Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

ISSN 1517-5863

fides reformata

Volume XV • Número 1 • 2010

INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Adilson Vieira

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

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

Semestral.
ISSN 1517-5863

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

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: atla@atla.com, www.atla.com.
Fides Reformata também está incluída nas seguintes bases indexadoras: CLASE (www.dgbiblio.unam.mx/clase.html), Latindex (www. latindex.unam.mx), Francis (www.inist.fr/bbd.php), Ulrich's International Periodicals Directory (www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/) e Fuente Academica da EBSCO (www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71).

Editores Acadêmicos
Alderi Souza de Matos
Augustus Nicodemus Lopes
Daniel Santos Jr.
Fabiano de Almeida Oliveira
Mauro Fernando Meister
Valdeci da Silva Santos

Coordenação Editorial
Silvana Gouvea

Revisão
Alderi Souza de Matos

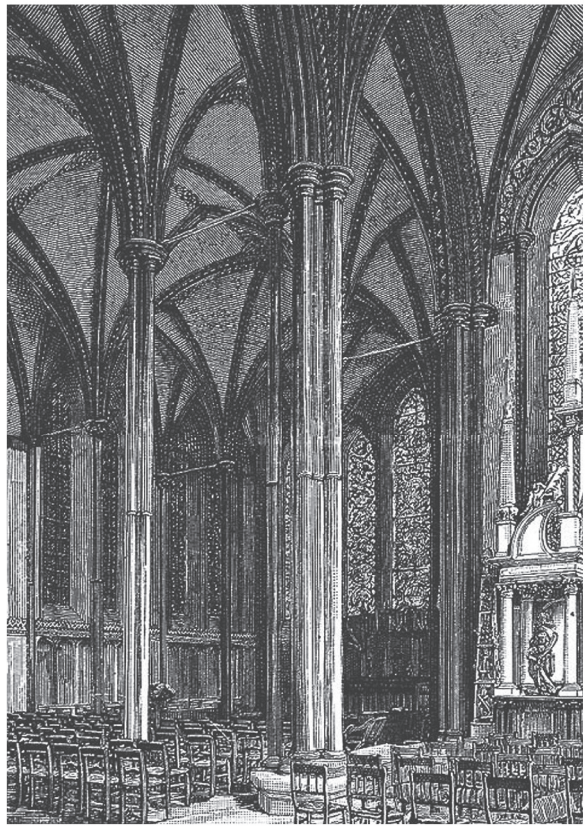
Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

Revista do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper – CPAJ

fides reformata

Volume XV • Número 1 • 2010



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

CONSELHO EDITORIAL
Alderi Souza de Matos
Augustus Nicodemus Lopes
Davi Charles Gomes
F. Solano Portela Neto
Hermisten Maia Pereira da Costa
João Alves dos Santos
Ludgero Bonilha Morais
Mauro Fernando Meister
Tarcízio José de Freitas Carvalho
Valdeci da Silva Santos

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

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

Pede-se permuta.
We request exchange. On demande l'échange. Wir erbitten Austausch.
Se solicita canje. Si chiede lo scambio.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 15 – 3º andar – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8759
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

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

ASSINATURAS
Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 15 – 3º andar – Vila Buarque
São Paulo – SP – 01221-040
Tel.: (11) 2114-8644
E-mail: pos.teo@mackenzie.com.br

Editorial

Esta edição de *Fides Reformata* tem a contribuição de apenas um professor do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. Os demais autores são alunos, ex-alunos e pessoas não ligadas ao CPAJ. Os artigos e resenhas abordam uma saudável variedade de temas históricos, bíblicos e teológicos.

No primeiro texto, o pastor e professor batista Franklin Ferreira trata de um tema polêmico: o esforço do regime nazista visando usar a igreja evangélica alemã para seus fins ideológicos. Apelando a uma obra de Richard Steigmann-Gall, o autor mostra como a liderança do regime utilizou um discurso "cristão" de linha teológica liberal, associado à sua cruel política anti-semita. A tentativa de controle estatal da igreja levou ao surgimento da "igreja confessional", o que resultou na chamada "luta" ou "disputa pela igreja". Nesse movimento de resistência à idolatria estatal, adquiriram notoriedade pastores e teólogos como Martin Niemöller, Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer. O artigo também aborda dois documentos da época que são cruciais para o estudo das relações entre a Igreja e o Estado: "A existência teológica hoje" e a "Declaração Teológica de Barmen".

