o que foi escrito no registro divino das memórias” (CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, São Paulo: Edições Paracletos, 1999, Vol. 2, [SI 56.8], p. 501).

⁵⁶ CALVIN, John, To the Prisoners of Lyons, “Letters,” *John Calvin Collection*, [CD-ROM], (Albany, OR: Ages Software, 1998), nº 320. Minha tradução.

⁵⁷ In: To the Prisoners of Lyons, “Letters,” *John Calvin Collection*, [CD-ROM], nº 320. Calvino atendeu à solicitação e, em 22/08/1553, escreveu-lhes novamente (Ver: CALVIN, John, To Denis Peloquin and Louis de Marsache, “Letters,” *John Calvin Collection*, [CD-ROM], nº 323). Minha tradução.

De fato, “para fazer os corações dos santos rejubilar-se, o favor divino é o único sobejamente suficiente”.⁵⁸

2.2 A teologia como fundamento de nossas decisões

Em 1539, Calvino, o jovem de 30 anos, podia tornar a fazer o que julgava determinado à sua vida: o estudo, a reflexão e a pregação. Recordemos um pouco: com este objetivo, 3 anos antes se dirigiu a Estrasburgo planejando ali chegar em 1536. Contudo, por encontrar-se impedida a estrada que daria acesso direto àquela cidade, teve que se hospedar em Genebra, “não mais que uma noite”. No entanto, o tímido e discreto Calvino que desejava passar anônimo foi descoberto... Então teve o seu encontro dramático com o pastor Guilherme Farel (1489-1565) que o persuadiu a permanecer em Genebra e juntos, levar adiante a Reforma que oficialmente fora adotada – “democrática e unanimemente pelo Conselho Geral” – naquela cidade em 21 de maio de 1536.⁵⁹ Calvino, mais tarde, em 1557, lembrando o fato, diria que Farel o convenceu,

não propriamente movido por conselho e exortação, e, sim, movido por uma fulminante imprecação, a qual me fez sentir como se Deus pessoalmente, lá do céu, houvera estendido sua poderosa mão sobre mim e me aprisionado.

Continua:

E, ao descobrir [Farel] que meu coração estava completamente devotado aos meus próprios estudos pessoais, para os quais desejava conservar-me livre de quaisquer outras ocupações, e percebendo ele que não lucraria nada com seus rogos, então lançou sobre mim uma imprecação, dizendo que Deus haveria de amaldiçoar meu isolamento e a tranqüilidade dos estudos que eu tanto buscava, caso me esquivasse e recusasse dar minha assistência, quando a necessidade era em extremo premente.

Farel conseguiu o seu objetivo: “Sob o impacto de tal imprecação, eu me senti tão abalado de terror, que desisti da viagem que havia começado”.⁶⁰ Em 1538⁶¹ Calvino e Farel foram expulsos da cidade. Agora, finalmente está em Estrasburgo – a “Antioquia da Reforma” –, disposto a recomeçar a sua vida pastoral e de estudo, tendo então, como marco desta nova fase, a produção do

⁵⁸ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 2, p. 355.

⁵⁹ Cf. BIÉLER, André, *A Força Oculta dos Protestantes*, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999, p. 71; VAN HALSEMA, Thea B., *João Calvino era Assim*, p. 70; BATTLES, Ford L., *Interpreting John Calvin*, Grand Rapids, MI.: Baker Books, 1996, 296.

⁶⁰ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 1, p. 40-41. Ver também, entre outros: GEORGE, Timothy, *Teologia dos Reformadores*, p. 179-180.

⁶¹ O exílio de Calvino e Farel foi votado pelo Conselho de Genebra em 23 de abril de 1538. (Cf. *Calvin*, Textes Choisis par Charles Gagnebin, Egloff: Paris, © 1948, p. 297).

seu comentário do livro que considerava o principal das Escrituras: a Epístola de Paulo aos Romanos (1539).⁶²

Não sabia Calvino que em Estrasburgo encontraria outro “Farel”, chamado Martin Bucer (1491-1551) que, conforme o próprio Calvino narra,

empregando um gênero similar de censura e protesto ao que Farel recorrera antes, arrastou-me de volta a uma nova situação. Alarmado com o exemplo de Jonas, o qual ele pusera diante de mim, ainda prossegui na obra do ensino. E embora continuasse como sempre fui, evitando por todos os meios a celebridade, todavia fui levado, sem o saber, como pela força, a comparecer às assembleias imperiais, onde, voluntária ou involuntariamente, fui forçado a aparecer ante os olhos de muitos.⁶³

Em 22 de outubro de 1540 – entre outras cartas enviadas –, o Conselho dos Duzentos resolve convidar Calvino a voltar a Genebra.⁶⁴ Escreve uma carta-resposta (19/05/1540) ao seu amigo Viret (1511-1571):

Eu li aquela passagem de sua carta, e certamente não sem um sorriso, em que você demonstra tanta preocupação com a minha saúde e por essa razão me recomenda Genebra. Por que você não me disse “a cruz”? Pois teria sido preferível perecer de uma vez por todas do que ser novamente atormentado naquele lugar de tortura.⁶⁵

Calvino hesita. Em 1º de maio de 1541, o Conselho Geral, por considerar Calvino e Farel “pessoas de bem e de Deus”, revoga o edito de banimento de 1538. Farel, que convencera Calvino em 1536 a permanecer em Genebra, agora, a pedido do Conselho daquela cidade – visto que Calvino não atendera ao seu convite –, convence Calvino a retornar a Genebra em 1541.⁶⁶ Em agosto de 1541, Calvino já se decidira; mesmo desejando permanecer em Estrasburgo, voltaria a Genebra: “Mas quando eu me lembro que não pertenço a mim próprio, eu ofereço meu coração, apresentado como um sacrifício ao Senhor”.⁶⁷

⁶² Publicado em março de 1540. Outras edições revisadas foram publicadas em 1551 e 1556. É provável que esse trabalho seja o resumo de suas aulas ministradas em Genebra no período de 1536-1538.

⁶³ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 1, p. 41-42.

⁶⁴ Ver parte da carta In: VAN HALSEMA, Thea B., *João Calvino era Assim*, p. 115-116. Ver também, p. 120.

⁶⁵ CALVIN, John, Letter to Peter Viret, “Letters,” *John Calvin Collection*, [CD-ROM], (Albany, OR: Ages Software, 1998), nº 47. Minha tradução.

⁶⁶ Cf. REID, W. Stanford, A Propagação do Calvinismo no Século XVI: In: REID, W. Stanford, ed. *Calvino e Sua Influência no Mundo Ocidental*, Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 47; VAN HALSEMA, Thea B., *João Calvino era Assim*, p. 119ss.).

⁶⁷ CALVIN, John, “Letter to Farel,” *John Calvin Collection*, nº 73.

Posteriormente, pregando em Genebra (26/02/1554),⁶⁸ diria: “Em primeiro lugar temos de aprender a sujeitar nosso coração a ser obediente a Deus”.⁶⁹

Os fatos ocorrem com certa rapidez. Na manhã de terça-feira de 13/9/1541 os magistrados de Genebra, precedidos por um arauto, foram receber Calvino, percorrendo o mesmo caminho que ele e Farel fizeram três anos antes, passando pela porta Cornavin em direção a Versoix. Nesse mesmo dia Calvino entra em Genebra. No dia 16, escreve a Farel dando-lhe notícia da sua entrevista com os magistrados e dos passos para a elaboração da forma para disciplina eclesiástica.⁷⁰ A partir de então, Calvino dá prosseguimento à implantação de uma intensa reforma naquela cidade.

Mais tarde (1557), ele contaria que regressou a Genebra com lágrimas, tristeza, ansiedade e abatimento, contrariando a sua “aspiração e inclinação”. Contudo, tinha dentro de si um sentimento maior do que simplesmente fazer o que desejava. Ele confessa:

o bem-estar desta igreja, é verdade, era algo tão íntimo de meu coração, que por sua causa não hesitaria a oferecer minha própria vida; minha timidez, não obstante, sugeriu-me muitas razões para escusar-me uma vez mais de, voluntariamente, tomar sobre meus ombros um fardo tão pesado. Entretanto, finalmente uma solene e conscienciosa consideração para com meu dever prevaleceu e me fez consentir em voltar ao rebanho do qual fora separado.⁷¹

Em outra ocasião escreveria:

Não é de se estranhar se os fiéis, mesmo em oração, nutram em seus corações divergências e emoções conflitantes. O Espírito Santo, porém, que os habita, amenizando a violência de sua dor, pacifica todas as suas queixas e os conduz paciente e cordialmente à obediência.⁷²

Comentando o Salmo 13: “é pela fé que tomamos posse de sua providência invisível”.⁷³ Expondo o Salmo 18, diz: “Não há nada mais miserável do que uma pessoa, em adversidade, que entra em desespero por agir segundo o mero

⁶⁸ Cf. MCKEE, Elsie Anne, ed., *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, p. 224.

⁶⁹ CALVINO, Juan, *El Carácter de Job, Sermones Sobre Job*, Jenison, Michigan: T.E.L.L., 1988, (Sermon nº 1), p. 32. “Quanto tem avançado aquele homem que há aprendido a não pertencer-se a si mesmo, nem a ser governado por sua própria razão, senão que submete a sua mente a Deus! (...) O serviço do Senhor não só implica uma autêntica obediência, senão também a vontade de pôr aparte seus desejos pecaminosos e submeter-se completamente à direção do Espírito Santo” (CALVIN, John, *Golden Booklet of the True Christian Life*, p. 21). Minha tradução.

⁷⁰ CALVIN, John, “Letter to Farel,” *John Calvin Collection*, nº 76.

⁷¹ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 1, p. 42.

⁷² CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 2, p. 282.

⁷³ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 1, p. 262.

impulso de sua própria mente e não em obediência à vocação divina”.⁷⁴

A sua tarefa não foi fácil nem tranqüila: no *Comentário de Tito* (1549) – dedicado aos seus amigos Farel e Viret –, escreveu, como que descrevendo sua própria vivência em Genebra: “A edificação de uma igreja não é uma tarefa tão fácil que se torne possível fazer com que tudo seja imediata e perfeitamente completado”.⁷⁵

Hoje sabemos pela própria experiência que o que se requer não é o labor de um ou dois anos para levantar as igrejas caídas a uma condição mais ou menos funcional. Aqueles que têm alcançado diligente progresso por muitos anos devem ainda preocupar-se em corrigir muitas coisas.⁷⁶

Descrevendo a confiança de Davi, a sua fé em meio a temores, diz:

A verdadeira prova de fé consiste nisto: que quando sentimos as solicitações do medo natural, podemos resisti-las e impedi-las de alcançarem uma indevida ascendência. Medo e esperança podem parecer sensações opostas e incompatíveis, contudo é provado pela observação que esta nunca domina completamente, a não ser quando exista aí alguma medida daquele. Num estado de tranqüilidade mental não há qualquer espaço para o exercício da esperança.⁷⁷

Calvino permaneceria em Genebra até o fim de sua vida (17/5/1564).

Cerca de 300 anos depois, um erudito católico francês, Ernest Renan (1823-1892), como um dos primeiros historiadores da França, revelou sua incompreensão diante da figura inquietante daquele personagem distante no tempo e nas idéias, mas que continuava vivo em seu país e em quase todo o mundo ocidental. Assim, nos seus *Estudos da História das Religiões*, revela sua perplexidade, dizendo ter sido ele “o maior cristão do seu século”.⁷⁸

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Davi inicia o Salmo 25 – que é uma mescla de meditação e oração⁷⁹ –, dizendo: “A ti, Senhor, elevo a minha alma” (Sl 25.1). O salmista sabe a quem se dirige, daí ele falar de elevar a sua alma. Deus é santo e soberano; a oração

⁷⁴ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 1, p. 354

⁷⁵ CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 306.

⁷⁶ CALVINO, João, *As Pastorais*, p. 306.

⁷⁷ CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 2, p. 495. Do mesmo modo, Ver: *O Livro dos Salmos*, Vol. 2, p. 329. Wallace interpreta acertadamente que “os escritos teológicos de Calvino sobre a questão da providência podem freqüentemente ser lidos como um testemunho pessoal da fé que o sustentou na obra da sua vida” (WALLACE, Ronald S., *Calvino, Genebra e a Reforma*, São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003, p. 213).

⁷⁸ RENAN, Ernst, *Études D’Histoire Religieuse*, Paris: Michel Lévy Frères, Libraires-Éditeurs, 1857, p. 342.

⁷⁹ Cf. CALVINO, João, *O Livro dos Salmos*, Vol. 1, p. 537.

tem sempre o sentido de enlevo espiritual ainda que seja de confissão de pecados. Falar com Deus sempre é um ato de elevar a nossa alma.

Algumas pessoas, com uma idéia equivocada de “intimidade com Deus”, pensam que podem se aproximar dele de qualquer maneira, tratá-lo como a um igual, ou em muitos casos, até mesmo como a um ser inferior a quem fazem verdadeiras imposições em suas “orações”. Ao contrário disso, a Palavra de Deus ensina que a nossa proximidade de Deus, antes de nos conduzir a uma suposta intimidade equivocada com ele, dá-nos a perfeita dimensão da sua gloriosa santidade e que, portanto, devemos nos aproximar dele em adoração e respeito. Davi é enfático: “A intimidade do Senhor é para os que o temem, aos quais ele dará a conhecer a sua aliança” (Sl 25.14). Os “íntimos” de Deus são aqueles que o temem e lhe obedecem!

Comentando a Primeira Carta aos Coríntios, quando Paulo fala sobre sua responsabilidade como despenseiro de Deus, Calvino diz algo que certamente caracterizou bem a sua vida: a obediência a Deus:

O Senhor espera que seus servos sejam solícitos e prazerosos em obedecê-lo, em demonstrar alegria, agindo sem qualquer hesitação. Resumindo, Paulo quer dizer que a única maneira para se fazer justiça à sua vocação seria desempenhando sua função com um coração voluntário e de forma solícita.⁸⁰

Schaff resume a vida de Calvino: “Absoluta obediência de seu intelecto à Palavra de Deus, e obediência de sua vontade à vontade de Deus: esta foi a alma de sua religião”.⁸¹

ABSTRACT

In this article, Costa analyzes John Calvin’s concept of piety and its relation to theology and Christian life. He demonstrates that, according to Calvin, piety is not mystical or esoteric. Instead, it originates from and is grounded in the knowledge of God, which reveals itself in worship and obedience to his Word. Starting from this analysis, Costa points to some events in the reformer’s life that show how Calvin experienced his theology by obeying piously to the divine call.

KEYWORDS

Calvin; Piety; Theology; Knowledge of God; Obedience.

⁸⁰ CALVINO, João, *Exposição de 1 Coríntios*, p. 278.

⁸¹ SCHAFF, Philip, *History of the Christian Church*, Vol. VIII, p. 310. Ver também, SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom*, Vol. I, p. 448.

A ABORDAGEM LINGÜÍSTICA TEXTUAL E OS ESTUDOS DO ANTIGO TESTAMENTO

*Tarcizio José de Freitas Carvalho**

RESUMO

A lingüística textual dedica-se à análise dos diversos paradigmas de sentenças a fim de compreender como estas se conectam em um discurso. É preciso alistar quais dispositivos lingüísticos são utilizados no texto para garantir sua coesão. Estes dispositivos podem ser artigos, repetição léxica, pronomes pessoais, tipos de cláusulas verbais e nominais etc., elementos que estabelecerão o relacionamento lógico no discurso. Este artigo pretende descrever o que é uma abordagem lingüística textual, ressaltar seus conceitos principais, e descortinar um cenário panorâmico de como esta abordagem vem sendo cada vez mais utilizada nos estudos bíblicos, particularmente do Antigo Testamento.

PALAVRAS-CHAVE

Lingüística textual; Sistema verbal hebraico; Modos de comunicação; Sincronia; Diacronia; Tagmêmica.

INTRODUÇÃO

A lingüística textual é um ramo da ciência da lingüística¹ que estuda textos como processos comunicativos. Seu objetivo é descrever funções textuais

* O autor é professor assistente de Antigo Testamento no CPAJ. É graduado em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (1990) e Mestre em Teologia Exegética com concentração em Antigo Testamento, pelo CPAJ (Th.M., 1998). É mestre em Metodologia da Pesquisa com ênfase no Antigo Testamento pela Universidade Livre de Amsterdam, e, atualmente, doutorando em Antigo Testamento nessa mesma universidade. É graduado em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2004).

¹ Os que desejarem entender a “lingüística” em sentido geral podem ler a obra de FIORIN, J. L. org. *Introdução à lingüística I: objetos teóricos*. São Paulo: Contexto, 2002 e *Introdução à lingüística II: princípios de análise*. São Paulo: Contexto, 2003. Os que desejarem iniciar-se nos estudos lingüísticos com enfoque em estudos bíblicos, podem ler NIDA, E. A. Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship. *Journal of Biblical Literature*, 91:1 (1972), pp. 73-89.

desde o nível dos lexemas² até discursos inteiros. Nem sempre as descrições lingüísticas são amigáveis. Muitas vezes uma terminologia excessivamente técnica confunde mais do que aponta caminhos. As palavras de David Crystal ajudam a entender as dificuldades com que irão se deparar aqueles que se envolvem com a lingüística textual hebraica:

um sinal de imaturidade [na ciência] é o fluxo interminável de terminologia. O leitor crítico começa a ponderar se algum tabu de nomenclatura se associa aos termos que um lingüista utiliza, pelo qual, ao morrer, eles devam ser sepultados com ele.³

Esta problemática terminológica, entretanto, não deve ser desanimadora. Antes, deve dar ao estudioso do hebraico bíblico a real dimensão de seu trabalho.

Dificuldades, aliás, não são novidade quando o assunto é estudar a Bíblia. A hermenêutica bíblica já sinalizava para esta dificuldade ao comentar sobre o distanciamento que temos em relação ao texto bíblico, havendo a necessidade de transpor as rotinas interpretativas costumeiras que temos a fim de conseguirmos ler e entender a Bíblia.⁴ Ao considerar o mundo ocidental, deve-se admitir que há uma distância razoável de tempo, cultura e língua, em

² Em nosso vernáculo lexema é um conjunto de palavras de uma mesma classe morfológica que se distribuem de forma complementar, diferindo morfológicamente entre si por sufixos flexivos. Assim, “cantar” é o lexema verbal para “cantei, cantava, cantaria e cantemos.” Um termo bem conhecido por estudantes de teologia é *léxico*. O que significa este termo? O *léxico* de uma determinada língua é o seu vocabulário, incluindo palavras e expressões. De modo formal, pode-se dizer que o *léxico* é um inventário de lexemas de uma dada língua.

³ CRYSTAL, D. *A First Dictionary of Linguistics and Phonetics*. Oxford: Basil Blackwell, 1985, p. v. Minha tradução.

⁴ KAISER, W. C. e SILVA, M. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002. O termo “distanciamento,” antes de adentrar o campo da hermenêutica bíblica, já era parte integrante do debate filosófico. Veja a síntese dos filósofos HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988 e DILTHEY, W. *El mundo histórico*, 1ª ed., trad. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944, na obra de GADAMER, H. G. *Verdade e método. I - traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997. Nesta obra Gadamer aponta que a hermenêutica está interessada na busca daquela experiência de verdade que transcende a esfera do controle científico. Ou seja, para ele a questão hermenêutica não era uma questão de método, mas da análise das condições nas quais ocorre a compreensão. A Gadamer costuma ser atribuída a nova hermenêutica, na qual a interpretação deixa de ser normativo-metodológica e passa a ser algo inerente à experiência humana em sua finitude. A tarefa hermenêutica, nesta nova abordagem, passa a ser a de criadora de sentido, ocorrendo na esfera da compreensão. Para quem se interessar, ver ainda a crítica a Gadamer e uma outra proposta para vencer o distanciamento em RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. A proposta deste artigo, de explicar o que é uma abordagem lingüística textual, se insere no debate da filosofia da linguagem ao entendê-la como um meio de acesso ao mundo e às coisas. Certamente o tom metodológico do estudo lingüístico textual não seria apoiado nem por Dilthey, e nem por Gadamer ou Ricoeur. Mas, creio que ao descortinar possibilidades de interpretação estaremos compartilhando algo que nos coloca em um mesmo patamar nas ciências humanas, ou seja, a indagação e a busca por respostas mais embasadas sintaticamente.

relação ao Antigo Oriente Próximo, local onde Deus fez nascer a nação antiga de Israel. Além disso, não há falantes do hebraico bíblico. Isto implica que qualquer descrição da língua hebraica antiga deve ser feita com muito cuidado, especialmente no que diz respeito ao processo comunicativo. Questões tais como o uso da ênfase, o emprego do duplo sentido, a utilização da ironia, ou como marcavam as escolhas do tempo verbal, são de extrema importância. A lingüística textual mostra-se valiosa na tentativa de responder a algumas destas e outras questões, buscando identificar os marcadores textuais para o intérprete ou para o leitor.

A lingüística textual insere-se em um campo lingüístico chamado de tagmêmica. Esta teoria tagmêmica foi desenvolvida por Kenneth Lee Pike, um missionário, antropólogo e lingüista americano.⁵ Os estudos de Pike serviram de suporte para o trabalho que desenvolveu no *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Nesta instituição são produzidas traduções da Bíblia judaico-cristã para línguas ágrafas.

Um nome bem conhecido, por desenvolver a teoria tagmêmica nos estudos do Antigo Testamento, é Robert E. Longacre.⁶ De acordo com Longacre, “tagmêmica é um discurso acerca de padrões lingüísticos.”⁷ O foco dos estudos tagmêmicos, portanto, é realizar um levantamento de padrões que permitirão uma aproximação mais acurada do que teria sido utilizado pelo falante de determinada língua. Como resultado, lingüistas e hebraístas passaram a estar mais voltados à lingüística textual, ou seja, à função de determinados discursos, suas unidades textuais e construções utilizadas na Bíblia.

1. A FONTE DE DADOS DO ANTIGO TESTAMENTO

O *corpus* básico da Bíblia hebraica é o Texto Massorético (TM), com forte atestação por textos afins (como os rolos do Mar Morto). Não existem falantes daquela língua e a quantidade de textos para análise é relativamente pequena. Por isso é tão importante um olhar meticuloso (*close reading*⁸) para as marcas textuais, sem perder de vista como a tradição judaica recebeu e continuou a entender o processo comunicativo da língua hebraica.

⁵ PIKE, K. L. *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*. vol. 32 em *Janua Linguarum, Series Maior*. The Hague: Mouton, 1967. Ver ainda *Linguistic Concepts: An Introduction to Tagmemics*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1982.

⁶ LONGACRE, R. E. *Joseph: A Story of Divine Providence: A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Gênesis 37 and 39-48*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989; ver também *Discourse Structure, Verb Forms, and Archaism in Psalm 18*. *Journal of Translation* 2:1 (2006), pp. 17-30.

⁷ LONGACRE, R. E. *Tagmemics*. *Word* 36:2 (1985), pp. 137-38.

⁸ *Close reading* é uma terminologia utilizada em estudos literários. É um modo de dizer que está sendo dada maior ênfase a palavras, à sintaxe, e à ordem na qual as sentenças e idéias se desenvolvem no texto à medida que é lido. Como se pode perceber, as nomenclaturas variam, mas o objetivo é realizar uma leitura mais precisa do texto.

Afirmar que há um limitado banco de dados do Antigo Testamento pode dar a impressão de que tudo já foi dito acerca dele. Assim, seriam legítimas as questões: O que mais ainda pode ser dito acerca de textos bíblicos? Os estudiosos já não disseram tudo o que seria possível? A sua resposta determinará que atitude você terá diante das chamadas línguas originais: o hebraico, o aramaico e o grego. Determinará também se a herança reformada do *Sola Scriptura* ainda faz parte do seu exercício pessoal como intérprete da Palavra de Deus. Afirmar o *Sola Scriptura* deveria resultar na convicção de que o texto bíblico é um discurso compreensível em si mesmo, devendo ser estudado profundamente a fim de que seja compreendido como autoridade final.⁹

Mas, ainda antes de tentar responder as questões acima, há uma questão mais específica: já existe um levantamento cabal de todo o *corpus* lingüístico das línguas bíblicas mortas? Já há um consenso final acerca de como os aspectos lingüísticos devam ser entendidos? A resposta é que há muitos estudos bíblicos explorando a vertente lingüística, mas ainda não se tem um banco de dados totalmente analisado e que encontre um consenso final entre os estudiosos.

Esta resposta, novamente, não deve ser desanimadora. Embora muito já tenha sido comentado acerca dos textos bíblicos, sempre há algo a se declarar à medida que os estudos das línguas originais progridem. Ou seja, objetos (e neste caso, textos) nunca são totalmente descritos. Com isso não se está afirmando aqui que há sempre *algo novo* a ser dito, mas que há sempre algo a ser afirmado à luz de mais estudo, ainda que seja reafirmar observações antigas em meio ao mar de constantes hipóteses na área lingüística.

Será pressuposto neste artigo que o *Sola Scriptura* é um aspecto necessário na leitura e interpretação do texto bíblico em círculos reformados. Como comentou Augustus Nicodemus Lopes, “o ideal *ad fontes*, o retorno às fontes documentais, do *Sola Scriptura* levou-os [os reformadores] a realizar uma análise crítica do pensamento teológico da Igreja antiga e medieval.”¹⁰ Reafirma-se aqui que estudiosos possuem autoridade na medida em que concordam com a Escritura. Será pressuposto ainda que o TM, em sua versão

⁹ É interessante ler os argumentos que John D. Currid utiliza para mostrar que o conhecimento das línguas bíblicas é algo necessário e prático no ministério. Ele ressalta: 1) as línguas originais são necessárias para analisar o texto em seu contexto; 2) é preciso conhecer as línguas originais para decidir-se em meio ao mar de traduções da Bíblia; 3) da mesma forma, com relação a comentários. É preciso estar habilitado para julgar qual comentário possui a maior probabilidade de estar no caminho textual correto; 4) para aqueles que seguem a confessionalidade da Confissão de Fé de Westminster, ela declara que as Escrituras em suas línguas originais são a fonte de apelo para controvérsias (CFW 1.8); 5) o orgulho de alguns pastores em afirmar que nunca mais usaram as línguas originais deveria se converter em estudo dedicado da única fonte de estudo que lhes pode trazer aprofundamento, a Bíblia em suas línguas originais; e 6) é preciso diligência e disciplina para observar os frutos que advirão desta empreitada. Conferir estes pontos em CURRID, J. D. *Calvin and the Biblical Languages*. Rosshire: Christian Focus, 2006.

¹⁰ LOPES, A. N. *A Bíblia e seus intérpretes*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 161.

final como o temos, é uma testemunha que tem em si estrutura e significado textuais suficientes que permitem análise, documentação e interpretação, antes de buscar processos diacrônicos.¹¹

Este artigo se localiza próximo a uma linha *saussuriana*,¹² ou seja, entende a importância dos estudos diacrônicos, mas opta por uma leitura meticulosa primariamente sincrônica. Assim, procuraremos obter o melhor que a abordagem textual lingüística tem a oferecer para a compreensão de um discurso, antes de uma avaliação diacrônica.¹³

2. LINGÜÍSTICA TEXTUAL, MÉTODO E GRAMÁTICA HEBRAICA

Ao aproximar-se de um texto bíblico o intérprete deseja entender como este foi linguisticamente organizado, qual a sua função textual no discurso, e qual a sua aplicabilidade teológica. Estas questões requerem uma abordagem inicial que suspenda outros tipos de inquirição fora do texto bíblico. Isto significa que a escolha da abordagem é um assunto importante no processo, ou seja, qual metodologia será adotada?

Desde a década de 70 tem havido uma enxurrada de abordagens nos estudos lingüísticos. A lingüística textual eclodiu, naquela época, como um estudo das propriedades de discursos (escritos ou orais), e seu uso nos processos comunicativos. A lingüística textual é um conceito mais amplo, englobando a análise do discurso e a pragmática.¹⁴ O texto é, ainda, o principal objeto desse

¹¹ Os termos *sincronia* e *diacronia* estão intimamente associados ao lingüista suíço Ferdinand de Saussure. Muitos o consideram o “pai da lingüística” do século 20. Faleceu em 1913 e a sua principal obra foi publicada postumamente em 1916 (*Cours de Linguistique Générale*). Ele interessava-se primariamente por uma abordagem sincrônica, sustentando que não havia a necessidade de conhecimento do desenvolvimento histórico de uma determinada língua para analisar o seu estado textual atual. Esta conclusão estava ancorada na convicção de que a pesquisa lingüística deveria se concentrar na estrutura da linguagem. Posteriormente esta forma de abordagem foi desenvolvida e chamada de estruturalismo. A dimensão de sua obra pôde ser observada mais tarde na Escola de Praga, com o trabalho de Roman O. Jakobson (*The Fundamentals of Language*, 1956; *The Sound Shape of Language*, 1979; *Framework of Language*, 1980; em português ler *Lingüística e Comunicação*, publicado pela Cultrix, ou *Lingüística, Poética, Cinema*, publicado pela Editora Perspectiva), na Escola de Copenhagen, com o trabalho de Louis Hjelmslev (*Prolegomena to a Theory of Language*. Wisconsin: University Press, 1963), e no distribucionalismo de Leonard Bloomfield (BLOOMFIELD, L. *Language*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1933), nos Estados Unidos.

¹² O interesse e a referência a Saussure, nos estudos bíblicos, tem ocorrido mais por uma razão prática do que filosófica. E a razão prática nos estudos do hebraico bíblico é a relevância de sua proposta para o estudo de estruturas. Para uma compreensão do uso e desdobramentos da filosofia de Saussure acerca da língua, leia VANHOOZER, K. *Há um significado neste texto?* São Paulo: Editora Vida, 2001. Vanhoozer, a meu ver corretamente, ressalta que uma sincronia por si e em si mesma é uma abordagem sem sentido. Opondo-se à tendência de “morte de Deus/morte do autor,” afirma entender “textos como atos comunicativos caracterizados por intenção, ilocução e eficácia” (p. 533).

¹³ TALSTRA, E. Towards a Distributional Definition of Clauses in Classical Hebrew: A Computer-assisted Description of Clauses and Clause Types in Deut 4:3-8. *Ephemerides Theologicae Lovenienses* 63 (1987), pp. 65-67.

¹⁴ *Pragmática* nos estudos lingüísticos é a habilidade de um falante de uma língua natural de comunicar mais do que foi explicitamente declarado.

estudo. Abaixo da superfície textual, ou por detrás do texto, existem muitos outros processos como o cognitivo, o social, o ideológico e outros.

R. L. Trask oferece definições que ajudam a captar as nuances entre o que seja a análise do discurso, do diálogo e a análise lingüística textual:

Conquanto o uso seja diversificado, mais comumente aplicamos o rótulo de análise do discurso a uma abordagem que esteja fortemente baseada em conceitos gramaticais tradicionais; a análise do diálogo a uma abordagem empírica que rejeita conceitos tradicionais, buscando extrair padrões dos dados; e a análise textual lingüística ao estudo de unidades maiores da linguagem procurando definir sua função comunicativa.¹⁵

Trask ainda observa que a “lingüística textual é primariamente uma criação europeia, sendo especialmente proeminente na Alemanha e na Holanda”.¹⁶ A identificação de propriedades de cada tipo de texto constitui um dos principais objetivos de uma abordagem lingüística textual. Isso significa que se procura identificar as marcas sintáticas explícitas no texto, ao analisar unidades maiores da língua alvo, com o objetivo de entender sua intenção comunicativa.

Na área de estudos bíblicos, Christo H. J. van der Merwe destaca que “desde os anos 70, muitos estudiosos da gramática hebraica têm estado descontentes com a abordagem gramatical tradicional, baseada em sentenças”.¹⁷ Merwe oferece três razões pelas quais deve-se prosseguir além do nível da sentença: a) a influência da lingüística moderna; b) o uso de métodos exegéticos histórico-críticos que têm se baseado somente em estudos gramaticais de palavras ou sentenças; e c) os grupos de tradução da Bíblia, que estão mais interessados no sentido do que em palavras e sentenças isoladas de um discurso.

Pode-se afirmar com certa confiança que todo professor de hebraico no Brasil, que tenha ensinado nos últimos vinte anos, estará ciente de sua necessidade de conhecer melhor o sistema verbal hebraico (SVH) além do nível de sentenças. Mesmo com muitas gramáticas publicadas em português,¹⁸ é

¹⁵ TRASK, R. L. *Key Concepts in Language and Linguistics*. London: Routledge, 1999. Minha tradução.

¹⁶ *Ibid.*, p. 313.

¹⁷ VAN DER MERWE, Christo H. J., em *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Ed. por BERGEN, R. D. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994.

¹⁸ KERR, G. *Gramática elementar da língua hebraica*. São Paulo: Juerp, 1979; MENDES, P. *Noções do hebraico bíblico*. São Paulo: Vida Nova, 1981; KELLEY, P. H. *Hebraico bíblico: uma gramática introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998; LAMBDIN, Th. O. *Gramática do hebraico bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003; VITA, R. e AKIL, T. *Noções básicas de hebraico bíblico para ler e traduzir*. São Paulo: Hagnos, 2004; GUSSO, A. R. *Gramática instrumental do hebraico: passo a passo*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2005; BARTELT, A. H. *Gramática do hebraico bíblico*. Ulbra, 2006; ALVES, R. *Gramática do hebraico: clássico e moderno*. Imago, 2007; ROSS, A. P. *Gramática do hebraico bíblico para iniciantes*. São Paulo: Editora Vida, 2005; WALTKE, B. K. e O'CONNOR, M. P. *Introdução à sintaxe do hebraico bíblico*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2006; FUTATO, M. D. *Introdução ao hebraico bíblico*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, no prelo.

grande o desejo de possuir melhores ferramentas que auxiliem o intérprete na tarefa de traduzir e aplicar o texto bíblico. Com as atuais ferramentas pode-se trabalhar a filologia com um bom detalhamento, ou até mesmo comentar sentenças isoladas. Entretanto, como entender o sentido de discursos? Os séculos 19 e 20 testemunharam o nascimento de muitas gramáticas de referência para a língua hebraica: Wilhelm Gesenius, Thomas Lambdin, Bruce Waltke e Michael O'Connor para citar apenas alguns autores.¹⁹ Ainda assim, o SVH, a ordem de palavras e a identificação de quem sejam os participantes no discurso permanecem áreas de contínuo debate e desafio.

Merwe realça algumas pesquisas proeminentes também dos anos 70 que têm abordado estas questões referidas no final do parágrafo anterior. Ele identifica que:

três linhas principais de pensamento e pesquisa têm se destacado: (1) aquelas que favorecem uma total reavaliação do conhecimento gramatical existente, em termos de um novo olhar para toda a quantidade de dados do hebraico bíblico – a abordagem “forma para a função” [*form-to-function*]; (2) aquelas que lidam com problemas específicos na descrição do hebraico bíblico, a partir de uma teoria do discurso contemporânea ou a partir de uma abordagem lingüística qualquer – a abordagem funcional; e (3) aquelas que podem ser consideradas como revisões de descrições tradicionais da gramática do hebraico bíblico.²⁰

A abordagem lingüística textual se insere naquilo que Merwe chamou de opção 1, ou seja, um novo olhar para todo o banco de dados do hebraico bíblico, uma abordagem da forma para a função. Isto não significa desprezar tudo o que já foi feito até aqui, ou sequer sugerir que as gramáticas tradicionais estejam equivocadas. O emprego de tal abordagem, a lingüística textual, é um

¹⁹ KAUTZSCH, E. ed. *Gesenius' Hebrew Grammar*. Em Inglês ed. A. E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1910; LAMBDIN, T. O. *Introduction to Biblical Hebrew*. London: Charles Scribner's Sons, 1971; WALTKE, B. K. e O'CONNOR, M. P. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990. Há dezenas de artigos e estudos que colaboraram para a formação de gramáticas. Apenas para que se tenha uma idéia, cito mais alguns: EWALD, H. *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*. 8th ed. Göttingen: Verlag der dieterichsen Buchhandlung, 1870; JOÛON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome: Institut Biblique Pontifical, 1923; reimpressa com correções em 1965; van der MERWE, C. H. J. A Short Survey of Major Contributions to the Grammatical Description of Old Hebrew Since 1800 AD. *JNWSL* 13 (1987), pp. 161-90; van der MERWE, C. H. J.; NAUDÉ, J. A.; KROEZE J. H. *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999; TALSTRA, E. Text, Grammar and the Hebrew Bible. I: Elements of a Theory. *BO* 35 (1978), pp. 169-74; TALSTRA, E. Text Grammar and the Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics. *Bibliotheca Orientalis* 39 (1982), pp. 26-38; SCHNEIDER, W. *Grammatik des biblischen Hebräisch*. 2^a ed. Munich: Cladius Verlag, 1982; JOÛON, P.; MURAOKA, T. *A Grammar of Biblical Hebrew*. 2 vols. Subsidia biblica 14/I e II. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.

²⁰ Van der MERWE, C. H. J. Discourse Linguistics and Biblical Hebrew Grammar. Em BERGEN, R. D. ed. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994, p. 15. Minha tradução.

novo olhar sobre o dado bíblico, mas sempre em diálogo com o que outras propostas já alcançaram.

Os aspectos mencionados por Merwe, quais sejam, o desencanto com métodos baseados em estudo gramatical de sentenças, ou a importância maior que o sentido de um discurso possui em relação ao estudo de palavras, conclamam a uma análise mais expandida do texto bíblico. Como já se sabe, palavras ocorrem em contexto, e elas só são significativas através de um predicado verbal. Por isso é tão importante debruçar-se novamente sobre o texto para entender, dentre outras coisas, o sistema verbal do hebraico bíblico.

Embora este artigo não seja sobre o SVH, toda e qualquer hipótese sobre seu funcionamento interessa à abordagem lingüística textual. Um grande esforço tem sido empreendido para entender seu funcionamento, e como os modos de comunicação em hebraico podem ser traduzidos nos sistemas verbais de outras línguas. Leslie McFall organizou um panorama acerca desta problemática, apontando para seis diferentes abordagens relativas à questão do SVH. As conclusões de seu livro, publicado no final dos anos 80, favorecem dois pontos de vista. O primeiro, de William Turner, que evita “a tendência comum observada em todas as soluções propostas, de alinhar o SVH com sua própria língua nativa;” e o segundo, uma abordagem histórico-comparativa, a qual reivindica que mais trabalho comparativo seja feito no futuro, pois “muita ênfase tem sido dada ao aspecto histórico, e pouca ao aspecto comparativo.”²¹

2.1 Por que o SVH importa para a abordagem lingüística textual?

Até recentemente a principal dificuldade em estudos do SVH era a ausência de um banco de dados que permitisse reproduzir estatísticas que sustentassem análises além do nível da sentença. A tecnologia computacional tem sido de grande ajuda nesta área, e muitos softwares de pesquisa como Bible Works, Libronix, Pradis, Quickverse, Biblesoft e Accordance²² se valem dos bancos de dados produzidos por entidades que reúnem experiência lingüística, computacional e conhecimento da língua hebraica. Entretanto, nem todos os softwares permitem que seja realizada uma busca complexa. Ao tentar realizar tais buscas, o estudioso se depara com a realidade de que a variedade do dado lingüístico é muito ampla.

Discorrendo sobre este aspecto, Eep Talstra comenta que há sentenças extremamente complexas em Deuteronômio, ou sentenças muito densas nos Salmos ou Jó. Além da grande variedade de dados lingüísticos, o próprio interes-

²¹ McFALL, L. *The Enigma of the Hebrew Verbal System: Solutions from Ewald to the Present Day*. Sheffield: Almond Press, 1982; ROGLAND, M. *Alleged Non-past Uses of Qatal in Classical Hebrew*. Studia Semitica Neerlandica 44. Assen: Van Gorcum, 2003.

²² Respectivamente os sites dos softwares são www.bibleworks.com; www.logos.com; www.zondervan.com; www.quickverse.com; www.biblesoft.com; e www.accordancebible.com.

se dos estudiosos é diverso.²³ Alguns desejam abordar características retóricas no texto, outros, conexões semânticas e outros, ainda, desejam identificar quem são os participantes textuais, ou marcar os padrões do sistema morfológico apresentado. Produzir um software que englobe todas estas diferentes áreas lingüisticamente analisadas é uma tarefa de longo prazo, por causa dos interesses específicos que lingüistas, tradutores e exegetas possuem.

Talstra destaca, ainda, que lingüistas estão interessados em um banco de dados que lhes permita pesquisar as características da morfologia hebraica, os padrões de ordem de palavras em prosa e poesia, ou até mesmo analisar o uso de formas verbais em orações principais e subordinada. Já os tradutores, estão mais interessados, além destes aspectos, pela valência verbal²⁴ ou pelos padrões de nominalização e renominalização²⁵ em textos de prosa. Exegetas compartilham o interesse de ambos os profissionais anteriores e acrescentam a observação de freqüência de palavras em perícopes ou livros inteiros, e também questões acerca de participantes presentes no texto e questões do tipo de idioma que caracteriza grupos ou períodos.²⁶

Muitas das questões com as quais o estudioso bíblico se depara são caracterizadas por grandes abstrações, o que mostra a não-linearidade da língua. Por exemplo, como encontrar orações nas quais “SENHOR Deus” é o sujeito? Como listar somente os casos de discurso direto iniciados pela partícula hnh? Como um software indicaria quem são os participantes do texto? Como apresentar graficamente as seções de narrativa com os discursos embutidos existentes? Os softwares atuais ainda são orientados por busca de palavras, apresentando muita dificuldade em realizar pesquisa de níveis lingüísticos mais complexos. Há um projeto que pretende trabalhar com buscas avançadas para o hebraico, o aramaico e o grego, chamado Stuttgart Electronic Study Bible (SESB).²⁷ Ele talvez não corresponda a todas as expectativas do estu-

²³ TALSTRA, Eep. *Text Segmentation and Linguistic Levels*. Preparing data for SESB. Em SESB Handbook, 2005, p. 1.

²⁴ Veja BORBA, F. S. Coord. *Dicionário gramatical de verbos do português contemporâneo do Brasil*. São Paulo: UNESP, 1990, p. xxi. Borba define *valência verbal* como o “conjunto de relações estabelecidas entre o verbo e seus argumentos ou constituintes indispensáveis”. Valência verbal é um debate acerca da transitividade de um verbo.

²⁵ No campo da lingüística *nominalização* se refere ao uso do verbo como um adjetivo ou como um substantivo, a fim de que a palavra possa agir como termo principal em uma frase nominal.

²⁶ TALSTRA, *Text Segmentation and Linguistic Levels*, p. 2.

²⁷ SESB é um módulo de trabalho que opera na plataforma do Libronix (no Brasil é vendido como “Biblioteca Digital da Bíblia” pela Sociedade Bíblica do Brasil). O SESB é editado por diversos estudiosos do Antigo Testamento que têm trabalhado a partir do banco de dados do WIVU (Werkgroep Informatica, do Departamento de Estudos Bíblicos e Ciência da Computação da Faculdade de Teologia da Universidade Livre de Amsterdã). Os editores Dr. Christof Hardmeier, da Universidade de Greifswald, Alemanha, Dr. Eep Talstra, da Universidade Livre de Amsterdã, Holanda, e o Dr. Alan Groves (falecido em fevereiro de 2007), do Westminster Theological Seminary, da Filadélfia, EUA, vem trabalhando há mais de sete anos neste projeto.

dioso, mas é um grande avanço no trabalho de pesquisa na lingüística textual, especialmente no que se refere ao SVH.