No segundo artigo, o Rev. João Paulo Thomaz de Aquino, professor assistente de Novo Testamento no CPAJ e ex-aluno da instituição, argumenta que o apóstolo Paulo escreveu o texto de 1 Coríntios 6.12-20 no estilo de uma diatribe. Depois de expor diversos problemas hermenêuticos associados a essa importante passagem bíblica, o autor oferece várias evidências que permitem afirmar que Paulo utilizou o estilo diatríbico. Especial atenção é dada aos slogans ou jargões equivocados que o apóstolo coloca na boca de um interlocutor imaginário, com a intenção de instruir e alertar os cristãos de Corinto. Esse entendimento da natureza do texto favorece a solução dos problemas hermenêuticos levantados na primeira seção.

O texto seguinte foi produzido pelo Rev. Dario de Araújo Cardoso, ex-aluno do CPAJ e professor do Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Apoiando-se em obras de Sidney Greidanus e Bryan Chapell, o autor analisa a pregação sobre personagens bíblicos, em especial do Antigo Testamento, à luz do conceito de pregação cristocêntrica. Ele questiona a hermenêutica e a homilética "exemplarista" apontando para sua abordagem antropocêntrica, tendência para a moralização e espiritualização, e consequente banalização do texto bíblico. À luz do Novo Testamento e do ensino dos reformadores, ele defende e ilustra a preparação de sermões biográficos dentro de uma perspectiva cristocêntrica e histórico-redentiva.

No quarto artigo, Francisco Mário Lima Magalhães, outro graduado do CPAJ, questiona um chavão que se tornou usual em certos meios evangélicos, a idéia de que "o diabo já está debaixo de nossos pés". Apoiando-se na análise

exegética de diversos textos bíblicos relevantes, alguns dos quais utilizados pelos defensores desse conceito, ele argumenta que, embora o Maligno seja descrito nas Escrituras como um ser vencido por Jesus Cristo na cruz, ele ainda não foi neutralizado em definitivo, mas guerreia contra a igreja e os crentes, cabendo a estes resistir-lhe com os recursos providos por Deus.

No texto seguinte, dois acadêmicos ligados à Universidade Estadual de Maringá (PR) analisam cinco manuais de história da educação com o objetivo de mostrar a influência da Reforma Protestante no sistema educacional da Escócia. O período estudado se estende desde 1560, com a implantação oficial do protestantismo reformado naquele país e a apresentação do *Primeiro Livro de Disciplina*, até 1872, quando uma nova lei educacional pôs fim ao predomínio da igreja reformada na educação. O principal mérito do sistema educacional reformado foi um esquema de educação integrado nacionalmente e universalizado, ou seja, para pessoas de todas as idades e condições sociais. Os autores mostram que, apesar da secularização do sistema educacional que se seguiu à lei de 1872, a igreja e a fé reformada deixaram marcas duradouras na sociedade e na educação escocesas.

No último artigo, Elizabeth Charles Gomes, uma aluna do Centro de Pós-Graduação, analisa o livro *Vermelho Brasil*, escrito por Jean-Christophe Rufin, ex-adido cultural da França em Recife. Nessa obra, que reúne personagens verídicos e fictícios, Rufin faz uma releitura dos episódios referentes à França Antártica, a pequena colônia estabelecida por Nicolas Durand de Villegagnon na baía de Guanabara em meados do século 16. Esse experimento incluiu a participação de um pequeno grupo de huguenotes enviados pelo reformador João Calvino e a igreja reformada de Genebra. A articulista procura destacar alguns temas interessantes trabalhados pelo autor do livro, como o encontro entre duas culturas tão díspares (europeia e indígena), as atitudes em relação à natureza e o entrechoque de cosmovisões religiosas contrastantes (católicos, reformados e anabatistas).