A abordagem lingüística textual presente neste mais recente software de pesquisa (SESB) trabalha a partir de três patamares: textual sintático, textual semântico e textual pragmático. Muito embora o processo comunicativo seja mais bem percebido no último nível, o pragmático, é necessário passar pelos degraus sintático e semântico, nos quais se encontram interessantes teorizações acerca do SVH.

2.2 A filosofia do tempo e os estudos textuais lingüísticos

A utilização de softwares pode auxiliar em muito a abordagem lingüística textual – uma abordagem que parte da análise da forma para depois, então, entender a função. O processo rápido de pesquisa e apresentação de resultados ocorre, através de softwares, em um tempo bem reduzido. Por falar em tempo, este modo de estudo, da forma para a função, possui uma dívida para com outro filósofo, chamado Harald Weinrich,²⁸ e sua teoria acerca do tempo. O principal aspecto de sua obra *Tempus*,²⁹ que intrigou e fomentou novos estudos na área do hebraico bíblico, foi seu questionamento acerca do processo textual comunicativo, inquirindo se as formas verbais de uma língua estrangeira são organizadas com base nos elementos *tempo* e *aspecto*.³⁰ Ele sugere que as formas verbais de uma língua estrangeira devem ser organizadas em seus próprios termos. Ao estudar outros sistemas verbais deve-se estar atento às situações comunicativas, pois estas são específicas para cada cultura, e serão elas que fornecerão as marcas sintáticas para se compreender o discurso.

²⁸ Harald Weinrich é um erudito clássico, filósofo e filólogo das línguas românicas.

²⁹ WEINRICH, H. *Tempus: besprochene und erzählte Welt*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964, pp. 29-30.

³⁰ A interpretação do sistema verbal hebraico é uma aporia de longa data. O foco da controvérsia está nas respostas à questão: as formas do hebraico bíblico expressam primariamente tempo ou aspecto? Por muito tempo, desde a Idade Média, a resposta foi “tempo,” ou seja, os verbos finitos do hebraico bíblico denotam a localização temporal dos eventos, relacionados ao tempo do discurso. Outra resposta, mais recente, afirma que os verbos finitos do hebraico bíblico expressam aspecto, ou seja, eles expressam o tipo de ação (simples, intensiva, causativa). Para ter uma perspectiva atualizada sobre a questão leia COOK, J. A. *The Finite Verbal Forms in Biblical Hebrew do Express Aspect?* *JANES* 30 (2006), pp. 21-35. Leia, ainda, uma avaliação crítica sobre o estudo de formas verbais hebraicas muito interessante de Naama Zahavi-Ely publicada no site do *Society of Biblical Literature* (SBL), no endereço <http://sbl-site.org/publications/article.aspx?articleId=771>, capturado em 12/05/2008. Nesta avaliação, Naama observa que não há correlação entre Qatal e Yiqtol na Bíblia e qualquer noção temporal de outras línguas. Além disso, Naama destaca, há exemplos na Escritura do uso alternado “perfeito/imperfeito” para o Qal e o Yiqtol. Naama sugere, para estudos posteriores, que talvez no hebraico bíblico tempo e aspecto não estejam codificados por verbos. Como será percebido, o debate acerca de como entender o SVH é atual e deve ser parte integrante dos estudos lingüísticos textuais.

Há muitos modos de se estudar as situações comunicativas. Esta forma de estudo, chamada no início dos anos 70 de *Textlinguistik* (pela escola européia) ou Análise do Discurso (pela escola americana), possui o alvo principal de estudar estruturas textuais. Ao fazer isso, procura entendê-las nos diferentes tipos de discurso.

Um estudo bastante desafiador, que desenvolve esta proposta filosófica de compreender o *tempo* no hebraico bíblico, foi realizado por Alviero Niccacci. Ele analisa os processos de comunicação de acordo com (a) a atitude do texto (narrativo ou de comentário, ou narrativo e discursivo), (b) a ênfase (*foreground* ou *background*), (c) e a perspectiva lingüística (informação recuperada, antecipada, ou que ocorre simultaneamente no texto).³¹ A gramática de Wolfgang Schneider, também inspirada pela proposta de Weinrich, surgiu como uma adaptação da análise deste sobre tempos verbais para o hebraico bíblico.³²

3. O QUE FAZER PRIMEIRO, ENTÃO?

A idéia de apresentar uma abordagem de estudo como a lingüístico-textual não tem em vista tentar provar porque ela deve ser feita; antes, o aspecto fundamental pretendido é debater como os métodos podem ser utilizados de forma complementar.

Assim, o questionamento do que fazer primeiro desperta uma questão metodológica importante. Vamos comparar dois estudiosos na área de Antigo Testamento que adotam posturas distintas para a pergunta acima. Eep Talstra, que tem trabalhado a partir de uma abordagem distribucional quando o assunto é gramática hebraica, sustenta que se deve fazer *primariamente* uma abordagem textual lingüística a fim de que se compreenda o texto bíblico.³³ John Barton, que tem rejeitado qualquer idéia de *primeiro* façamos isto e *depois* aquilo, afirma que

a menos que possamos ler o texto como algo – a menos que lhe possamos conferir algum gênero, ainda que não totalmente definido – não podemos, de fato, ler um texto; podemos apenas construir sentenças, como uma tradução em um exame de língua estrangeira.³⁴

³¹ NICCACCI, A. *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*. London: Sheffield, 1990; TALSTRA, E. Text grammar and biblical Hebrew: the viewpoint of Wolfgang Schneider. *Journal of Translation and Textlinguistics* 5 (1992), pp. 269-297. Para uma excelente crítica sobre o trabalho de Niccacci, ler DAWSON, D. A. *Text-Linguistics and Biblical Hebrew*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1994.

³² SCHNEIDER, W. *Grammatik des biblischen Hebräisch*. Munich: Claudius, 1974.

³³ TALSTRA, E. Deut. 9 and 10: Synchronic and Diachronic. Em MOOR, J. C. ed. *Synchronic or Diachronic: A Debate on Method in Old Testament Exegesis*. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, p.15.

³⁴ BARTON, J. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997, p. 24.

A divergência entre os autores acima citados aponta para o fato de que ler um texto é uma atividade mais complexa do que qualquer método possa dar conta. Ler não é simplesmente uma atividade em progressão linear. Há recuperação de informação anteriormente dita ou conhecida, conhecimento antecipado acerca de palavras específicas, eventos e instituições, e metáforas que não precisaram de explicação à época em que foram proferidas. É preciso, portanto, que haja uma abordagem que procure fazer jus ao grande número de variáveis envolvidas no processo da leitura.

Neste sentido, uma abordagem inicialmente sincrônica e que busque alistar aspectos gramaticais relevantes parece ser a melhor forma de entender a superfície de um texto e, posteriormente, seu gênero. Em geral, os falantes naturais de uma língua conhecem os gêneros com os quais estão lidando, o que reforçaria a postura de Barton. Entretanto, como não há falantes do hebraico bíblico e o *corpus* da língua é reduzido, nem sempre se pode ter certeza inicial sobre o gênero do qual determinado texto faz parte. Por isso uma metodologia textual lingüística irá

protelar informações extralingüísticas, tais como: de que padrões históricos ou sociológicos o autor do texto lançou mão? De que gêneros ou padrões retóricos? Qual terá sido a teologia que originou a composição de um determinado texto?³⁵

Antes, suas principais questões serão: “que marcas lingüísticas podem ser encontradas no mundo do texto com a ajuda de categorias sintáticas, relações gramaticais e dados léxicos?”³⁶

Assim, o registro de aspectos sintáticos, um fator determinante na compreensão mais precisa de textos, deverá ser a primeira etapa do processo. Somente após este registro é que deverá existir a tentativa de interpretar o texto. Parece então bastante adequada a proposta de Eep Talstra de que se faça um inventário (como outras testemunhas, tais como a Septuaginta ou a Peshita, entenderam o mesmo texto bíblico), a análise e, finalmente, a interpretação do texto.³⁷

Embora a abordagem lingüística textual possa ser uma nomenclatura pouco comum em estudos bíblicos no Brasil, ela vem sendo utilizada por pelo menos três décadas na Europa e nos Estados Unidos. Por que dizer isso? Porque parece, às vezes, que a abordagem lingüística textual é desnecessária, ou que ela diz o que todo mundo já sabe, ou seja, quais são os verbos, os sujeitos, os participantes do texto, etc. Entretanto, basta consultar comentários bíblicos e artigos em revistas especializadas para se atestar o fato de que a maioria

³⁵ TALSTRA, Deut. 9 and 10: Synchronic and Diachronic, p.13.

³⁶ Ibid., p. 14.

³⁷ TALSTRA, E. *Oude en nieuwe lezers: een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*. Kampen, The Netherlands: Kok, 2002.

esmagadora deles ainda apela a fontes externas ao texto bíblico para explicar sua estrutura interna.³⁸ Em contrapartida, a abordagem lingüística textual é uma ferramenta que nos habilita a explorar mais e melhor o TM como guia textual do intérprete. Afinal, como um intérprete avaliaria abordagens diacrônicas em discordância, ao lidar com um texto sem falantes nativos? A única forma possível seria uma análise das marcas sintáticas, procurando entender como elas auxiliam o leitor no processo de leitura. Apenas após este procedimento sincrônico é que alguém estaria habilitado a avaliar as propostas diacrônicas com maiores chances de refletirem a intencionalidade textual.

4. UM ANTECEDENTE DA LINGÜÍSTICA TEXTUAL

Este antecedente, a análise literária, também tem como pano de fundo os estudos lingüísticos saussurianos quanto à primazia sincrônica. Entretanto, a profusão de estudos literários passou a ser perceptível somente a partir dos anos 50. Há muitas escolas de teoria literária, e cada uma delas compreende “texto” e “intencionalidade”, por exemplo, de formas distintas. É muito complexo estabelecer rótulos para cada escola de pensamento, mas se pode falar de escolas em um sentido mais amplo como a nova crítica, os formalistas russos, o estruturalismo, o feminismo, a desconstrução, a crítica *reader-response* e outras.³⁹

A principal distinção entre *análise literária* e *lingüística textual* é o esforço que esta última empreende para independe de teorias literárias. Apesar disso, como ferramentas nascidas a partir de uma mesma filosofia da linguagem, ambas descendem da nova crítica quando se fala de estudos bíblicos. Isto implica diretamente no deslocamento da importância do autor na interpretação de textos. O foco passou a ser o texto em si, sendo a intenção autoral algo pouco ou nada significativo.

A importância da diferenciação da lingüística textual em relação à análise literária está no fato de aquela ir além de uma leitura meticulosa. Ela se apóia na descrição e análise de elementos gramático-sintáticos que podem ser observados por outras escolas de pensamento. Por isso o aspecto sintático-gramatical parece ser um bom começo para uma análise textual. Mesmo que um texto tenha seu potencial equívoco, ele é unívoco o bastante para transmitir sua mensagem.

³⁸ WILLIAMSON, H. G. M. Synchronic and Diachronic in Isaian Perspective. Em MOOR, J. C. ed. *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis*. Leiden: Brill, 1995, pp. 211-226. Neste artigo Williamson deixa bem claro que a “moda acadêmica” que mais tem apresentado resultados é a diacronia, e que uma abordagem sincrônica purista deve ser deixada de lado (p. 214).

³⁹ Para situar-se em termos de teorias literárias, ler COMPAGNON, A. *O demônio da teoria: literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999; EAGLETON, T. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, s/d; LIMA, L. C., org. *Teoria da literatura em suas fontes*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 2 v; WIMSATT, W. K. e BROOKS, C. *Crítica literária: breve história*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

Para ilustrar, tome-se a crítica da forma. Hermann Gunkel desenvolveu uma lista reconhecida nos meios acadêmicos de formas literárias do hebraico bíblico no estudo de Salmos.⁴⁰ Por esta razão fala-se de textos de lamento individual, lamento coletivo, ação de graças, entronização, etc. Um problema desta abordagem é que uma vez que estas formas foram identificadas (teorizadas), em geral elas são “impostas” sobre outros discursos bíblicos que apresentem elementos daquela teoria, ainda que não todos. Vale a pena lembrar que o texto bíblico, com suas formas e gêneros, é anterior às classificações que lhes foram designadas.

Para ilustrar este aspecto impositivo, tome-se o lamento individual em forma salmódica. O lamento individual expressa a confiança de que o SENHOR ouvirá e agirá apropriadamente. O sofrimento é descrito de forma vigorosa e com linguagem marcante. A intranqüilidade da alma, a doença e a hostilidade por parte do inimigo são elementos sempre presentes. Em termos de estrutura, primeiro ocorre a descrição do sofrimento, acompanhada por uma profunda convicção de que o SENHOR ouve e sabe, e que virá em auxílio do sofredor. Em seguida, a experiência de sofrimento conduz a uma confissão de pecado e à busca do perdão divino. Neste tipo de salmo o temor da morte é expresso de modo muito claro e perceptível (ver Sl 28.1; 69.1,2; 14,15). Geralmente, no Saltério, a esperança expressa é de que Deus agirá e restaurará o sofredor à saúde e renovará sua vida (ver Sl 49.15; 73.24).

Entretanto, o que dizer de textos como Isaías 38.10-20? Este escrito de Ezequias é considerado um salmo de ação de graças; ou ele seria um lamento individual? Este questionamento quer apenas reforçar que uma teoria, ainda que excelente, em virtude de estarmos lidando com uma língua sem falantes nativos e com um banco de dados reduzido, sempre deve ser vista e estudada com cautela. E este aspecto, o da imposição de uma teoria literária, é o que mais diferencia abordagens sincrônicas – no caso, uma leitura literária e uma leitura lingüística textual. A partir da lingüística textual faz-se um percurso mais longo para se observar se é possível afirmar algo ou dar suporte a determinada leitura retórica.

É interessante notar que este tipo de estudo inicialmente sincrônico, que busca marcas lingüístico-textuais, trouxe em seu bojo um subproduto homilético. No âmbito reformado estuda-se um texto com vistas à exposição, à edificação da igreja. Acerca deste aspecto homilético temos uma importante observação de Carl J. Bosma:

⁴⁰ GUNKEL, H. e BEGRICH J. *Einleitung in die Psalmen*. Die Gattungen der religiösen Lyric Israels. Göttingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1933. Leia a excelente avaliação da pressuposição de Gunkel no trabalho de BOSMA, C. J. Discernindo as vozes nos Salmos. *Fides Reformata* IX:2 (2004), p. 75-118.

Acreditamos que o reconhecimento das alternâncias de voz e destinatários abre novas perspectivas de interpretação e aplicação às áreas teológica, pastoral, litúrgica e homilética. Teologicamente, por exemplo, o reconhecimento desse fenômeno importante permite-nos explorar a intensa tensão dialógica entre fé e experiência nos salmos de lamentação. Homileticamente, isso significa que, em vez de tentar reconstruir a ocasião histórica para a composição de um salmo – para o que os salmos em geral contêm evidência escassa –, *os pregadores deveriam fazer uma análise sintática e temática do salmo*, como o Salmo 2 ou o Salmo 12, para pregar sua tensão dramática passional e persuasivamente.⁴¹

A identificação de marcas lingüístico-textuais, a análise sintática observada por Bosma, ressalta este aspecto essencial que não se prende aos especialistas do Antigo ou do Novo Testamento, mas que é uma ação investigativa que fornece sólido suporte às áreas da homilética, pastoral e litúrgica.

Outro subproduto de uma leitura mais atenta, que pode ser visto mesmo na análise literária, é a apologética. Embora o objetivo primário da análise literária não fosse combater a crítica das fontes, por exemplo, o resultado da análise literária terminou por trazer este aspecto à tona.

4.1 A sincronia e um subproduto apologético

O texto bíblico foi visto por séculos como o resultado da atividade de escribas por gerações. Por causa deste processo muitos eruditos sustentam que houve a introdução de diversos erros no texto. Assim, se algo não parecia estar no lugar certo, a reação imediata era simplesmente emendar o texto a fim de que este se tornasse legível aos olhos de determinado erudito. Se a Septuaginta pudesse apoiar a emenda proposta, tanto melhor. Entretanto, mesmo sem o apoio de outras testemunhas, muitos eruditos sentem-se livres para manipular o texto bíblico para que se torne o que entendem ser o mais correto.

O texto bíblico, após a morte de seus autores humanos, costumeiramente tem sido alvo de estudos críticos.⁴² Neste artigo considera-se o período histó-

⁴¹ BOSMA, Discernindo as vozes nos Salmos, p. 117. *Itálicos meus*.

⁴² Abordagens religiosas conservadoras e abordagens científicas da Bíblia lançam mão do mesmo termo: crítica. Entretanto, a crítica textual conservadora (também chamada de baixa crítica) e a crítica histórica (conhecida por alta crítica) possuem alvos distintos. A crítica textual conservadora compara diferentes documentos, ou testemunhas, de um texto original. As diferenças observadas são chamadas de variantes textuais ou variantes de leitura. Nem sempre é claro qual das variantes representa a obra original de um autor. O processo de crítica textual procura explicar como cada variante pode ter adentrado ao texto (duplicação ou omissão, harmonização ou ideologia) à medida que este foi sendo copiado e transmitido a outras gerações. O trabalho da crítica textual, portanto, é escolher dentre as variantes, eliminando aquelas que lhes pareçam ‘menos originais’. O resultado é o estabelecimento de um texto crítico, ou de uma edição crítica, que pretende ser uma versão mais próxima dos autógrafos originais. A crítica histórica também analisa as testemunhas ao texto bíblico, mas considera a Bíblia como um texto criado por seres humanos em uma dada época histórica, texto este que surgiu por motivos diversos. Esta forma de entender o texto bíblico contrasta com o tratamento dado pela crítica textual conservadora, que considera a Bíblia como a inerrante Palavra de Deus. O que difere ambas as escolas está menos na área da metodologia e mais no campo dos pressupostos, sendo estes, o da inerrância e o da sobrenaturalidade da Bíblia, aspectos centrais que as distinguem.

rico-crítico como se estendendo entre os séculos 18 e 20, período no qual esta atividade foi mais intensa. Por quase três séculos houve um certo consenso de que as fontes datavam de um período muito posterior aos eventos descritos por elas. Segundo se entendia, o texto bíblico estava sempre eivado de erros. A despeito disso, ainda parecia que a Bíblia possuía confiabilidade histórica. Ainda que algumas contradições pudessem ser apontadas por estudiosos, elas se deviam a variações das tradições recebidas (diacronia). Mesmo os críticos mais severos poderiam atestar que problemas menores não afetavam a figura maior. Desta forma, a seqüência histórica, conforme a proposta bíblica, ainda podia ser compreendida.

Segue abaixo um exemplo desta aceitação da figura maior em meio às dificuldades. Tome-se o texto de Gênesis 37:28:

E, passando os mercadores midianitas, os irmãos de José o alçaram, e o tiraram da cisterna, e o venderam por vinte siclos de prata aos ismaelitas; estes levaram José ao Egito.

De acordo com a abordagem da crítica das fontes, a primeira metade do verso 28 (em negrito) é uma fonte Eloísta (E), enquanto que a outra metade é uma fonte Javista (J). Um redator teria unido E e J e a composição final teria sido a supracitada. A intenção do redator, ao combinar E e J neste verso, seria tentar fazer parecer que os midianitas venderam José aos ismaelitas. Após séculos de luta sem muito resultado, aceitou-se que o importante é que ambas as fontes, E e J, sabem da existência de José no Egito, o que demonstra a precisão histórica do relato bíblico.⁴³

É interessante mencionar uma mudança de nomenclatura aqui. A terminologia “crítica literária” vem sendo utilizado contemporaneamente, mas com um significado bem diferente de seu uso no passado. Crítica literária referia-se à busca das fontes da *Torá*, a conhecida teoria JEDP (fontes javista, eloísta, deuteronomista e sacerdotal), que também foi aplicada a outros livros da Escritura. Assim, por exemplo, eruditos supuseram que os livros dos profetas foram sendo criados gradualmente. O objetivo da pesquisa bíblica para os críticos literários de então era descobrir qual seria o material de Isaías ou outro profeta, procurando distinguir o que não seria de Isaías, mas que havia sido inserido no texto por outras tradições. A crítica literária, atualmente, é apenas o debate, a avaliação e a interpretação de literatura. A crítica literária

⁴³ É interessante ler BUTH, R. *Methodological Collision between Source Criticism and Discourse Analysis*, em BERGEN, R. D. ed. *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. Neste texto Buth demonstra que uma melhor compreensão da sintaxe hebraica e das técnicas de narrativa são um corretivo para passagens que já foram consideradas corrompidas ou de estilo *inaceitável*. Ler ainda, na mesma obra de Bergen, *Is Gen. 27:46 P or J? And How the Answer Affects Translation*, pp. 283-299.

contemporânea geralmente orienta-se por alguma teoria literária, a qual define os métodos e objetivos da análise literária.

Os aspectos da crítica das fontes mencionados acima foram citados apenas para destacar que todo o esforço dos eruditos foi diacrônico em sua extensão. Ou seja, a pesquisa que empreendiam se concentrava no desenvolvimento dos textos ao longo do tempo.

Com o surgimento dos estudos sincrônicos houve uma mudança paradigmática. Em lugar de se preocuparem com fontes distintas e de como, quando e onde tais textos foram escritos e transmitidos, voltaram-se para o texto em si. Ou seja, muitos estudiosos estavam interessados em entender os textos como estavam, não importando o processo de como chegaram até seu formato final. Uma crise havia se instalado nos estudos diacrônicos, permitindo o florescimento da sincronia. Havia na abordagem da crítica literária uma dependência excessiva de hipóteses externas ao texto bíblico. Qual o sucesso até os dias de hoje, em provar uma fonte Javista? Ainda não se provou efetivamente esta hipótese e ainda hoje há pouco acordo sobre a delimitação de suas perícopes.

4.2 Resultados e limites da análise literária

Embora grande parte dos estudos de análise literária tenha ocorrido no final do século 20, somente agora sua importância vem à superfície. Nomes como Robert Alter⁴⁴ e Adele Berlin nos Estados Unidos, Meir Sternberg em Israel e Jan Fokkelman na Holanda tornaram-se referências em estudos bíblicos literários.

Este novo modo de abordar o texto bíblico, a análise literária, diferenciase da crítica literária antiga por não estar interessado em situar o período histórico do registro bíblico. O centro das atenções passou a estar em como aquela história funciona como literatura. Para entender o impacto dos estudos literários, tome-se como exemplo o texto de Gênesis 34. Sternberg e Berlin⁴⁵ já trabalharam neste texto a partir de uma perspectiva literária. Para ambos a história é um todo literário. Não se encontra nesses autores uma preocupação com o debate acerca de JEDP e nem mesmo a crítica textual avaliando outras testemunhas alternativas ao texto massorético.

A ênfase proposta por ambos para a interpretação de Gênesis 34 é que houvesse uma leitura meticulosa (*close reading*), principalmente quanto à negociação envolvida entre os personagens Hamor, Siquém e os filhos de

⁴⁴ Quem desejar ouvir uma palestra de Robert Alter sobre análise literária da Bíblia pode acessar <http://www.youtube.com/watch?v=ZSQqde4y-Vc>, link capturado em 13/05/2008. A palestra é em inglês e possui duração de cerca de 1 hora e meia.

⁴⁵ STERNBERG, M. *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985, pp. 445-475; e BERLIN, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield: Almond Press, 1983, pp. 76-78.

Jacó. Na narrativa bíblica, Hamor e Siquém se apresentaram aos israelitas de modo polido e em termos totalmente positivos. Eles omitiram ao seu próprio povo, porém, o fato de terem oferecido aos israelitas o direito de adquirir propriedades na cidade (cf. verso 10). Há ainda outro aspecto importante, que é a inversão dos verbos *laqah* e *natan* (“tomar” e “dar”). O acordo entre as partes (Hamor, Siquém e os irmãos de Diná) era de que os israelitas seriam os que dariam e tomariam. Eles ativamente dariam suas filhas e tomariam as mulheres que desejassem. Entretanto, na apresentação aos líderes no portão da cidade, Siquém e Hamor reverteram a situação, transformando o seu povo naqueles que ativamente tomariam e dariam filhas. Somente após estas explicações iniciais é que Siquém e Hamor comentam que eles precisariam se circuncidar (verso 22).

Aspectos como estes, somente identificados por uma leitura meticulosa (*close reading*), passaram em brancas nuvens pela maioria dos estudiosos mais afeitos a uma abordagem diacrônica. Ainda há mais trabalho a ser feito a fim de se concluir o que tais peculiaridades apontam, ou de que forma contribuem para o discurso inteiro.

Apenas para um treino de observação, deve-se lembrar que o narrador descortinou o engano (*b^emirmah*) tramado pelos filhos de Jacó, mas deixou aos ouvintes (leitores) o privilégio de perceberem que Siquém e Hamor também estavam enganando seu povo, conforme foi apresentado acima, através de uma análise literária mais detalhada.

Esta forma de análise literária tem sido uma tendência nos estudos bíblicos. Uma geração anterior de estudiosos apresentava emendas ao texto ao menor sinal de descompasso do que entendiam ser uma leitura correta do TM. As novas abordagens literárias procuram sensibilizar o leitor para os efeitos retóricos nos discursos. Desta forma, propostas de emenda não têm sido mais o primeiro recurso buscado, mas outras explicações têm sido pesquisadas.

A erudição bíblica anterior ao século 20 teve sua atenção voltada para o que estava por detrás do texto – suas fontes, seus autores, e seus eventos e instituições. O interesse primário da análise literária foi um retorno à apreciação artística da Bíblia. Assim, ela procura observar meticulosamente como os sons se organizam no texto, onde ocorrem as repetições e o que elas sinalizam, como os diálogos estão construídos, que alusões explícitas são feitas nas histórias e que tipo de ambigüidade foi pretendida pelo discurso analisado.

Entretanto, este interesse na Bíblia “como literatura” não é algo novo. Suas raízes já podem ser percebidas no século 18.⁴⁶ É interessante observar que os estudos literários do século 20 trouxeram dois aspectos relevantes para

⁴⁶ Ver PRICKETT, Stephen. *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 e SHEEHAN, J. *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. Princeton, N.J.: Princeton University, 2005.

os estudos bíblicos: 1) a análise literária, mesmo com seu distanciamento ou interesse em uma história real, trouxe à superfície a atenção que não estava sendo dada ao texto bíblico. Estava sendo dada importância muito maior à história da interpretação e a aspectos teológicos, sem que se fosse ao texto hebraico ou grego para explicitar a procedência das conclusões. A análise literária reavivou termos como coerência e unidade bíblica textual, em uma época na qual muitos estudiosos falavam de incoerência e tensão textual; 2) a análise literária mostrou-se, como a crítica da forma, uma armadilha com respeito ao anacronismo. Como James Kugel observou, as leituras literárias da Bíblia projetam para o texto categorias (poesia, comédia e outras) e propriedades estéticas (ironia, ambigüidade) de sua própria época, propriedades estas estranhas à cultura da Bíblia.⁴⁷

Os estudos bíblicos do final do século 20 e início do século 21 estão mais interessados na história da recepção textual, argumentando em geral a impossibilidade de objetividade na interpretação bíblica. Este artigo não tem espaço para incluir um debate apologético, mas isto não significa a proposta de um ecletismo metodológico, ou seja, não se está propondo validade universal a toda e qualquer abordagem, ou a falta de objetividade intrínseca a qualquer escrito. Antes, afirma-se que o próprio uso da linguagem testifica a existência de uma objetividade tangível. Assim, através de uma análise da estrutura da linguagem, procura-se evitar as imposições literárias, e ao mesmo tempo analisar as estruturas de superfície que permitam conclusões mais embasadas nos discursos bíblicos.

5. A LINGÜÍSTICA TEXTUAL: UMA SINCRONIA MAIS EMBASADA

Uma leitura meticulosa dentro dos estudos de lingüística textual vai além das mudanças da ordem das palavras encontradas nos discursos, ou de seus efeitos retóricos. Ainda que os estudiosos no campo da teoria literária façam um excelente trabalho, o leitor da Bíblia se questiona: Se existe de fato a perspicuidade na Escritura, o que fazer quando se depara com uma intuição literária tão acurada de autores como Alter e outros, ao descortinarem propostas retóricas no texto bíblico? A tentativa de resposta proposta neste artigo é que precisamos de uma abordagem que nos equipe para avaliar o que outros disseram a partir do próprio texto bíblico. Precisa-se de compreensão textual das marcas sintáticas deixadas, a fim de que tenhamos base mais segura para afirmar determinado aspecto retórico ou pragmático. É preciso estar atento às marcas gramaticais do texto a fim de perceber as possíveis nuances.

Apenas um exemplo para mostrar que a abordagem lingüística textual não é uma oferta do tipo “ou é esta ou aquela.” Apesar de estar convencido de que é preciso primeiro fazer uma leitura sintática, depois uma leitura semântica e

⁴⁷ KUGEL, James. On the Bible and Literary Criticism, *Prooftexts* 1:3 (1981), pp. 217–36.

então uma leitura pragmática, pode-se perceber algumas vezes a simultaneidade no processo de leitura do texto bíblico – especialmente porque o ato de ler não é um processo linear. Considere-se o texto de 1 Samuel 17.38. Nele se lê como Saul vestiu Davi com sua armadura: “Saul vestiu a Davi da sua armadura, e lhe pôs sobre a cabeça um capacete de bronze, e o vestiu de uma couraça.”

Um estudo detalhado precisa saber o que caracteriza uma narrativa em hebraico. Precisa saber ainda como o hebraico bíblico marcou, através de seu sistema verbal, esta característica textual chamada narrativa. Deve-se observar que existe uma seqüência conhecida de *wayiqtol*s em texto narrativo. Com este ponto de partida pode-se perceber que há uma forma *weqatal* no texto de 1 Samuel 17.38 onde seria esperado naturalmente um *wayiqtol*!⁴⁸ O significado provável disto é que o texto possui marcas gramaticais com efeitos retóricos. Assim como um *weqatal* naquela posição parece inadequado gramaticalmente no fluir da história, também Saul se mostra inadequado ao colocar o capacete em Davi como a segunda peça e não como a última. Saul não era capaz sequer de aparelhar um soldado para a guerra.

Este, entretanto, é um palpite interpretativo com boas chances de poder explicar o *weqatal* em tal posição. O usual seria que um soldado ou guerreiro colocasse primeiro a vestimenta, depois o peitoral, e finalmente o capacete. O usual seria ter ocorrido um *wayiqtol* naquela posição. Esta observação somente é possível porque há uma relação importante entre seqüências de cláusulas e a organização temporal da narrativa bíblica. Estas seqüências envolvem, portanto, uma observação da ordem dos constituintes textuais (sejam palavras ou formas verbais).⁴⁹

⁴⁸ O registro de aspectos sintáticos é a primeira etapa da análise lingüístico-textual. Ela é operacionalizada através de uma hierarquia de passos que têm como alvo entender o processo comunicativo. Três características principais ajudam o leitor a tomar decisões no processo de associar cláusulas. De cima para baixo em ordem de importância elencam-se as características gramaticais, sintático-textuais e léxicas. Esta nomenclatura de *wayiqtol* e *weqatal* tem a ver com a característica gramatical, na qual se observa qual é a classe gramatical da cláusula (nominal, verbal ou adjetiva) e qual é o tipo de cláusula, incluindo a ordem de seus elementos. Assim, tem-se que narrativas possuem em geral a conjunção *waw* + a vogal ‘a’ + um verbo no imperfeito (*wayiqtol*). Por conseguinte, *weqatal* é uma forma verbal no perfeito precedida pela conjunção *waw* e a semi-vogal ‘e.’ Existem seqüências narrativas de *yiqtol* e *weqatal*, como pode ser visto no cap. 24 de Lambdin; entretanto, a seqüência narrativa aqui é de *wayiqtol*s.

⁴⁹ A seqüência de cláusulas deve chamar a atenção do estudioso para que esteja atento à ordem seus constituintes. Este aspecto, a análise do tipo de cláusula, é um importante parâmetro para a análise de qualquer idioma. Ver GREENBERG, J. H. ed. *Universals of Language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1966 e COMRIE, B. *Language Universals and Linguistic Typology*. Chicago: University of Chicago, 1989. Ainda que existam variações na organização dos constituintes em uma cláusula, esta variação é perceptível em meio à regularidade lingüística que a caracteriza. Ler ainda BOSMA, C. J. *Creation in Jeopardy*. *Calvin Theological Journal* 34:1 (1999), pp. 64-116, a fim de se perceber o uso da abordagem lingüística textual na avaliação de interpretações em desacordo no texto de Oséias 4:1-3. A questão básica a ser resolvida é se esta perícope assinala um anúncio profético de julgamento contra uma nação, um tribunal profético, ou apenas a descrição de circunstâncias.

CONCLUSÃO

Os objetivos deste artigo foram descrever o que é uma abordagem lingüística textual, ressaltar alguns de seus conceitos principais e através de um breve panorama apontar como esta abordagem vem sendo cada vez mais utilizada nos estudos bíblicos, particularmente no Antigo Testamento.

Este breve artigo pretende sugerir alguns aspectos para os quais os estudiosos bíblicos poderiam voltar sua atenção. Primeiro, a abordagem lingüística textual alinha-se com os estudos acerca da linguagem, que têm permeado tanto a filosofia quanto a teologia. Isto confere a ela um campo de debate por um longo período de tempo. Em segundo lugar, dentro da erudição bíblica há um vasto espaço para uma abordagem que dê mais atenção à sincronia como suporte para as conclusões diacrônicas. Este procedimento não é sequer contracultural, ou contra o atual formato da academia; antes, é uma proposta para se olhar os dados novamente por um outro ângulo, sempre em diálogo com o que já foi sedimentado até o presente momento através dos aprofundados estudos diacrônicos. Finalmente, uma leitura mais detida (*close reading*) do hebraico bíblico nos níveis gramatical, sintático e léxico parece ser um bom caminho até que aspectos históricos e teológicos entrem no processo de interpretação de um texto.

ABSTRACT

Text linguists concentrate on the analysis of various paradigms in a discourse so that they can grasp how sentences get connected. It is necessary a list of linguistic devices that grant textual cohesion. Such devices include articles, lexical repetitions, personal pronouns, types of clauses – nominal or verbal, etc. These elements are the ones that will establish a logical association in the discourse. This article describes textual linguistics, highlights some of its main concepts, and offers a cursory survey showing how this approach has become progressively recognized in biblical studies, particularly in the Old Testament area.

KEYWORDS

Textual linguistics; Hebrew verbal system; Communicative process; Synchrony; Diachrony; Tagmemics.

O PERFECCIONISMO COMO UM OBSTÁCULO À SANTIDADE CRISTÃ

*Valdeci da Silva Santos**

RESUMO

O presente artigo procura investigar o perfeccionismo e seus postulados como empecilhos à busca da verdadeira santidade. A fim de oferecer uma perspectiva abrangente sobre o assunto o articulista analisa vários aspectos do perfeccionismo. Primeiramente, é feita uma rápida descrição dos postulados do perfeccionismo em geral. Depois, são apresentadas as versões mais comuns do perfeccionismo cristão e suas implicações para a doutrina da santificação. Por último, o autor expõe uma perspectiva bíblica sobre a santificação progressiva na vida do crente como a resposta para os problemas gerados pelo perfeccionismo. Há que se ter em mente que a versatilidade do perfeccionismo não somente dificulta a sua análise, como também alimenta a sobrevivência do mesmo até naqueles círculos cristãos que não compartilham integralmente dos seus postulados. Espera-se que esta abordagem revele-se útil ao ministério pastoral, especialmente àqueles que se afadigam no discipulado, educação cristã e aconselhamento bíblico.

PALAVRAS-CHAVE

Perfeccionismo; Santificação; Santidade plena; Santidade progressiva; Segunda bênção.

INTRODUÇÃO

É possível ao cristão viver sem pecado neste mundo? Longe de ser uma pergunta retórica, esta questão possui sérias implicações doutrinárias e práticas.

* O autor é ministro presbiteriano, pastor da Igreja Evangélica Suíça de São Paulo, professor de teologia pastoral e sistemática no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e coordenador do programa de Doutorado em Ministério do RTS/CPAJ.

Aqueles que respondem negativamente geralmente apontam para os fatos ao redor e defendem a *santificação progressiva*, que tem início na conversão e só se completa na glória eterna.¹ Há, porém, os que respondem positivamente, os quais, a despeito das evidências e escândalos envolvendo os cristãos, insistem em uma perspectiva perfeccionista da santificação e defendem a possibilidade de uma *santificação plena* nesta vida.²

A doutrina da santificação plena, também chamada *perfeccionismo cristão*, não tem sido apresentada de forma sistemática nos últimos anos. No entanto, esse ensino tem sido continuamente popularizado por meio de alguns movimentos e ênfases no contexto evangélico. Certamente “a busca da perfeição religiosa tem sido um alvo durante toda a história judaico-cristã”,³ mas o perfeccionismo cristão vai além desse anelo e sustenta a possibilidade de alguém viver sem pecado nesta vida.⁴ Geralmente esta tese tem sido apresentada em várias versões doutrinárias tais como: vida vitoriosa, vida mais profunda, santidade segundo Keswick e outras. Na América Latina, e especialmente no Brasil, devido à influência dos movimentos de santidade e do pentecostalismo, a ramificação mais conhecida deste ensino é a ênfase na experiência da “segunda bênção”, que supostamente resulta na morte para todo o pecado e na renovação completa à imagem de Deus.⁵ Todavia, nos últimos anos, esta mesma perspectiva tem sido comunicada através de diferentes movimentos: *Promise Keepers*⁶ e *A Visão Federal*.⁷ Na prática, porém, este ensino tem sido considerado como um dos principais responsáveis pela desilusão na busca da

¹ Cf. RYLE, J. C. *Santidade sem a qual ninguém verá o Senhor*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1987; PACKER, J. I. *A redescoberta da santidade: o caminho para a alegria e liberdade agora e no futuro*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002; BERKHOF, Louis. L. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990.

² Cf. WESLEY, John. *Explicação clara da perfeição cristã*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1984; FLEW, R. Newton. *The Idea of Perfection in Christian Theology*. Londres: Oxford University Press, 1934.

³ SHELTON, R. L. Perfeição, perfeccionismo. In: ELWELL, Walter (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1990. v. 3, p. 137.

⁴ DIETER, Melvin E. A perspectiva wesleyana. In: GUNDRY, Stanley (Org.). *Cinco perspectivas sobre a santificação*. São Paulo: Vida, 2001. p. 24. MEBANE, D. Louise; RIDLEY, Charles R. The Role-Sending of Perfectionism: Overcoming Counterfeit Spirituality. In: PACKER, J. I. (Org.). *The Best in Theology*. v. IV. Carol Stream, IL: Christianity Today, Inc., 1990. p. 250.

⁵ WESLEY, *Explicação clara da perfeição cristã*, p. 41-48.

⁶ Movimento iniciado em 1990 pelo técnico de futebol americano Bill McCartney, que tem como objetivo a busca da pureza masculina nos relacionamentos com Deus, a família e o mundo ao redor. O movimento tem sido continuamente criticado por sua teologia ecumênica e pelagiana.

⁷ Movimento recentemente lançado por alguns teonomistas e que defende a salvação e santificação pelo esforço humano. A obra mais representativa do movimento é: WILKINS, Steve; GANER, Duane (Orgs.). *The Federal Vision*. Monroe, Louisiana: Athanasius Press, 2004.

santidade cristã.⁸ Assim, o perfeccionismo parece não apenas utópico como também prejudicial à busca da santidade cristã.

O objetivo deste artigo é investigar o perfeccionismo e seus postulados como empecilhos à busca da verdadeira santidade. A fim de oferecer uma perspectiva abrangente sobre o assunto o articulista analisa vários aspectos do perfeccionismo. Primeiramente, é feita uma rápida descrição dos postulados do perfeccionismo em geral. Depois, são apresentadas as versões mais comuns do perfeccionismo cristão e suas implicações para a doutrina da santificação. Por último, o autor expõe uma perspectiva bíblica sobre a santificação progressiva na vida do crente como a resposta para os problemas gerados pelo perfeccionismo. Há que se ter em mente que a versatilidade do perfeccionismo não somente dificulta a sua análise, como também alimenta a sobrevivência do mesmo até naqueles círculos cristãos que não compartilham integralmente dos seus postulados. Espera-se que esta abordagem revele-se útil ao ministério pastoral, especialmente àqueles que se afadigam no discipulado, educação cristã e aconselhamento bíblico.

1. COMPREENDENDO O PERFECCIONISMO

O perfeccionismo (ou perfeccionismo) é uma “teoria sobre a perfeição; mais especificamente, a doutrina de que a perfeição moral e religiosa pode ser atingida nesta vida”.⁹ No livro *Perfeccionistas: como aprender a conviver com as imperfeições do mundo real*, as psicólogas Miriam Elliott e Susan Meltsner afirmam que esta perspectiva pode se tornar numa obsessão do indivíduo em todas as áreas da vida, incluindo a carreira profissional, relacionamentos humanos, auto-imagem e esforços religiosos.¹⁰ O fato é que o perfeccionismo possui muitas faces. Uma pessoa perfeccionista geralmente se esforça para melhorar seus resultados de acordo com um padrão ideal, na maioria das vezes estipulado por ela mesma. Também, o perfeccionista pode dar uma importância exagerada a tudo ao redor a ponto de nunca se sentir verdadeiramente satisfeito com o que possui. No caso das realizações pessoais, o perfeccionista pode ser dominado pela contínua sensação interior de que ele poderia ter feito algo melhor.

⁸ Cf. PACKER, J. I. *Na dinâmica do Espírito: uma avaliação das práticas e doutrinas*. São Paulo: Vida Nova, 1991. p. 96-98; STOTT, Jonh R. W. *Batismo e plenitude do Espírito Santo*. São Paulo: Vida Nova, 1986. p. 53-55; SPROUL, R. C. *O mistério do Espírito Santo*. São Paulo: Cultura Cristã, 1997. p. 135-139; RIDDLEBARGER, Kim. *Romans 7 and the Normal Christian Life*. Disponível em: <<http://www.modernreformation.org/default.php?page=articledisplay&var1=ArtRead&var2=53&var3=issuedisplay&var4=IssRead&var5=5>>. Acesso em: 23 de nov. de 2006. HORTON, Stanley. Réplica pentecostal a Dieter. In: GUNDRY, *Cinco perspectivas*, p. 57-58.

⁹ HICKS, P. A. Perfectionism. In: ATKINSON, David J.; FIELD, David H. *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1995. p. 656.

¹⁰ ELLIOTT, Miriam; MELTSNER, Susan. *Perfeccionistas: como aprender a conviver com as imperfeições de um mundo real*. São Paulo: Editora Saraiva, 1993. p. 16.

À primeira vista o perfeccionismo parece ser algo positivo, pois ele pode ser usado como uma força propulsora para o bem. O perfeccionista, em geral, é detalhista, metucioso e caprichoso em suas ações. A sociedade normalmente valoriza alguns traços comuns ao perfeccionista, como, por exemplo, a responsabilidade, a pontualidade, o esmero e assim por diante.¹¹ No passado, o perfeccionismo era até visto como um aspecto positivo e acreditava-se que ele contribuiria para o sucesso profissional das pessoas. Contudo, o problema do perfeccionismo vem à tona quando o seu possuidor não atinge o alvo proposto para si mesmo. Além do mais, a busca do resultado perfeito pode interferir negativamente nas realizações profissionais do perfeccionista, pois se gasta tanto tempo em revisões que a produtividade fica comprometida.

O universo pessoal do perfeccionista pode ser tomado por frustrações contínuas, o que o conduz a um estado de tristeza, culpa e até mesmo auto-desprezo. Elliott e Meltsner afirmam que muitos perfeccionistas “ficam presos em um interminável e autoderrotista ciclo de esforço, frustração, esforço mais intenso, novo fracasso, frustração ainda maior e esforço ainda mais intenso”.¹² Por último, esta atitude pode evoluir para uma síndrome depressiva derivada das frustrações e fracassos do seu possuidor, fazendo com que alguns indivíduos apresentem distúrbios físicos ou se tornem dependentes químicos para lidar com a frustração. Mais do que trabalhar para obter sucesso, o perfeccionista luta para ser perfeito em suas realizações e isto faz dele um escravo dos êxitos e inimigo das falhas, nunca ficando satisfeito com os resultados obtidos.

Outro problema com o perfeccionista é que ele normalmente espera que todos ao seu redor sejam perfeitos e se incomoda quando não consegue aplicar aos outros as suas regras de disciplina. Em seu livro *Never good enough: Freeing yourself from the chains of perfectionism*, a psicóloga americana Monica Ramirez Basco identifica dois tipos de perfeccionistas.¹³ O primeiro é o *introspectivo*, ou seja, aquele que apresenta pouca auto-estima e confiança própria e para quem qualquer erro equivale à desaprovação dos outros. O segundo é o *extrospectivo*, ou seja, aquele que não apresenta baixa auto-estima, porém, não confia nas habilidades ou capacidades dos outros ao seu redor. Logo, este segundo tipo não consegue delegar e exige sistematicamente das outras pessoas a perfeição que requer de si mesmo. O problema com ambos os tipos é que, na análise da autora, eles não são realistas, pois o padrão exigido é subjetivo e a frustração individual passa a ter implicações sociais, sendo especialmente compartilhadas por aqueles que convivem com o perfeccionista.¹⁴

¹¹ Ibid., p. 14.

¹² Ibid., p. 17.

¹³ BASCO, Monica Ramirez. *Never Good Enough: Freeing Yourself from the Chains of Perfectionism*. Nova York: The Free Press, 1999. p. 36-65.

¹⁴ DIAS, Maria Clara. Perfeccionismo. Centro de Ética e Filosofia da Mente/UFRJ. Disponível em: <www.ifcs.ufjf.br/cefim/publicações/perfeccionismo.pdf>. Acesso em: 10 de maio de 2008.

Os estudiosos apontam diferentes causas para a atitude perfeccionista, contudo ressaltam um denominador comum entre aqueles que são obcecados pela perfeição: a construção do valor próprio.¹⁵ Os estudos são unânimes em indicar que “a baixa auto-estima aflige virtualmente todos os perfeccionistas”.¹⁶ Para eles a auto-estima é essencialmente dependente de padrões externos, ou seja, o valor que lhes é atribuído por seus atos e realizações. Na tentativa de se preservarem das críticas dos outros os perfeccionistas decidem que a perfeição é a única defesa plausível. Dessa forma, a auto-estima passa a ser um construto social. O grande problema, porém, é que se o padrão a ser atingido pelo perfeccionista é fruto de convicções subjetivas, como ele pode ficar satisfeito com a valorização e elogios que recebe dos outros?

Compreendendo alguns aspectos da estrutura mental e emocional do perfeccionista é possível entender algumas de suas atitudes básicas. Nem sempre, porém, estas atitudes são explícitas, pois isto certamente afetaria a imagem exterior do perfeccionista, o que seria, para ele, inadmissível! Ainda assim, em seu universo interior, uma pessoa obcecada com a perfeição carrega sempre alguns fardos característicos. Em primeiro lugar há o medo de errar. Os erros que poderiam parecer compreensíveis para muitos são praticamente mortais para o perfeccionista. O fato é que assim como o sucesso está conectado ao valor e à aceitação pessoal, o fracasso equivale ao desprezo para os que são obcecados com a perfeição. Dessa forma, algumas pessoas se sentem completamente paralisadas diante de novos desafios, pois aquilo que é desconhecido possui maior probabilidade de fracassos. Um perfeccionista prefere passar a vida toda desempenhando uma função que conhece bem, e na qual demonstra certa destreza do que assumir um novo cargo, com uma melhor remuneração, mas que apresente deveres com os quais ele não está familiarizado. Em virtude das compulsões, obsessões e ansiedades que freqüentemente acompanham o perfeccionismo, a psicologia geralmente o considera como uma neurose.¹⁷

A segunda característica do perfeccionista está intimamente relacionada com a primeira, ou seja, a incapacidade de aprender com as próprias falhas. A atitude do perfeccionista para com o seu fracasso impede que ele se volte para suas falhas como algo que pode lhe render algo positivo. Para o perfeccionista as falhas são sempre ruins e, portanto, nunca poderiam ser usadas como uma boa fonte de aprendizado. O problema é que, em muitos casos, os resultados são teimosia no erro e um círculo de fracassos, amarguras e ressentimentos, bem como culpa e condenação. Esses sentimentos formam, segundo David A. Seamands, um “guarda-chuva que paira sobre a cabeça do perfeccionista como

¹⁵ HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Nova York: Oxford University Press, 1993. LARMORE, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

¹⁶ ELLIOTT e MELTSNER, *Perfeccionistas*, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

uma imensa nuvem”.¹⁸ Além do mais, a pessoa obstinada com a perfeição pode nem estar consciente, mas o pior é que, devido a essas falhas, é possível que o seu íntimo seja tomado por um rancor crescente contra todos os deveres e pessoas ao seu redor.

Uma terceira atitude característica do perfeccionista é a ênfase excessiva no que deveria ser feito, ao invés das realizações obtidas. Neste sentido, parece haver sempre um “carrasco” interno dizendo a ele o que deveria ser feito. Dessa forma, um escritor perfeccionista nunca estará satisfeito com o texto escrito e uma modelo nunca está contente com sua aparência. Essa insatisfação se manifestará de acordo com o perfil do perfeccionista que, segundo Elliott e Meltsner, pode se resumir em quatro aspectos básicos: perfeccionismo de desempenho, de aparência, interpessoal e moral.¹⁹

Esta tendência de se concentrar no que deveria ser feito ao invés daquilo que foi realizado tem sido denominada “tirania dos deveres”.²⁰ O indivíduo que a possui é comparado à pessoa que está sempre na “ponta dos pés, sempre estendendo o braço ao máximo, sempre se esticando, sempre tentando atingir certo nível, mas nunca o consegue”.²¹ O pior é que esta atitude passa a permear todos os esforços e tentativas do perfeccionista, inclusive aqueles que caracterizam seus relacionamentos. Normalmente o perfeccionista exige a perfeição daqueles ao seu redor, o que pode ser altamente prejudicial. Esta atitude pode levar o pai a ser incapaz de elogiar o filho por suas conquistas, ou mesmo o marido a nunca ficar satisfeito com a aparência de sua esposa.

A quarta característica do perfeccionista é a contínua auto comparação com aqueles que foram bem-sucedidos aos seus próprios olhos. Quem nunca está contente com o que faz, normalmente encontra pessoas ao seu redor que parecem fazer melhor do que ele. Neste sentido, o perfeccionista sempre se sente em segundo plano e carrega um enorme fardo, composto de uma auto-imagem que não consegue amar, pessoas de quem não consegue gostar e ações que não consegue realizar satisfatoriamente. Com isto, o perfeccionista está envolvido em uma competição contínua. O problema é que o seu maior adversário é ele mesmo! Conseqüentemente, esta atitude reduz a possibilidade de êxito do perfeccionista, e com freqüência o leva a interpretar críticas como ofensas pessoais e sugestões de outros como expressões de desconfiança em sua capacidade para determinadas tarefas.²²

¹⁸ SEAMANDS, David A. *Cura para os traumas emocionais*. Venda Nova, MG: Editora Betânia, 1984. p. 98.

¹⁹ ELLIOTT e MELTSNER, *Perfeccionistas*, p. 23-24.

²⁰ SEAMANDS, *Cura para os traumas emocionais*, p. 97.

²¹ *Ibid.*, p. 97.

²² ELLIOTT e MELTSNER, *Perfeccionistas*, p. 49.

A vida de uma pessoa perfeccionista acaba resultando em um círculo vicioso. Primeiro, ela alimenta alguns objetivos irrealizáveis e inatingíveis pelos padrões comuns, pois ela busca um resultado incomum. Em segundo lugar, a autocrítica do perfeccionista dificulta a realização de suas metas, pois ele nunca está satisfeito com o que possui para realizar as tarefas que lhe são confiadas. Em terceiro lugar, a pressão constante da busca pela perfeição, bem como as falhas normais de cada projeto, reduzem as possibilidades e eficácia da produtividade de um perfeccionista. Finalmente, os erros de cada tentativa conduzem os perfeccionistas ao ostracismo pessoal e a uma atitude de desistência de novos esforços. Neste estágio o perfeccionista se vê paralisado social e profissionalmente, devido ao temor de um novo fracasso. Conseqüentemente, o perfeccionista convive constantemente com o sentimento de frustração e insegurança, o que pode fazer dele um procrastinador inveterado.

Em resumo, a busca da perfeição, que poderia parecer uma virtude para muitos, pode estar impregnada de efeitos negativos e prejudiciais para o indivíduo perfeccionista e para aqueles que estão ao seu redor. O problema é que esta mesma busca pode transformar-se até em um desvio religioso, o que resulta em muitos males em nome do sagrado.

Assim como em outros casos, o perfeccionista religioso dificilmente percebe os males resultantes de suas convicções. Na verdade, os efeitos dessas convicções podem ser até mesmo mascarados sob a justificativa de que toda obsessão pelas realizações perfeitas serve a uma causa superior, ou seja, a devoção pela divindade adorada. No caso do cristianismo, o conselheiro cristão David A. Seamands afirma que, dentre os recalques apresentados por muitos cristãos, o perfeccionismo é o mais freqüente em seu gabinete.²³ Logo, uma avaliação da conexão entre a perspectiva da santidade perfeita e o cristianismo, bem como das conseqüências mais comuns desta união, é altamente relevante.

2. AS VERSÕES CRISTÃS DO PERFECCIONISMO

A principal conexão entre o perfeccionismo e a fé cristã ocorre por meio das variadas interpretações da doutrina da santificação, especialmente o aspecto ético da mesma. Os defensores desse ensino insistem na possibilidade de uma santificação plena do cristão em seu comportamento e relacionamentos interpessoais. A justificativa bíblica normalmente apresentada para esta tese são as palavras de Jesus no Sermão do Monte: “sede vós perfeitos como perfeito é vosso Pai celeste” (Mt 5.48).²⁴ Embora não haja unanimidade quanto à possibilidade de uma perfeição absoluta no mundo presente, vários intérpretes do perfeccionismo têm insistido em um comportamento cristão caracterizado pela santidade plena a ser atingida na vida terrena.

²³ SEAMANDS, *Cura para os traumas emocionais*, p. 97.

²⁴ SHELTON, *Perfeição, perfeccionismo*, p. 138.

Normalmente a porta de acesso da perspectiva perfeccionista no cristianismo tem sido associada à vida e obra do avivalista britânico John Wesley (1703-1791).²⁵ Mas o fato é que as versões perfeccionistas da santificação precedem as contribuições de Wesley. Zacarias Ursinus (1534-1583), um dos principais autores do *Catecismo de Heidelberg*, em seu comentário do mesmo, já tentava corrigir esta perspectiva em seus dias.²⁶ Além do mais, a análise da literatura a este respeito revela ser impróprio estabelecer apenas um canal de entrada do perfeccionismo nos círculos cristãos. Há pelo menos três correntes principais de seu acesso na teologia cristã: o misticismo gnóstico, o liberalismo teológico e o metodismo wesleyano, com seus movimentos correlatos e mais recentes.

Com respeito ao misticismo gnóstico cristão, há que se observar que ele se tornou mais proeminente através das obras dos teólogos platônicos, especialmente Clemente (c. 150-211/216 d.C.) e o seu discípulo Orígenes (c. 185-253 d.C.), ambos famosos pelo trabalho desenvolvido na cidade de Alexandria. Em sua obra *Stromata (Miscelâneas)*, Clemente insiste na necessidade do cristão de galgar comunhão ininterrupta com Deus, a ponto de afirmar a possibilidade de o “verdadeiro gnóstico” ser completamente aperfeiçoado.²⁷ Esta perfeição, segundo Clemente, ocorreria no momento em que o cristão se elevasse acima das emoções humanas por meio da contemplação e transfiguração da vida terrestre.²⁸ Na mesma linha de raciocínio, Orígenes, o discípulo de Clemente, propôs uma separação entre fé e conhecimento. Segundo ele, a fé era o meio para a salvação, enquanto que o conhecimento, o caminho para a santificação plena.²⁹ Dessa forma, a influência da filosofia platônica no cristianismo estabeleceu os princípios para uma abordagem mística da santificação a ser desenvolvida por meio da obtenção do conhecimento, contemplação espiritual e reclusão.

Certamente há elementos místicos na doutrina cristã (união com Cristo, habitação do Espírito, etc.), mas a forma de misticismo que caracterizou alguns cristãos do passado foi mais influenciada pelo gnosticismo do que pela fé cristã. O misticismo gnóstico, com sua ênfase na perfeita santidade, propagou o ideal ascético entre muitos líderes do cristianismo antigo, especialmente os líderes monásticos. Seguindo a perspectiva helênica da pureza do espírito e da

²⁵ LLOYD-JONES, D. Martin. *Deus o Espírito Santo*. Grandes doutrinas bíblicas. V. 2. São Paulo: PES, 1999. p. 244; PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 130-134.

²⁶ URSINUS, Zacharias. *Commentary on the Heidelberg Catechism*. n.l.: Library Binding, 1985 (Reimpressão da obra publicada em Columbus, Ohio, em 1852). p. 608-612.

²⁷ CLEMENTE, *Miscelâneas* 4.19. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02.vi.iv.iv.xviii.html>>. Acesso em: 15 de maio de 2008.

²⁸ *Ibid.*, 7.14.

²⁹ Cf. SHELTON, *Perfeição, perfeccionismo*, p. 139.

corrupção da matéria, os monges passaram a defender uma perfeição completa, que seria o resultado da rejeição ascética do mundo externo e das emoções humanas.³⁰ Na tentativa de se obter tal ideal muitos seguiram os caminhos da solidão, da meditação e da disciplina contínua. Esta atitude revelava a influência gnóstica na qual o alvo da perfeição plena implicava uma fuga da realidade. Esse processo confirmou a argumentação de Warfield de que “onde quer que o misticismo entre, ele leva consigo uma tendência ao perfeccionismo”.³¹

O ideal místico do gnosticismo continuou presente no cristianismo ao longo dos anos e suas propostas permearam muitos escritos devocionais. Exemplos disto são encontrados nas obras de Tereza de Ávila,³² Francis de Sales³³ e outros. Há ainda que se considerar a persistência desse ensino nos movimentos protestantes dos quacres e de alguns pietistas.³⁴ Também há indícios do ressurgimento da ênfase gnóstica no evangelicalismo moderno, bem como de sua ênfase na possibilidade da perfeição total ainda na vida terrena. Esse fenômeno neognóstico enfatiza uma espiritualidade ascética bastante atraente, pois propõe um mergulho nas “águas mais profundas” da santidade por meio de processos quase mágicos.³⁵ O problema é que esta insistência em uma transfiguração mística, que resultaria na perfeição plena, alimenta uma expectativa que não pode ser cumprida na experiência humana e conduz à frustração e a muitas angústias.

A segunda corrente pela qual o perfeccionismo penetrou no cristianismo foi o liberalismo teológico. Em sua obra clássica sobre o assunto, B. B. Warfield ressalta: “A história comprova a correlação existente entre o perfeccionismo e o libertarianismo, pois sempre que o libertarianismo domina o raciocínio humano, o perfeccionismo insistentemente se faz presente”.³⁶ Dessa forma Warfield chamou a atenção para uma versão do perfeccionismo cristão até então ignorada por muitos.

Warfield analisou o perfeccionismo cristão de viés liberal a partir das obras do influente teólogo alemão Albrecht Ritschl (1822-1889). Ritschl lecionou por anos nas Universidades de Bonn e Göttingen e era um estudioso entusiasta de Immanuel Kant e Friedrich Schleiermacher. Ele foi considerado um completo

³⁰ Ibid.

³¹ WARFIELD, Benjamin B. *Studies on Perfectionism*. v. 1. Grand Rapids: Baker, 1991. p. 3.

³² ÁVILA, Tereza. *The Way of Perfection*. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/teresa/way.i.html?highlight=perfection#highlight>>. Acesso em: 10 de maio de 2008.

³³ SALES, Francis. *Treatise on the Love of God*, livro 7. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/desales/love.viii.html?highlight=perfection#highlight>>. Acesso em: 10 de maio de 2008.

³⁴ BERKHOF, *Teologia sistemática*, p. 542.

³⁵ VIEIRA, Samuel. *O império gnóstico contra-ataca*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. p. 95.

³⁶ Por libertarianismo, Warfield referia-se à teologia que rejeitava a crença na pecaminosidade humana, ou seja, o liberalismo teológico. WARFIELD, *Studies on Perfectionism*, p. 3.

racionalista por Warfield, alguém cuja dependência da razão humana o levava a redefinir os postulados de uma religião comprometida com a revelação divina.³⁷ A despeito do seu compromisso racionalista, Ritschl insistiu na possibilidade da perfeição cristã. Todavia, o seu interesse por este assunto não se devia à sua associação com o misticismo ou o pietismo, pois, segundo Warfield, ele odiava o primeiro e desprezava o segundo.³⁸ O perfeccionismo de Ritschl era produto de sua convicção quanto à bondade original do ser humano.

Ritschl insistia na bondade inerente do ser humano e, por esta razão, rejeitou todas as idéias contrárias, inclusive a de um dos seus grandes mentores, Immanuel Kant, que defendia a existência do “mal radical” no ser humano.³⁹ Ritschl não podia aceitar a posição de Kant e passou a proclamar a existência do “bem radical” no ser humano. Para ele, cada indivíduo “vem a este mundo com uma inclinação inerente para o bem e com a possibilidade da formação do seu caráter em suas próprias mãos”.⁴⁰ Entende-se com isto que Ritschl condenava tanto o ensino de Kant sobre o mal radical quanto a doutrina cristã do pecado original e reduzia o pecado à mera categoria de ignorância.⁴¹ Ao fazê-lo, porém, o teólogo alemão fiava-se na perspectiva racionalista de que aquele era o único argumento plausível em prol do progresso humano desejado por todos.

Em sua análise, Warfield ainda observa que Ritschl rejeitou as principais doutrinas da fé cristã, como a inspiração das Escrituras, a encarnação de Cristo, a necessidade de justificação pela fé e outras mais. Na verdade, em uma de suas obras mais influentes, Ritschl defendeu a tese controversa de que o evangelho de Lucas tinha sido produzido a partir de uma obra apócrifa de Marcião.⁴² Por esta razão, Warfield argumenta que a única esfera do cristianismo com a qual Ritschl poderia se entusiasmar seria a ética cristã. Segundo ele, “a própria natureza de todo sistema naturalista requer que o mesmo enfatize as atividades da vida cristã. Não há nada mais no cristianismo que um naturalista cristão possa enfatizar”⁴³ a não ser a vida na terra. Além do mais, ao insistir na noção da bondade inerente do ser humano, Ritschl rejeitava qualquer possibilidade da transmissão do pecado, inclinando-se, dessa forma, para os antigos ensinamentos de Pelágio (século 3º). Esta conexão foi notada por Warfield, que argumentou:

³⁷ Ibid., p. 3-52.

³⁸ Ibid., p. 4.

³⁹ Ibid., p. 4-8.

⁴⁰ Ibid., p. 4.

⁴¹ STUCKENBERG, J. H. W. The Theology of Albrecht Ritschl. *The American Journal of Theology*, v. II. n. 2, p. 268-292. Abril 1898.

⁴² RITSCHL, A. *Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas*. s.l.: s.n., 1846.

⁴³ WARFIELD, *Studies on Perfectionism*, p. 55.

Sempre que os homens caem em uma perspectiva estritamente pelagiana com relação à natureza e à condição espiritual humana, uma forma de perfeccionismo semelhante àquela ensinada por Pelágio tende a ser repetida.⁴⁴

A perspectiva de Ritschl sobre o pecado não deve ser entendida como uma decisão deliberada, mas como uma conclusão coerente com sua concepção da doutrina da justificação. De acordo com Warfield, Ritschl identificava o ato da justificação com o perdão de *todos* os pecados do indivíduo.⁴⁵ Dessa forma, o sentimento de pecado, para ele, era apenas um construto subjetivo, que não fazia parte da realidade do reino dos céus inaugurado pelo Messias.⁴⁶ Dessa forma, ao seguir o exemplo de Cristo, o cristão poderia atingir a perfeição nesta vida e isto poderia até resultar em uma sociedade perfeita. A perspectiva de Ritschl influenciou vários teólogos alemães ao ponto de se desenvolver no movimento da “Vida Cristã Superior”.⁴⁷ Ainda que algumas ênfases sobrenaturais não sejam reconhecidas por esta corrente teológica, a ênfase moral e a insistência na santificação plena estão presentes.

O terceiro canal de acesso do perfeccionismo nos círculos cristãos é o metodismo wesleyano, bem como os movimentos resultantes do mesmo. A busca da santidade diária foi uma das principais ênfases do ministério de João Wesley (1703-1791) e ela resultou na elaboração da doutrina da plena santificação, também chamada “perfeição cristã”. Segundo Packer, a novidade desse ensino foi “afirmar uma segunda obra da graça transformadora, diferente e, via de regra, posterior ao novo nascimento (conversão)”.⁴⁸

O ensino de Wesley sobre a santificação parte de sua convicção de que o

verdadeiro cristianismo bíblico encontra a mais alta expressão e o teste decisivo de autenticidade na experiência prática e ética do indivíduo cristão e da igreja e, apenas de forma secundária, nas definições e proposições doutrinárias.⁴⁹

Para ele, os cristãos não devem ficar “satisfeitos com nenhum tipo de religião que não implique a destruição de todas as obras do mal, ou seja, de todo o pecado”.⁵⁰ Segundo Dieter,

⁴⁴ Ibid., p. 3.

⁴⁵ Ibid., p. 69.

⁴⁶ Ibid., p. 57.

⁴⁷ Ibid., p. 345.

⁴⁸ PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 130.

⁴⁹ DIETER, *A perspectiva wesleyana*, p. 13.

⁵⁰ WESLEY, John. *The End of Christ's Coming*. Sermon. In: JACKSON, Thomas (Org.). *The Works of John Wesley*, v. 6. Kansas City: Beacon Hill, 1978 (reimpressão). p. 277.

esse entusiasmo por ver a verdade de Deus manifestada na experiência e no testemunho de cristãos fiéis foi fortalecido pela convicção de que cada pessoa podia responder positiva ou negativamente à oferta divina da salvação.⁵¹

Dessa forma, observam-se dois elementos dominantes na soteriologia de Wesley: a preocupação com a ética cristã e a convicção arminiana sobre a autonomia humana para aceitar ou rejeitar a graça de Deus.

A perspectiva de Wesley sobre a santidade cristã foi fortemente influenciada pelos escritores místicos. Ele mesmo cita as obras do bispo Jeremy Taylor, Thomas à Kempis, William Law e de outros como decisivas em sua compreensão da possibilidade da santidade perfeita.⁵² Esses escritores geralmente defendiam a necessidade de uma experiência cristã mais profunda que resultasse no “amor perfeito”, capaz de “purificar o coração da inveja, malícia, ira e toda má disposição”.⁵³ Wesley afirmava que sem essa experiência “toda religião é oca e vazia”.⁵⁴ O puro amor a Deus, segundo Wesley, “implica libertação de todo pecado”.⁵⁵

A definição da perfeição cristã nos ensinamentos de Wesley tem sido um dos assuntos mais debatidos na literatura evangélica.⁵⁶ Ao contrário do que se pensa, parece que ele não defendia uma perfeição absoluta, pois o homem sempre será considerado um pecador, uma vez que

ninguém está livre de fraquezas... até que o seu espírito volte de novo para Deus... Neste sentido, não há perfeição absoluta na terra. Não existe perfeição neste mundo que não admita um crescimento contínuo.⁵⁷

O que Wesley enfatizava era a possibilidade de uma perfeição que renovaria o cristão completamente à imagem de Deus ainda neste mundo e que purificaria as imundícias do seu coração e destruiria a inclinação para o pecado.⁵⁸ Logo, a perfeição para Wesley não equivalia a uma condição legal que garantiria a *impecabilidade* do cristão, mas a uma experiência libertadora na qual ele seria *capacitado* a resistir aos pecados nesta vida. A capacitação

⁵¹ DIETER, A perspectiva wesleyana, p. 14.

⁵² WESLEY, *Explicação clara da perfeição cristã*, p. 7-9. Cf. DIETER, A perspectiva wesleyana, p. 15; PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 132.

⁵³ WESLEY, *Explicação clara da perfeição cristã*, p. 16.

⁵⁴ PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 132.

⁵⁵ WESLEY, *Explicação clara da perfeição cristã*, p. 52.

⁵⁶ Cf. PACKER, 1991, op. cit., p. 133-142. DIETER, A perspectiva wesleyana, p. 17-24. SAWYER, M. James. Wesleyan and Keswick models of sanctification. Disponível em: <http://www.bible.org/page.php?page_id=391>. Acesso em: 09 de maio de 2008.

⁵⁷ WESLEY, *Explicação clara da perfeição cristã*, p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 40-42.

para a santidade plena ou “perfeição cristã”, segundo Wesley, era sempre uma graça posterior à conversão que deveria ser buscada por todos os cristãos imediatamente após o novo nascimento.⁵⁹ Ainda que enfatizando a participação do Espírito na santificação, Wesley depositava forte ênfase no esforço humano pela busca da santidade perfeita.

O ensino de Wesley sobre a perfeição cristã foi adotado e desenvolvido por vários movimentos de santidade no protestantismo. Dentre os mais conhecidos estão o Exército da Salvação, os seguidores do avivalista Charles G. Finney e seu Oberlinismo,⁶⁰ o movimento *holiness* e a ênfase pentecostal na “segunda bênção”.⁶¹ Mais recentemente, esta ênfase pode ser encontrada em movimentos protestantes como: *Promise Keepers*⁶² e Visão Federal.⁶³ Em todos esses movimentos é possível identificar pelo menos quatro ênfases oriundas do ensino de Wesley sobre a perfeição cristã. São elas: (1) a ênfase em uma segunda obra da graça de Deus distinta da conversão, (2) o entendimento de que o pecado é um fenômeno primariamente voluntário que pode ser totalmente desarraigado do coração humano, (3) a crença de que o cristão pode obter a perfeição nesta vida mediante o esforço contínuo da consagração, e (4) a convicção de que a santificação plena é a única resposta ao testemunho frívolo que caracteriza muitos cristãos. Em todos os casos parece haver uma falta de distinção entre a *santidade genuína* e a *santidade completa* na vida cristã.

A priori, as três correntes básicas de ingresso do perfeccionismo nos círculos cristãos são completamente antagônicas. Contudo, uma análise mais detalhada evidencia pelo menos um elemento comum a todas elas: a ênfase na autonomia espiritual do ser humano. Cada uma destas correntes nega, de uma forma ou de outra, a abrangência dos efeitos noéticos da queda sobre a raça humana. De acordo com essas escolas o homem, de alguma maneira, é livre para escolher, decidir e encontrar a Deus por meio de sua razão, seus esforços e sua vontade. Mesmo para aqueles que ressaltam a necessidade da atuação do Espírito Santo na obra da santificação, como no caso dos wesleyanos, a capacidade humana de desejar o que é perfeito é determinante. Dessa forma, o perfeccionismo cristão mantém a ênfase de sua versão popular de que a per-

59 DIETER, A perspectiva wesleyana, p. 41.

60 Oberlinismo foi o ensino oriundo do Oberlin College onde Finney ensinou teologia nos últimos anos de seu ministério, a despeito de afirmar que o ministro cristão não precisaria ter preparo teológico. Cf. HIRREL, Leo P. Assessing the Influence of Religious Ideas Charles Finney’s Perfectionism. Disponível em: <<http://members.aol.com/leohirrel/finney>>. Acesso em: 09 de maio de 2008.

61 Cf. DIETER, A perspectiva wesleyana, p. 41-50. PACKER, 1991, op. cit., 130.

62 Cf. GILLEY, Gary. Promise Keepers... An Evaluation. Disponível em: <http://www.inplaninsite.org/html/evaluation_promise_keepers.html>. Acesso em: 30 de maio de 2008.

63 Cf. WILKINS; GARNER, op. cit.; ENGELSEMA, David. Visão Federal. Disponível em: <www.monergismo.com>. Acesso em: 26 de maio de 2008.

feição depende de um esforço maior. Esse esforço é geralmente apresentado como “uma experiência mais profunda” ou “a segunda bênção”.⁶⁴

A ênfase na autonomia humana não é o único elemento comum entre as variadas versões cristãs do perfeccionismo. Há também a caricatura de santidade resultante de cada uma delas. Neste sentido, Seamands aponta para o fato de que “o perfeccionismo, ao invés de fazer de nós pessoas santas, com uma personalidade sadia – isto é, pessoas completas em Cristo – transforma-nos em fariseus espirituais e em neuróticos”.⁶⁵ Ao insistir na possibilidade da perfeição plena mediante um esforço ou experiência a mais, o perfeccionista acaba por entrar em um universo de frustrações e decepções. Pior ainda, sua caricatura de santidade prejudica o seu relacionamento com o próprio Deus.

Alguns estudiosos cristãos ressaltam, no mínimo, cinco aspectos do relacionamento com Deus que é diretamente afetado por uma perspectiva perfeccionista da santidade cristã.⁶⁶ O primeiro problema da versão perfeccionista sobre a santidade é que ela resulta em um sentimento de insegurança do seu possuidor quanto ao amor de Deus. No caso do perfeccionista, o amor é sempre algo a ser conquistado e merecido. Assim, sempre que não atingir os seus próprios objetivos em relação a um crescimento espiritual ele poderá voltar-se para Deus e dizer, como o filho pródigo: “já não sou digno de ser chamado teu filho” (Lc 15.19). O problema é que as palavras do filho pródigo ilustravam sua conversão e não sua santificação. Portanto, as mesmas não podem mais ser usadas por aquele que foi, de uma vez por todas, aceito na casa do Pai como filho amado.

O segundo prejuízo do perfeccionismo à santificação é que ele produz uma visão errada do próprio Deus, pois geralmente Deus será, para um perfeccionista, um soberano excessivamente rígido e que nunca pode ser agradado. Neste caso, o cristão perfeccionista apenas gera um deus à sua própria imagem, ao invés de atentar para a revelação bíblica sobre Deus. Outro problema ainda ocasionado por esta perspectiva é um entendimento errado da graça de Deus. Na perspectiva perfeccionista a graça apenas fortalece o cristão para fazer aquilo de que ele mesmo é capaz, ao invés de transformá-lo e restaurá-lo à comunhão com aquele por meio do qual tudo é possível (Fp 2.13). Esse entendimento errôneo da graça divina pode até resultar em desprezo ao sacrifício daquele que disse estar tudo consumado (Jo 19.30).

O quarto prejuízo do perfeccionismo ao relacionamento do cristão com Deus é que ele rouba temporariamente do convertido aquela alegria que Deus lhe promete em Cristo. Nos momentos em que poderia se regozijar ele só con-

⁶⁴ PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 130.

⁶⁵ SEAMANDS, *Cura para os traumas emocionais*, p. 95.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 109-133; MEBANE e RIDLEY, *The Role-Sending of Perfectionism*, p. 250-254.

segue pensar no próximo desafio e na próxima tarefa. Por último, o perfeccionismo pode ainda resultar na desarmonia da igreja, pois o cristão perfeccionista geralmente se inclinará a cobrar dos outros aquilo que ele mesmo estabeleceu como alvo. Assim, ao invés de fortalecer e ajudar os fracos, o perfeccionista acaba sendo um desmotivador e orgulhoso espiritual. Kuyper já apontava para a lógica dessa conclusão ao perguntar: “O que é que mais conduz ao orgulho espiritual do que a pretensão de uma santidade superior?”⁶⁷ Solano Portela adverte contra esta atitude de “desprezo aos outros irmãos” e abrigo de uma “sensação de se achar possuidor de uma visão superior”.⁶⁸ Em todos os casos, esta perspectiva é altamente prejudicial à comunhão dos santos.

Refletir sobre as origens, pressuposições e conseqüências de um erro pode ser motivador para que o mesmo seja abandonado. Todavia, é imprescindível que a verdade sobre o assunto seja apresentada para servir como antídoto ao erro. Dessa forma, os prejuízos do perfeccionismo cristão só podem ser reparados se o seu possuidor tiver uma perspectiva correta da doutrina da santidade, conforme apresentada na Bíblia.

3. A RESPOSTA BÍBLICA AO PERFECCIONISMO CRISTÃO

O progresso em santidade é uma exigência bíblica para todo cristão, pois este foi o próprio objetivo da salvação na vida do crente (Ef 1.4; 1Ts 4.12). O padrão para esta santidade, segundo a Bíblia, é o próprio Deus (Mt 5.48; 1Pe 1.15-16). Como Cristo é a perfeita imagem de Deus (2Co 4.4; Cl 1.15 e Hb 1.3), pode-se afirmar que o crescimento em santidade equivale a ser continuamente transformado à imagem de Cristo (Rm 8.29). Essa transformação é obra do Espírito Santo na vida do crente, o qual, pela graça divina, tem a permissão de colaborar neste empreendimento (2Ts 2.13; 1Pe 1.2; Fp 2.13). Estas e outras ênfases do ensino bíblico sobre a santificação se encontram em perfeita harmonia com a perspectiva perfeccionista sobre o assunto. Contudo, enquanto os defensores da perfeição plena insistem na tese de que o cristão pode ser *completamente* novo nesta vida, a Bíblia parece apresentá-lo como alguém *genuinamente* novo e em contínuo processo de restauração completa no futuro.

A Bíblia enfatiza a importância prática da santidade para o cristão. Em primeiro lugar, a santidade é uma evidência da eleição e justificação do cristão (1Ts 2.13; 2Pe 1.3-10). Ela é a marca comum das ovelhas do Senhor, o aspecto visível da salvação de cada cristão. A santidade também é importante para o testemunho cristão, pois, a fim de estar preparado para responder a todo aquele que questiona sua esperança, o crente deve santificar a Cristo em seu coração

⁶⁷ KUYPER, Abraham. The Pietist and the Perfectionist. Disponível em: <<http://homepage.mac.com/shanerosental/reformationink/akpietist.htm>>. Acesso em: 09 de maio de 2008.

⁶⁸ PORTELA, Solano. *Cinco pecados que ameaçam os calvinistas*. São Paulo: PES, n.d., p. 5.

(1Pe 3.15). Em terceiro lugar, a vida de santidade promove a segurança da salvação. Todos têm a necessidade de segurança e certeza de sua condição de filhos e a santidade é uma das maiores e mais eficientes evidências da adoção divina (Rm 8.1-16). Assim, pelos frutos de sua fé os cristãos obtêm certeza da veracidade de sua condição em Cristo.⁶⁹ Por último, a santidade equipa os servos de Deus para o serviço cristão e os prepara para o céu. Paulo afirma que a vida do cristão é uma carta aberta (2Co 3.2) e que um utensílio santificado sempre será útil ao seu possuidor (2Tm 2.21). Assim, a eficiência do trabalho cristão está intimamente conectada com a vida de santidade dos servos de Deus. Além do mais, ela também prepara os cristãos para o céu, pois sem a santificação ninguém verá o Senhor (Hb 12.14; Ap 21.27). Em sua obra clássica sobre o assunto, o bispo Ryle enumera outros benefícios da santidade,⁷⁰ mas o resumo acima parece ser suficiente para evidenciar que a piedade em tudo é proveitosa.

Em vez do que os proponentes da santidade plena ensinam, a Bíblia apresenta a doutrina da santificação tanto de forma *objetiva* quanto *subjetiva*. O aspecto objetivo da santificação diz respeito ao estado presente do cristão *em* Cristo, ou seja, como Deus o vê representado no Redentor, o que Packer denomina “santificação posicional”.⁷¹ Dessa forma, a Bíblia descreve a santificação como um ato definitivo, que ocorre em um só momento, justaposto à justificação e não separado dela. Esta verdade é apresentada por Paulo ao referir-se aos cristãos como “santificados em Cristo” (1Co 1.2; 6.11), “mortos para o pecado” (Rm 6.2), “crucificados” e “ressuscitados” em Cristo Jesus (Rm 6.6; Ef 2.4-6). Neste sentido, é um erro falar da santificação apenas como um processo incompleto, pois a realidade dos cristãos, aos olhos de Deus, é a de santidade em Cristo Jesus.⁷² Esse aspecto objetivo da santificação deve motivar o cristão a ver a si mesmo como uma nova criatura, alguém que já não está mais sujeito ao domínio do pecado, mas a Cristo. Há que se ressaltar ainda que a santificação objetiva não é um ato separado da justificação, nem uma “segunda bênção”, pois ambos ocorrem *em* Cristo Jesus concomitantemente.

A santificação, segundo a Bíblia, também possui um aspecto subjetivo, ou seja, aquele processo por meio do qual ela é realizada na vida terrena do cristão. Como bem afirma Hoekema, “a vida nova que os crentes encontram em Cristo não equivale à perfeição sem pecado. Uma vez que estão nesta vida,

⁶⁹ Resposta à pergunta 86. In: *Confissão de Fé e Catecismo de Heidelberg*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999. p. 65.

⁷⁰ RYLE, *Santidade sem a qual ninguém verá o Senhor*, p. 65-77.

⁷¹ PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 101.

⁷² MURRAY, John. *Collected Writings of John Murray*. v. 2. Carlisle, Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1977, p. 277.

devem lutar contra o pecado, mas, às vezes, eles caem”.⁷³ O aspecto subjetivo da santificação pode ser claramente observado nas afirmações bíblicas sobre a presença do pecado na vida do crente. Por exemplo, Tiago afirma que os crentes tropeçam de muitas maneiras (Tg 3.2) e João argumenta que se o cristão disser estar sem pecado ele engana a si mesmo (1Jo 1.8). João também ensina que todo aquele que espera a manifestação de Jesus purifica-se (literalmente, “continua purificando-se”) a si mesmo como o Senhor é puro (1Jo 3.3). Dessa forma, a Bíblia parece apresentar a santidade cristã como uma realidade dinâmica e não estática, como algo desenvolvido em um processo ao invés de obtido em uma experiência única.⁷⁴ Por esta razão, a santificação progressiva ou processual é também identificada como crescimento espiritual do cristão, o qual nunca é perfeito nesta vida (Rm 6.22; 1Pe 2.22 e 1Jo 3.2).⁷⁵

Um dos principais postulados da doutrina da santificação progressiva é que a santificação realiza uma renovação da natureza do cristão em vez de transformar sua essência. Logo, o cristão é genuinamente uma nova criatura, embora ainda não seja completamente novo. Esta parece ser uma distinção que os defensores do perfeccionismo cristão não perceberam claramente e por isto limitam sua compreensão da doutrina. Além do mais, as Escrituras parecem indicar que o progresso na santificação consiste basicamente em dois aspectos: um negativo e outro positivo. O aspecto negativo é chamado de mortificação do velho homem (Rm 6.6 e Gl 5.24), enquanto o aspecto positivo é a vivificação do novo homem em Cristo (Rm 6.11 e Gl 2.9).⁷⁶ A mortificação diz respeito ao fato de que os cristãos, definitivamente mortos para o poder do pecado, continuam mortificando as ações pecaminosas para as quais ainda estão inclinados. Por esta razão, a exortação bíblica é “fazer morrer a natureza pecaminosa” (Rm 8.13; Cl 3.5). Essa mortificação só é possível pelo poder do Espírito Santo e requer uma luta vigorosa contra o pecado durante toda a vida do crente. A vivificação do novo homem, por sua vez, é o próprio crescimento espiritual do crente e sua renovação à imagem do Senhor. Aqueles que já foram “despidos do velho homem” são exortados a se vestirem do novo homem que “se refaz para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou” (Cl 3.9-10). Por esta razão o crente deve, seguindo a verdade em amor, progredir sempre em uma união mais completa e rica com Cristo (2Co 3.18; Ef 4.15).

A partir dessa apresentação resumida da perspectiva bíblica sobre a santificação é possível identificar alguns dos principais erros comuns das variadas

⁷³ HOEKEMA, A. A. A perspectiva reformada. In: GUNDRY, *Cinco perspectivas sobre a santificação*, p. 69-70.

⁷⁴ PACKER, *A redescoberta da santidade*, p. 79-104.

⁷⁵ HOEKEMA, A perspectiva reformada, p. 69-70.

⁷⁶ Pergunta e resposta 88. In: *Catecismo de Heidelberg*, 1999, p. 66.

versões do perfeccionismo cristão. Em primeiro lugar, os defensores da perfeição cristã revelam uma compreensão superficial do pecado. Neste sentido, é útil atentar para a afirmação de Ryle de que “conceitos errôneos sobre a santidade geralmente advêm de idéias distorcidas quanto à corrupção humana”.⁷⁷ Geralmente os perfeccionistas descrevem o pecado como “uma coisa” retirada do homem, como um “câncer ou um dente estragado”.⁷⁸ Todavia, o pecado consiste dos elementos de culpa e corrupção. O primeiro foi definitivamente tratado na justificação e o segundo é diariamente tratado na vida do cristão pela santificação. Neste sentido, a vida cristã é uma luta constante contra as paixões e inclinações pecaminosas. A perfeição completa somente ocorrerá na glória eterna quando o cristão receber uma natureza totalmente transformada!

O segundo erro dos perfeccionistas parece ser a insistência em uma autonomia humana que é irreal à luz das Escrituras Sagradas. A Bíblia é clara em estabelecer uma conexão entre o pecado de Adão e o restante da humanidade (Rm 5.12-22), bem como em afirmar que neste mundo o cristão ainda está sujeito às suas paixões pecaminosas e por esta razão ele luta contra elas (Rm 13.12-14; Gl 5.16-17). Um caso clássico de dificuldade hermenêutica produzida pela concepção irreal da autonomia humana é o texto de Romanos 7.7-25. Nesta passagem Paulo expõe o duplo aspecto da experiência crista, ou seja, a dor da imperfeição e a alegria da certeza do progresso espiritual. Contudo, Packer afirma que alguns perfeccionistas cristãos, juntamente com os pais gregos e os arminianos holandeses, interpretam esta passagem “como referente à experiência pré-cristã” do apóstolo Paulo.⁷⁹ Somente esta interpretação poderia sustentar o ensino perfeccionista, mas a questão é se ela realmente possui base exegética sólida e aplicação própria à vida cristã no mundo real. No geral, esta posição tem resultado em frustrações e desmotivações de alguns cristãos na busca pela santidade.⁸⁰

Como consequência direta do ponto anterior, o terceiro erro dos perfeccionistas parece ser o de reduzir o padrão da perfeição a algo, no mínimo, contraditório. A perfeição defendida pelos perfeccionistas precisa ser constantemente qualificada negativamente, ou seja, ela não é adâmica, angelical, nem aquela resultante da ressurreição final e muito menos a perfeição de Cristo.⁸¹ Dessa forma, ela pode ser definida como “perfeição imperfeita”.⁸² Louis Berkhof, após analisar o perfeccionismo cristão, concluiu:

⁷⁷ RYLE, *Santidade sem a qual ninguém verá o Senhor*, p. 21.

⁷⁸ SUGDEN, E. H. (Org.). *The Standard Sermons of John Wesley*. v. 2. Londres: Epworth Press, 1956. p. 459, nota de rodapé.

⁷⁹ PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 141.

⁸⁰ Cf. RIDDLEBARGER, *Romans 7 and the Normal Christian Life*.

⁸¹ DIETER, *A perspectiva wesleyana*, p. 13-24.

⁸² METZ, Donald S. *Studies in Biblical Holiness*. Kansas City: Beacon Hill, 1971. p. 228-230, 243.

É muito significativo que todas as principais teorias perfeccionistas julgam necessário abaixar o padrão de perfeição e não responsabilizam o homem por coisa que indubitavelmente é exigida pela lei moral original. E é igualmente significativo que eles sentem a necessidade de exteriorizar a idéia de pecado, quando alegam que somente o mau procedimento consciente pode ser considerado pecaminoso, e se recusam a reconhecer como pecado grande parte daquilo que é exposto como tal na Escritura.⁸³

Assim, para manter a tese da perfeição cristã, os seus defensores precisam não apenas redefinir o conceito de pecado como também de perfeição.

Por último, os defensores da santidade plena parecem errar por não distinguir corretamente a tensão existente entre o *já* e o *ainda não* na escatologia realizada. Enquanto as Escrituras afirmam a santidade posicional, ou seja, a condição do cristão em Cristo sob a perspectiva de Deus, ela também insiste na necessidade da santidade experiencial a ser realizada na vida de cada cristão. Assim como os liberais deixaram de perceber esta distinção nas discussões sobre o reino de Deus, os místicos gnósticos, os wesleyanos e seus seguidores também o deixam de fazer. Com isto, eles facilmente transladam aquilo que *ainda não é* para o universo do que *já foi* inaugurado. Quando esta interpretação mostra-se problemática e impraticável, logo são estabelecidos novos alvos a serem alcançados, como, por exemplo, uma segunda bênção ou uma experiência mais profunda.

Em resumo, devido ao fato de a perspectiva do perfeccionismo cristão não se apoiar no ensino bíblico sobre o assunto, as implicações práticas oriundas da mesma jamais serão edificantes. Os cristãos que abraçam esse ensino não podem ser realistas a respeito de sua contínua pecaminosidade. Por exemplo, Packer relata o episódio do batista F. B. Meyer, defensor da santificação plena, mas que

ficou abalado até a alma quando, já no fim da meia-idade, viu as multidões abandonando-o para ouvir o jovem G. Campbell Morgan, e descobriu-se corroído por inveja profissional; pois essa era uma forma de sentimento maligno da qual ele sempre pensara que estava imune.⁸⁴

Embora lutando constantemente em prol de um viver santo, o cristão não deve alimentar a noção irreal da santidade plena neste mundo.

CONCLUSÃO

A santidade, segundo James I. Packer, deveria ser uma “palavra elétrica” para os ouvidos cristãos.⁸⁵ Ela deveria ser recebida com alegria por corresponder ao desejo natural de comunhão que o filho tem em relação ao Pai. Contudo,

⁸³ BERKHOF, *Teologia sistemática*, p. 542.

⁸⁴ PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 139.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 91.

este conceito entrou em eclipse nos últimos anos e se tornou um “mundo perdido” para muitos.⁸⁶ Packer apresenta quatro prováveis razões para a atual atitude em relação à santidade. Em primeiro lugar, ele afirma que grande parte dos cristãos contemporâneos parece, muitas vezes, mais preocupada com controvérsias do que com a busca da santidade. Além do mais, Packer observa certa tendência de valorizar talentos pessoais à parte das virtudes do caráter, o que faz com que muitos líderes cristãos sejam apreciados somente por suas habilidades intelectuais, administrativas e outras, em detrimento da devoção pessoal. Ele ainda ressalta o fato incômodo de que muitos movimentos cristãos contemporâneos expressam certa insensibilidade em relação à própria santidade de Deus. No entanto, a provável razão mais intrigante apresentada por Packer é o fato de alguns cristãos demonstrarem desilusão com certos ensinamentos sobre a santificação.⁸⁷

O perfeccionismo cristão tem sido apontado como uma das principais causas do desânimo de alguns na busca da santificação. O presente artigo procurou analisar os principais postulados do perfeccionismo, bem como suas diferentes versões cristãs e, ao final, procurou apresentar o corretivo bíblico aos erros dessa doutrina, ou seja, uma perspectiva bíblica sobre a santificação.

ABSTRACT

This article attempts to analyze perfectionism and its presuppositions as an encumbrance to the search for true holiness. In order to offer a broad perspective on this issue the author examines several aspects of perfectionism. First, he describes perfectionism in general. Then, he presents the most common versions of Christian perfectionism and their implications for the doctrine of sanctification. Finally, the writer expounds a biblical perspective on progressive sanctification in the life of the believer as an answer to the problems caused by perfectionism. It must be kept in mind that the versatility of perfectionism not only makes its study difficult, but also allows its survival even within most conservative Christian circles. It is the expectation of the writer that this study may reveal itself useful to those in pastoral ministry, especially those who labor in the areas of discipleship, Christian education and counseling.

KEYWORDS

Perfectionism; Sanctification; Total sanctification; Progressive sanctification; Second blessing.

⁸⁶ PACKER, *A redescoberta da santidade*, p. 12.

⁸⁷ PACKER, *Na dinâmica do Espírito*, p. 96-98.

RESENHA

Mauro Meister

Evangelical Manifesto (Manifesto Evangélico).¹ Publicado em formato eletrônico em: <http://www.evangelicalmanifesto.com> (Estados Unidos, 07/05/2008).

No dia 7 de maio de 2008, uma comissão de proeminentes representantes do cenário evangélico norte-americano² publicou um documento no qual manifesta sua preocupação com o conceito do termo “evangélicos”, reafirmando quem são e quais são os seus valores. A necessidade do mesmo, explicam os redatores, se dá diante da “confusão interna e da consternação externa” relacionadas com o movimento. Como manifesto público, o documento pretende chamar a atenção de todas as comunidades de fé, assim como daqueles que proclamam não ter qualquer fé, e, especificamente, conclamar os que se chamam evangélicos ao desafio urgente de reafirmar sua identidade evangélica, reformar seu comportamento, reposicionar-se na vida pública e se rededicar ao grande chamado de serem seguidores de Jesus Cristo. Os signatários do manifesto não reivindicam representar todos os evangélicos, mas uma parte significativa do movimento nos Estados Unidos, e, assim, convidam outros que concordarem em tornar-se signatários do documento.

¹ O *Evangelical Manifesto* encontra-se publicado em http://www.evangelicalmanifesto.com/docs/Evangelical_Manifesto.pdf. O site <http://www.evangelicalmanifesto.com/index.php> apresenta vários outros links para documentos como um *Study Guide* e oportunidades de adesão à declaração.

² O Comitê Geral que redigiu e publicou o Manifesto é composto por Timothy George (deão, Beeson Divinity School, Samford University), Os Guinness (autor e crítico social), John Huffman (pastor, St. Andrew’s Presbyterian Church, Newport Beach, CA, presidente de Christianity Today International), Rich Mouw (presidente, Fuller Theological Seminary), Jesse Miranda (fundador e diretor, Miranda Center for Hispanic Leadership, Vanguard University), David Neff (vice-presidente and editor-chefe, Christianity Today Media Group), Richard Ohman (empresário), Larry Ross (presidente, A. Larry Ross Communications), Dallas Willard (professor de filosofia, University of Southern California). Setenta e cinco outros signatários são escritores e representantes de associações de evangélicos, denominações e escolas de teologia.

Os proponentes do manifesto afirmam que sua preocupação não é com a busca de aprovação do público em geral, mas com a perturbação causada por diversas confusões e corrupções em torno do nome *evangélico*. Afirmam que as diversas situações chegaram ao ponto de levar muitos de fora do movimento a duvidar de que o termo possa ser usado de maneira positiva e muitos, dentro do movimento, a não acreditar que ele ainda possa ser usado.

A proposta do manifesto, entretanto, é que, se o termo for bem definido, os evangélicos não deverão sentir-se envergonhados de usá-lo. O desejo expresso dos manifestantes é definir o que se quer dizer por “evangélico” e o que ser evangélico significa para o convívio com outros cidadãos (americanos) na vida pública e com os demais seres humanos em todo o mundo. Para tanto, os proponentes apontam três grandes mandatos para os evangélicos: 1) Reafirmar sua identidade; 2) Reformar o próprio comportamento; 3) Restabelecer seu papel na vida pública.

Quanto à *reafirmação da identidade*, vários pontos são colocados para esclarecer quem são os evangélicos: “Cristãos que definem sua fé e sua vida de acordo com as Boas Novas de Jesus de Nazaré” (p. 4). Esta autodefinição teológica implica que a definição do movimento evangélico não deve ser feita em bases políticas, sociais ou culturais, por quem quer que seja. Os autores afirmam que o direito à autodefinição é o que garante a liberdade e insistem que nem a imprensa nem a opinião pública têm o direito de dizer quem são os evangélicos. Desta forma, os evangélicos são parte da grande tradição da igreja cristã ao longo dos séculos, mantendo pontos de contato tanto com esta tradição como com os ensinamentos bíblicos recuperados pela Reforma Protestante e sustentados por vários movimentos subseqüentes, os quais procuram seguir.

O documento reafirma pontos doutrinários essenciais da fé evangélica que caracterizam o movimento ao longo do tempo. A afirmação destes pontos é categórica, mostrando que, como seguidores de Jesus Cristo, ao longo dos séculos os evangélicos têm valorizado alguns pontos principais da fé que correspondem ao ensino de Jesus Cristo e que fazem com que os evangélicos sejam evangélicos, a saber: 1) Jesus, totalmente divino e totalmente humano, como a completa revelação de Deus e, conseqüentemente, o único Salvador; 2) A morte de Jesus Cristo na cruz, na qual ele carregou a culpa pelos nossos pecados e nos reconciliou com Deus; 3) A salvação como um dom de Deus, para a qual o homem nada contribui; 4) A nova vida no Espírito Santo, que nos traz renascimento espiritual e poder para viver como Jesus, buscando o pobre, o doente e o oprimido; 5) A Bíblia como a Palavra escrita de Deus, completamente confiável como nosso guia final para a fé e a prática; 6) A volta pessoal de Jesus Cristo para estabelecer o reino de Deus; 7) A importância de compartilhar estas crenças de forma que outros possam experimentar a salvação de Deus e andar no caminho de Jesus.

Todos estes pontos têm uma série de implicações práticas quanto a ações e atitudes evangélicas, como a devoção genuína, expressa na adoração e também em atos, o reconhecimento da amplitude alcançada pelo movimento em igrejas históricas e não históricas, a definição teológica e confessional e não política ou cultural, a proclamação de uma mensagem positiva e não negativa, o afastamento do revisionismo liberal da teologia, assim como do fundamentalismo como movimento social e reação ao mundo moderno, a ponto de apresentar características de um subcristianismo. Em suma, o documento propõe que ser evangélico é uma busca constante de ser bíblico.

Quanto à *reforma do comportamento*, o documento chama os que se reconhecem como evangélicos a se reformarem, como parte da herança da Reforma Protestante. Este segundo ponto do documento é uma confissão de que os evangélicos do nosso tempo traíram suas crenças pelo seu comportamento.

O documento reconhece que a proclamação do Evangelho só “de boca” deixou-se trair pela substituição das verdades bíblicas por técnicas terapêuticas; do culto pelo entretenimento; do discipulado pelo crescimento dos potenciais humanos; do crescimento da igreja pelo empreendedorismo de negócios; da preocupação com a igreja local e com o povo por expressões de fé que não são eclesiais e não passam de espiritualidade insossa; da troca das necessidades reais por necessidades criadas e dos princípios missionários por regras de marketing. Esta longa seção retrata com maiores detalhes vários pontos considerados como aqueles em que os evangélicos, por conta de seus próprios pecados, sucumbiram às forças do mundo em suas diversas formas, tais como modernismo, moda, conveniência, métodos, falta de amor, materialismo, consumismo, falta de mordomia, individualismo, cientificismo, interesses políticos, pós-modernismo, falta de discernimento e de espírito de reconciliação. A seção termina com o chamado a um discipulado de integridade em todas as esferas da vida, secular e espiritual, física e religiosa, expandindo a colaboração do evangélico para além do âmbito político, contribuindo para as artes, as ciências, a mídia e para a criação de uma cultura em toda a sua variedade.

Quanto ao *restabelecimento do papel do evangélico na vida pública*, o documento declara, de maneira ampla, que o desejo daqueles que carregam esse nome é buscar a fidelidade à liberdade, à justiça, à paz e ao bem-estar e trazer estes dons do reino de Deus para a vida pública, como um serviço a todos, visando o bem-comum. Tendo sido chamados por Jesus para estar “no mundo”, mas não ser “do mundo”, os evangélicos devem estar engajados na vida pública, porém, nunca completamente identificados com qualquer partido, ideologia partidária, sistema econômico, classe, tribo ou identidade nacional. O documento reconhece que grandes reformas sociais e políticas foram feitas por homens e mulheres evangélicos em diferentes situações e locais do mundo.

Um dos pontos principais do documento é o desejo de esclarecer que “nós, evangélicos, queremos nos manter afastados de certas posições na arena

pública que são amplamente confundidas com o evangelicalismo” (p. 15). O documento passa a relatar uma série de fatos que fazem com que os evangélicos norte-americanos contribuam para a confusão de sua própria identidade. Dois erros muito comuns são apontados: a privatização da fé, fazendo com que a mesma seja irrelevante para a vida pública, e a politização da fé, usando-a para expressar essencialmente questões políticas que perderam o contato com a verdade bíblica. Em termos gerais, este segundo ponto significa que a fé perde a sua independência e se torna uma ideologia sob a qual os evangélicos vêm a ser uma massa de manobra, seja para a direita ou para a esquerda política.

Ainda são levantadas as questões da liberdade religiosa e da arena pública secularizada. Em um país plural e multi-religioso como os Estados Unidos da América, a tentativa de impor uma preferência religiosa na vida pública leva à “guerra santa” e à incubação de conflitos, ódios e questões legais. Logo, a proposta do documento é que o movimento evangélico se posicione para manter a liberdade religiosa para todo tipo de fé, incluindo o direito à conversão da e para a fé cristã. O manifesto coloca-se contra o conceito de imposição de uma teocracia em uma sociedade pluralista.

Por outro lado, o documento também se opõe aos partidários de um estado secular, onde a participação na arena pública acaba exigindo que toda expressão religiosa seja suprimida. Afirmam os proponentes do manifesto que “nada é mais antiliberal do que convidar pessoas ao debate público e insistir em que elas se dispam da fé que faz com que elas sejam quem são e que molda a forma como vêem o mundo” (p.17). O compromisso declarado é o de “uma visão de vida pública na qual os cidadãos de todos os tipos de crença são livres para entrar e participar da arena na base de sua fé, porém dentro de uma estrutura do que se concorda ser justo e livre para as outras fés também”, sejam quais forem (p.17).

Dois outros pontos importantes levantados são o *secularismo coercitivo* e o *extremismo religioso*, ambos como partes integrantes da arena pública global. Ambas as posições são rejeitadas. As duas são coercitivas e levam à opressão patrocinada pelo Estado, como nos tempos de Constantino. A aliança entre Igreja e Estado, com seus frutos, é deplorada. A posição tomada é a de que as Boas Novas de justiça para todo o mundo foram promovidas não pelo poder e espada de um conquistador, mas por um servo sofredor esvaziado de poder e pronto a morrer para alcançar os fins a que veio.

O documento é encerrado com uma série de convites a diferentes grupos. Aos evangélicos, para se unirem e esclarecerem a grande confusão em torno do movimento, sendo mais fiéis ao Senhor e aos elementos que distinguem esta forma de vida. Aos cidadãos, que avaliem as conseqüências da presente guerra cultural e trabalhem na restauração da liberdade e civilidade da vida pública. Aos adeptos de outras religiões o convite é ao respeito à liberdade religiosa, tornando-a prática. Os formadores de opinião são chamados a abandonar os

estereótipos e a adotar definições e categorias que descrevam os evangélicos e outros religiosos em termos corretos e justos. Os que estão em posição de autoridade e poder são convidados a entender que os evangélicos buscam o bem-estar das comunidades, cidades e países em que vivem. Aos que trabalham em causas sociais pelos pobres e sofredores, que se unam para trazer cuidado, paz, justiça e liberdade aos milhões que vivem em condições sub-humanas. Os que estão em busca de significado em meio ao caos das filosofias contemporâneas são convidados a considerar o evangelho, que é a Boa Nova.

Este documento vem a público depois de três anos de trabalho do comitê e expressa uma preocupação real com a visão interna e externa a respeito dos evangélicos nos Estados Unidos, nos pontos já demonstrados acima. É bem verdade que o manifesto, tendo sido escrito no contexto norte-americano, tem preocupações específicas com as realidades daquele país. Entretanto, esta crise da identidade evangélica americana se faz refletir em muitos outros lugares e, em certa medida, aplica-se ao contexto brasileiro, ainda que com nuances bem particulares.

Em primeiro lugar, podemos apontar os problemas internos, tanto de ordem confessional quanto comportamental. Já há no meio evangélico do Brasil quem se sinta extremamente constrangido de se apresentar como tal, principalmente entre as igrejas chamadas históricas e particularmente entre as igrejas de tradição reformada. É interessante notar que o livro de Paulo Romeiro, *Evangélicos em Crise*, de 1995, já denunciava os problemas internos do movimento evangélico nas questões doutrinárias, especificamente quanto ao neopentecostalismo, com sua ênfase no “evangelho da prosperidade”.³

O crescimento impressionante dos movimentos pentecostais e neopentecostais no Brasil, hoje estimados em trinta milhões e presentes nas diversas denominações consideradas tradicionais, leva-nos a concordar que existe um claro afastamento da confissão proposta no manifesto. É bem verdade que a definição inicial do manifesto, bastante genérica, “cristãos que definem sua fé e vida de acordo com as Boas Novas de Jesus de Nazaré”, pode aplicar-se a grupos que são bem diferentes daqueles que se identificam como evangélicos e, até mesmo, a grupos de católicos romanos praticantes, por exemplo. Entretanto, o estreitamento da definição nos sete pontos seguintes do manifesto, quanto à reafirmação de identidade, afunilam o conceito inicial e colocam diversas igrejas consideradas evangélicas fora deste espectro. Há que se notar que a reafirmação de identidade proposta no documento não se limita apenas a uma reafirmação teológica, mas expõe, também, as conseqüências experimentais e vivenciais desta confissão, o que, a meu ver, torna o valor do documento ainda mais contundente no seu chamado à reforma.

³ ROMEIRO, Paulo. *Evangélicos em crise*. São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

Em segundo lugar, podemos reconhecer claramente a necessidade de um chamado à reforma das práticas que foram copiadas do exterior ou desenvolvidas pelos que são comumente reconhecidos como evangélicos no Brasil. Assim como o manifesto reconhece que os evangélicos norte-americanos traíram a si mesmos ao substituir as verdades bíblicas por práticas que não correspondem a esta verdade, temos que reconhecer a mesma coisa com respeito à realidade brasileira. Os evangélicos brasileiros são, nos dias recentes, mais conhecidos pelo seu pragmatismo do que pela sua postura confessional, por usar técnicas de marketing e, principalmente, pela pregação da prosperidade, pelos escândalos e pelos abusos financeiros. Logo, ainda que escrito para outra realidade, o manifesto tem a sua serventia para, quem sabe, provocar o debate necessário com vistas a uma urgente reforma no contexto evangélico brasileiro.

O terceiro ponto principal do manifesto, quanto ao *restabelecimento do papel dos evangélicos na vida pública*, ainda que seja muito específico para a situação política americana dos últimos trinta anos, com a associação clara entre o movimento evangélico e o Partido Republicano, tem também o seu apelo à condição do povo evangélico na arena pública do Brasil. Ainda que os evangélicos brasileiros não tenham uma forte identidade partidária, como acontece nos Estados Unidos, a chamada “bancada evangélica” dentro da Câmara dos Deputados tem muitas vezes se destacado por escândalos e por casuísmos, terminando por ser conhecida na mídia por estas características. Além disto, tem-se visto o povo evangélico brasileiro como massa de manobra eleitoral nos vários níveis da política, desde o municipal até o federal, com claros conchavos eleitoreiros feitos por líderes de denominações. Pesam mais nas manifestações públicas dos evangélicos os acordos políticos e a busca de vantagens do que o apego à verdade e a busca do amor bíblico.

Ainda que bem recente, o manifesto já chamou a atenção de vários outros líderes evangélicos que lhe têm levantado críticas. Um ponto controverso na forma final do documento é o fato de que a chamada pública do manifesto é para que os evangélicos sejam definidos apenas teologicamente, em vez de também política, social ou culturalmente. Um dos problemas levantados por alguns críticos é que, então, o documento deveria ser mais teológico em suas definições, trazendo clareza na distinção entre o catolicismo e o evangelicalismo e, assim, o documento caracteriza-se por uma postura mais ecumênica do que é desejável.

Ainda que o documento assuma uma postura explícita quanto ao seu distanciamento da posição liberal com relação às Escrituras e ao falso evangelho que o liberalismo produz, sendo este um ponto forte de sua reafirmação, o Manifesto deixa em aberto um outro ponto: falta maior clareza quando critica o fundamentalismo cristão. Como é comum em documentos abertos, o Manifesto, ao fazer suas críticas sem dar nomes específicos, deixa em aberto quem está sendo criticado dentro desta categoria.

RESENHA

Marcelo Smeets

PLANTINGA, Jr., Cornelius. **O crente no mundo de Deus: uma visão cristã da fé, da educação e da vida.** Trad. Francisco Solano Portela Neto. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. 156 p.

Os jovens cristãos costumam queixar-se com certa freqüência da grande pressão que sofrem nos cursos universitários por causa de sua fé. O cristianismo, de modo geral, e principalmente o calvinismo, sempre fomentou o entusiasmo pela vida acadêmica. Mas o quadro atual é o da academia querendo banir qualquer vírgula que remeta à fé cristã. Além desse ceticismo massacrante, os alunos universitários cristãos são incomodados freqüentemente pela licenciosidade pecaminosa que reina em seus locais de estudo. Como entender a vida acadêmica de um jovem cristão dentro de um quadro tão inóspito? Será que é isso mesmo o que Deus quer – que seus filhos cresçam também no conhecimento acadêmico? Qual deve ser nossa visão diante do conhecimento secular que podemos adquirir?

Cornelius Plantinga demonstra em *O crente no mundo de Deus* que os cristãos sempre buscaram o conhecimento, pois essa é a maneira de contribuir para a restauração, operada por Deus, de todas as coisas que foram corrompidas pelo mal. É a busca da paz, da justiça, da harmonia, do *shalom*, no Antigo Testamento, e da “vinda do reino”, no Novo Testamento. O autor nos alerta para o fato de que “o todo da vida é sagrado: a sua inteireza está sob a bênção, o julgamento e os propósitos redentores de Deus”.

A proposta do livro é demonstrar como a instrução cristã de nível superior se enquadra dentro de uma visão de mundo e uma perspectiva de vida que são formadas por alguns dos temas principais da fé cristã. O jovem universitário pode ter sua cosmovisão cristã fortalecida em um ambiente educacional cristão e vivenciar sua vocação na sociedade, espargindo luz e salgando a terra.

Estruturam o livro cinco capítulos: 1. Expectativa e esperança; 2. Criação; 3. Queda; 4. Redenção e 5. Vocação no reino de Deus. No primeiro deles, existe

a constatação de que muitas coisas podem alegrar o ser humano, como ouvir belas músicas, deliciar-se com belas pinturas, contemplar um belo pôr-do-sol no mar, mas não podem preencher nosso copo até a borda. Isso porque nossa alegria está situada “além dos limites deste mundo”, nas palavras de J. R. R. Tolkien. Ansiamos por algo que está além do que vivemos. Esperamos pela redenção eterna, pela completude das promessas de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. Ansiamos e esperamos por um mundo repleto de *shalom*, com a presença do reino de Deus em sua plenitude. Devemos atuar no mundo com essa viva esperança e enxergar Cristo neste mundo multifacetado. O autor afirma que, para compreendermos a profundidade de nosso chamado cristão, é preciso rever a seqüência da criação, da queda e da redenção, procurando visualizá-las nas suas inter-relações e nos seus relacionamentos. Esses temas são trabalhados nos capítulos seguintes.

“A criação é um ato de amor imaginativo”, diz Plantinga. Ao realizá-la, Deus abriu espaço no universo para a criação de outros tipos de seres e, assim, expressou sua graça. Portanto, estudar a criação e as Escrituras, em conjunto, é uma ótima oportunidade para se conhecer a revelação divina. A Bíblia nos diz quem e por que criou todas as coisas do universo. Além de uma variedade que não conseguimos abarcar, impressionam também a ordem e interdependência das coisas criadas. Todas as criaturas exibem a inventividade e o amor divino. Como autor reformado que é, ele esboça o mandado cultural, falando da responsabilidade do homem sobre o mundo em que vive. Deus fez o ser humano para dominar sobre todas as coisas.

No entanto, o efeito estufa, as catástrofes ambientais e os milhares de mortes causadas pela má gerência da natureza pelo homem nos fazem lamentar, como cristãos, nossa fraca atuação nesse sentido. Essas coisas também nos fazem lembrar do tema do segundo capítulo – a Queda. A má administração das dádivas que Deus nos concedeu desde a Criação, bem como, atualmente, por sua providência, são resultado do pecado, do mal que habita em nós desde o pecado de Adão e Eva. Plantinga destaca o fato de que mesmo os filósofos de muito tempo atrás, sem uma cosmovisão cristã, estudando a condição humana, observaram que o mal é o principal problema do ser humano. O homem corrompeu toda a sua natureza e isso afeta a todos, na verdade, toda a criação, que geme pelo dia da redenção (cf. Rm 8.22,23). O autor dá vários exemplos de como essa corrupção pode ser constatada e destaca que a culpa por esse quadro é do ser humano caído, ou seja, de todos.

A continuidade da organização proposta pelo autor nos leva à Redenção. O pecado está presente desde o primeiro homem e mulher, mas a graça de Deus também. Isso é demonstrado em um breve esboço do Antigo Testamento, em que a misericórdia de Deus sempre se evidencia. Após isso, a pessoa do Messias prometido, o Senhor Jesus Cristo, é apresentada – sua encarnação, sua obra expiatória e sua ressurreição. Por meio de nosso Mestre e Senhor, a Redenção

pôde ser alcançada. Devemos dar graças a Deus por isso, mas também é preciso que compreendamos que isso nos leva a estar em união com Cristo. Formamos um corpo com ele. E é essa idéia de corpo que é enfatizada por Plantinga. Ninguém está em união com Cristo vivendo à parte da igreja. Podemos desfrutar da união mística com o Senhor Jesus, mas somos “membros de um corpo local com ramificações globais, uma equipe completa de crentes, uma “nuvem de testemunhas (Hb 12.1)”. Desfrutar dessa comunidade permite que nos aprimoremos em descobrir o propósito de Deus e em torná-lo nosso projeto de vida, nos esforçando para ter o mesmo pensamento, tendo a “mente de Cristo”.

O reino de Deus está diante de nós, fomos vocacionados para atuar nesse reino e ele deve ser nossa preocupação primeira: “Buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça” (Mt 6.33). No entanto, a busca dos cristãos pelo reino parece apática, pois não demonstramos o desejo de que ele venha de fato. Além disso, falta-nos a consciência de como deve ser nossa atuação no reino de Deus. O autor defende que, na verdade, há reinos dentro de reinos, ou seja, agimos dentro de uma esfera específica, mas o reino de Deus é a esfera da soberania divina. A vocação é um chamado para que, como bons cidadãos do reino, não somente nos contentemos em endossar a prática da justiça no mundo, mas sintamos fome dela e trabalhemos para produzi-la. Como afirma Plantinga, uma pessoa com um chamado foi eleita para ser uma seguidora de Jesus, o que significa que ela foi eleita para servir no reino de Deus. É interessante o autor chamar a atenção para o fato de os cristãos procurarem um maravilhoso panorama do que ele chama de subvocações: cantar, orar, participar da Ceia do Senhor, assar pães, ler bons livros, trabalhar, encorajar, consolar. Coisas de nosso cotidiano são importantíssimas em nossa vocação, considerando uma cosmovisão reformada e bíblica do assunto.

Também é no quinto capítulo que o autor aborda mais especificamente a questão da instrução, que pode ajudar o cristão a seguir sua vocação. A instrução universitária pode ser uma ferramenta, ainda que precise ser afiada. A instrução secular procura afastar qualquer abordagem religiosa. Ela geralmente promove uma visão secular do mundo e da humanidade, além de estar infestada por várias formas de falsidade e de conceitos confusos. Mas as universidades cristãs devem se empenhar para estar alinhadas “com os propósitos redentores de Deus neste mundo”. E o processo para que isso aconteça ocorre no dia-a-dia, na aquisição de conhecimentos, habilidade e virtudes necessárias para que cada um dê sua contribuição ao reino de Deus.

O livro também tem um Epílogo. Nele Plantinga relembra o que foi visto em toda a obra e motiva seus leitores, universitários ou não, a viverem fielmente diante de Deus, contribuindo para o reino de Deus. Ele alerta para a realidade das dificuldades que certamente estarão presentes, mas faz com que olhemos para o reino em primeiro lugar e mantenhamos viva a nossa esperança, trabalhando continuamente e aguardando a restauração final.

O livro conclui com pontos para discussão dos capítulos 1 a 5, o que o torna didático e prático. Teoria apenas não fará que os cristãos promovam um trabalho permanente em prol do reino. No decorrer da obra, vários exemplos e muitas citações são dados. Sua leitura flui de modo fácil e agradável e é indispensável para todos os cristãos envolvidos nas áreas de ensino, mas sem dúvida muito importante também para todos os crentes. Nossa cosmovisão, com base em princípios bíblicos, deve nortear nossos passos no dia-a-dia. Devemos estar com os olhos fixos nas coisas do alto, mas com as mãos no arado do cotidiano.

RESENHA

Márcio Roberto Alonso

KAISER Jr., Walter C. **Documentos do Antigo Testamento: sua relevância e confiabilidade**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007. 240 p.

O mundo pós-moderno tem se caracterizado pela descrença numa verdade absoluta e objetiva, capaz não apenas de definir o sentido da existência humana, mas também de estabelecer parâmetros de comportamento, adoração e crença. Por isso mesmo, o texto da Escritura Sagrada, que reivindica essa posição de veracidade e autoridade (no que é acolhido por muitos), tem sofrido variados e constantes ataques. Há aqueles que se recusam a admitir qualquer fundamento histórico nas narrativas bíblicas, e assim classificam a maior parte de seu material (especialmente o proveniente do Antigo Testamento) como lendário, mitológico ou como uma invenção fraudulenta providenciada para a manipulação religiosa. Há os que vasculham o material bíblico em busca de alegadas contradições, impossibilidades ou resquícios de cosmogonias ou mitos de outros povos antigos, com vistas ao fortalecimento de suas argumentações. Além desses, há os que nos perguntam se, mesmo que todas essas questões fossem devidamente esclarecidas, textos tão antigos ainda possuiriam alguma relevância para o mundo contemporâneo.

Foi para responder a essas e outras questões que Walter C. Kaiser Jr. escreveu este livro. Seu histórico de vida e seu preparo acadêmico lhe conferem a qualificação necessária para enfrentar tão grande empreitada. Kaiser obteve seu mestrado e doutorado na Brandeis University, na área de Estudos Mediterrâneos. Ele mesmo nos informa que foi aluno de Samuel J. Schultz e R. Laird Harris. Por mais de vinte anos, trabalhou como professor de Antigo Testamento no Trinity Evangelical Divinity School. Foi também presidente do Gordon-Conwell Theological Seminary. Desde 1972, publicou mais de vinte livros na área de Antigo Testamento, incluindo comentários (Êxodo – “The Expositor’s Bible Commentary”; Miquéias e Malaquias – “Communicator’s

Commentary”); Levítico – “The New Interpreter’s Bible”, entre outros) e manuais de exegese, hermenêutica e teologia bíblica. *Documentos do Antigo Testamento: sua relevância e confiabilidade* é uma de suas últimas publicações, datando de 2001 (o original tem por título *The Old Testament Documents: Are They Reliable and Relevant?*, e foi publicado pela InterVarsity Press).

Não apenas no título do livro (que sugere uma dúvida no original em inglês, mas que foi estrategicamente transformada em uma certeza na tradução para o português), mas também no corpo do texto, a perspectiva de Kaiser é claramente demonstrada. Ele mesmo se intitula “conservador” (p. 207), e toda a obra atesta sua profunda convicção acerca da autoridade e inspiração das Sagradas Escrituras. Entretanto, esse pressuposto não lhe permite fugir das acusações e dos ataques desferidos ao texto sagrado sem providenciar uma resposta adequada. Dessa forma, é analisada e debatida uma ampla linha de estudiosos das mais diferentes orientações e apresentada uma bibliografia bastante extensa e atualizada (até 2001). As numerosas notas ao fim do texto, bem como as diversas citações no corpo da discussão atestam que o autor conhece profundamente não só as mais contundentes acusações dos críticos, como também as melhores defesas formuladas pelos conservadores. Nesse aspecto, o livro é um excelente ponto de partida para um estudo mais aprofundado de questões críticas específicas, pois, além de fornecer ampla referência bibliográfica, ainda providencia um comentário sucinto acerca das principais tendências, das mais importantes obras e seus autores. Um exemplo marcante dessa utilidade do livro pode ser verificado no conciso, porém detalhado histórico do desenvolvimento da teoria documentária que é fornecido no capítulo dez.

A obra foi organizada em quatro seções. As três iniciais tratam da confiabilidade do Antigo Testamento: a primeira delas analisa os processos de estabelecimento do cânon e de transmissão do texto; a segunda considera a plausibilidade das narrativas históricas, dedicando especial atenção às histórias patriarcais e às cronologias dos reis; a terceira, por fim, examina a confiabilidade da mensagem dos profetas.

Dentre os muitos méritos dessas primeiras seções, certamente precisamos destacar seu esforço por demonstrar a fidedignidade do Antigo Testamento a partir de evidências tanto internas quanto externas. Assim, a análise do processo de estabelecimento do cânon, por exemplo, se inicia a partir do próprio cânon (escritores posteriores citando escritos anteriores – e reconhecendo sua autoridade). A refutação de objeções levantadas pela alta crítica começa com o exame da plausibilidade do texto em suas próprias reivindicações (as muitas repetições em Gênesis são, na verdade, uma exigência da própria seqüência histórica, e não resultado do descuido de um compilador de fontes variadas). Evidentemente, também são analisadas evidências externas, tal como a estrutura dos tratados hititas de suserania do segundo milênio a.C. e sua contribuição decisiva para o estabelecimento da data do livro de Deuteronômio. E todo o

debate nos ajuda a resolver inúmeras pendências, como acontece no caso da magnífica solução para o problema da cronologia do período dos reis, que é apresentada no capítulo nove.

No intuito de estabelecer adequadamente a confiabilidade do Antigo Testamento, o livro presenteia o leitor com um grande número de exemplos, os quais não somente elucidam o ponto em debate, mas tornam a discussão muito mais viva diante de seus olhos. Uma demonstração disso pode ser encontrada na citação do Talmude (p. 41) que espelha o zelo requerido pelos massoretas na realização das cópias do texto hebraico. Quando lemos que, na opinião do copista da Bíblia, a omissão de uma única letra poderia causar a destruição do mundo todo, somos definitivamente impressionados pela seriedade com a qual aquele trabalho era considerado. Outro exemplo enriquecedor é encontrado numa tabela comparativa (p. 114) que mostra a precisa correspondência entre os registros bíblicos e os relatos dos anais assírios. A ilustração mais impressionante, porém, é a descrição das *bullae* (“uma *bullae* é uma pelota de barro impressa com o selo de um escriba” – p. 145) encontradas em Jerusalém, em 1982. Através dessa recente descoberta, diversos nomes mencionados no livro de Jeremias foram pela primeira vez confirmados por alguma fonte extrabíblica, e ilustram a exatidão dos escritores bíblicos em detalhes tais como os nomes dos indivíduos que eles mencionaram.

Depois de utilizar a maior parte da obra para provar a confiabilidade do Antigo Testamento, Kaiser se dedica então a demonstrar sua relevância e aplicabilidade para o mundo contemporâneo. Uma quarta seção, escrita com esse objetivo, encerra o livro, mostrando que, além de demonstrar que os fatos e reivindicações do Antigo Testamento são confiáveis, ainda é preciso provar que eles podem – e devem – produzir reações apropriadas no leitor contemporâneo. A fim de suprir a deficiência de muitos intérpretes e de ajudá-los a cruzar a ponte cultural, espacial e temporal que nos separa do texto, Kaiser traz orientações para a interpretação e aplicação dos diferentes estilos literários (narrativas, lei, profecia e sabedoria) e fornece, de passagem, algumas propostas muito interessantes para a interpretação de Cantares e dos salmos imprecatórios (cap. 16).

Todos os capítulos do livro são finalizados com uma útil conclusão que, além de recapitular em linhas gerais o que foi esmiuçado anteriormente, sintetiza o que se pretendeu provar. Um glossário muito bem elaborado e razoavelmente extenso (que merecia ter a ordem alfabética dos verbetes refeita depois de traduzido!) é de grande ajuda, especialmente para os leitores leigos. Apesar de merecer uma nova revisão, o texto é muito claro e fácil de acompanhar até mesmo para o leigo. É leitura indispensável para aqueles que desejam enfrentar, com argumentos consistentes, os ataques críticos ao texto das Sagradas Escrituras, cuja veracidade e aplicabilidade prática lhes são indisputáveis.

RESENHA

Paulo Romeiro*

JADON, José Carlos. **O *ethos* do discurso televisivo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do ponto de vista da semiótica de linha francesa.** In: GUIMARÃES, Elisa (Org.). **Texto e discurso: confluências.** São Paulo: Editora Mackenzie, 2008, p. 87-112.

O artigo de José Carlos Jadon intitulado *O ethos do discurso televisivo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do ponto de vista da semiótica de linha francesa* apresenta uma análise criteriosa do discurso midiático da IURD, principal vertente neopentecostal da atualidade. Depois de 30 anos de existência, o grupo continua sendo alvo de constante escrutínio por parte da mídia, da academia e dos religiosos mais perspicazes. Devido ao seu *modus operandi*, extremamente criativo na prática de proselitismo e levantamento de recursos financeiros, e de sua imensa visibilidade, essa igreja sempre atrai a atenção dos estudiosos.

José Carlos Jadon é mestre em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e doutorando na Universidade de São Paulo. É também diretor da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade São Judas Tadeu. Por isso, o texto foi bem produzido dentro dos parâmetros acadêmicos e demonstra a habilidade do autor, principalmente na escolha dos termos. Sua análise foi feita pelas lentes da semiótica da Escola de Paris, elaborada por A. J. Greimas e outros pesquisadores. É uma teoria bastante influente em diversas partes do mundo.

Jadon começa o seu artigo apresentando um breve histórico da IURD, seguindo a linha de Paul Freston, que divide a história do movimento pentecostal brasileiro em três ondas: a primeira onda, com os primeiros pentecostais

* Paulo Romeiro é professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

(Assembléia de Deus e Congregação Cristã no Brasil); a segunda, a partir da década de 1950, com o surgimento das igrejas O Brasil para Cristo, Deus é Amor e Evangelho Quadrangular; e a terceira, com as igrejas chamadas neopentecostais, que surgem a partir da década de 1970. Entre as que mais se destacam estão a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Igreja Apostólica Renascer em Cristo e a Igreja Mundial do Poder de Deus.

O foco da análise de Jadon é a IURD. Assim, ele se preocupa em apresentar informações sobre a sua expansão no Brasil e no exterior, seu interesse pela mídia em diversas modalidades e sobre o funcionamento de seus templos. Para alcançar seu objetivo Jadon pesquisou os programas “Espaço Empresarial” (com uma hora de duração), “Realidade” e “A Hora dos Empresários” (estes dois últimos com meia hora de duração cada um), transmitidos pela Rede Mulher, nos dias 29 e 30 de abril de 2004.¹ A análise dos principais aspectos recorrentes no discurso da IURD é apresentada em três seções principais: o nível narrativo, o nível discursivo e a construção do *ethos*.

O nível narrativo está subdividido em três aspectos: 1) A manipulação por provocação, chamada de simulacros negativos; 2) A oferta de esperança, de uma nova espera, chamada de simulacros positivos; 3) A doação de valores modais.

O nível discursivo, por sua vez, está subdividido em nove aspectos: 1) A doação de objetos mágicos como vidrinho com óleo, rosa e toalhas, que funcionam como um fetiche; 2) Os efeitos de realidade; 3) A exploração do tema do mal no discurso midiático da IURD; 4) A construção de um *ethos* beligerante na pregação dos pastores; 5) A exaltação dos bens materiais em detrimento dos bens espirituais; 6) O bispo + a IURD + Deus formam um “nós” poderoso; 7) Perguntas retóricas; 8) Redundância funcional, isto é, uma repetição exagerada do pronome você(s); 9) Onisciência e onipresença da IURD.

Por último, vem a construção do *ethos*. Aqui, o autor faz várias considerações sobre temas e situações tratados e já vai se despedindo do texto.

Um aspecto frágil do artigo é o uso de dicionários da língua portuguesa para definição de termos. O autor recorre aos dicionários *Aurélio – século XXI* e Houaiss (p. 91, 93, 103). Em tais casos, recomenda-se o uso de dicionários específicos da área do conhecimento que está sendo tratada. Para a definição de medo (p. 107), por exemplo, seria melhor recorrer a um dicionário de psicologia. A definição de graça (nota 5 da p. 103) ficaria melhor se extraída de um dicionário bíblico, de uma enciclopédia teológica ou de uma obra de peso equivalente.

¹ A Rede Mulher não mais existe. No dia 27 de setembro de 2007 ela saiu do ar para dar espaço à Record News, novo canal de notícias 24 horas por dia, do grupo empresarial do bispo Edir Macedo.

Na p. 102, o autor faz uma declaração controvertida:

O discurso religioso cristão tradicional exalta a natureza divina do homem como o grande bem, o bem maior que jamais poderá ser perdido. Expulso do Éden por desobedecer ao Criador, o homem não perdeu sua condição divina...

Aqui Jadon deixou de fazer justiça ao pensamento religioso cristão tradicional. O ensino de que o homem é divino não corresponde ao que as Escrituras apresentam sobre a criatura humana e nem faz parte do cristianismo histórico. A Reforma Protestante reconhece que todo o ser humano traz consigo a *Imago Dei*, ainda que distorcida pelo pecado, mas não a essência da divindade.

A divindade do ser humano é defendida, não pelo cristianismo tradicional, mas por vários pregadores da teologia da prosperidade (Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Benny Hinn e outros) e pelo movimento Era de Aquário ou Nova Era, hoje conhecido como uma nova espiritualidade. Sem dúvida, João Calvino e outros reformadores teriam dificuldade em conciliar a crença na divindade do ser humano com a doutrina de sua depravação total.

Há outros pontos no texto de Jadon que merecem destaque, mas não há espaço para tratá-los aqui. Apesar das ressalvas apresentadas, o material é um recurso útil para quem se interessa por uma análise científica da fala midiática da IURD.