No final da revista, encontra-se um conjunto de resenhas que abordam quatro áreas distintas e relevantes em que atuam autores reconhecidos: filosofia cristã (Herman Dooyeweerd), apologética (Michael Horton), teologia bíblica (Eugene H. Merrill) e espiritualidade (Ravi Zacharias). Nosso desejo é que os leitores mais uma vez se sintam enriquecidos e estimulados pelo conteúdo de *Fides Reformata*.

Alderi Souza de Matos, Th.D.
Editor

Sumário

Artigos

A Igreja Confessional alemã e a "Disputa pela Igreja" (1933-1937)
Franklin Ferreira 9

1 Coríntios 6.12-20 e o estilo diatríbico
João Paulo Thomaz de Aquino 37

Uma abordagem cristocêntrica para os sermões biográficos
Dario de Araujo Cardoso 57

"O diabo está debaixo dos nossos pés": Questionando um clichê evangélico
Francisco Mário Lima Magalhães 81

A Reforma Protestante nos manuais de história da educação da Escócia
Cézar de Alencar Arnaut de Toledo e *Paulo Henrique Vieira* 95

***Vermelho Brasil*, de Jean-Christophe Rufin: Algumas reflexões**
Elizabeth C. Gomes 111

Resenhas

No crepúsculo do pensamento ocidental (Herman Dooyeweerd)
José Carlos Piacente Júnior 129

Cristianismo sem Cristo (Michael Horton)
Leonardo Bruno Galdino 135

Teologia bíblica do Antigo Testamento (Eugene H. Merrill)
Carlos Augusto Dias 143

O grande tecelão (Ravi Zacharias)
Wanderson de Oliveira 147

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 9-36

A Igreja Confessional alemã e a "Disputa pela Igreja" (1933-1937)

*Franklin Ferreira**

RESUMO

No imaginário público, supõe-se que a ideologia nazista fosse completamente pagã e claramente anticristã. Mas Richard Steigmann-Gall, em sua obra *O Santo Reich*, evidencia o uso do discurso teológico liberal, gestado num contexto anti-semita, pelos principais líderes nazistas, especialmente no período de 1933-1937, quando estes tentaram assumir o controle (*Gleichschaltung*) da Federação Evangélica Alemã de Igrejas por meio da promoção do "cristianismo positivo" defendido pelos "cristãos alemães". Em reação a tal intervenção totalitária na esfera eclesiástica, surgiu a Igreja Confessional (*Die bekennende Kirche*), o que gerou a "disputa pela igreja" (*Kirchenkampf*), durante a qual Martin Niemöller e Karl Barth tiveram papel preponderante. Dietrich Bonhoeffer também assumiu um papel central nestes eventos, atacando o anti-semitismo, preparando pregadores para a Igreja Confessional e, por fim, se envolvendo com a resistência militar ao nazismo. Este artigo também trata de dois documentos desta época, cruciais para o estudo das relações da Igreja com o Estado, "A existência teológica hoje" e a Declaração Teológica de Barmen.

PALAVRAS-CHAVE

Nazismo; Liberalismo teológico; Dois Reinos; Neo-ortodoxia; Holocausto; Karl Barth; "A existência teológica hoje"; Declaração Teológica de Barmen; Dietrich Bonhoeffer; Operação Valquíria.

---

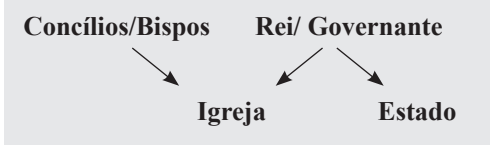
* Ministro da Convenção Batista Brasileira, graduado em teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e mestre em teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Integra a equipe pastoral da Igreja Batista Nações Unidas, em São Paulo, e coordena o projeto da Editora Fiel de publicação das obras de João Calvino.

INTRODUÇÃO

Este ensaio situa a "disputa pela igreja" (*Kirchenkampf*) dentro do seu contexto histórico, no qual o nazismo assumiu uma linguagem religiosa dependente do protestantismo liberal do século 19. Em oposição a Richard Steigmann-Gall, visa argumentar que a reação de alguns destacados teólogos protestantes ligados ao movimento neo-ortodoxo foi uma confrontação tanto doutrinal quanto política, que culminou na expulsão, prisão e morte de alguns dos envolvidos nesse protesto. Esta proposição será afirmada por meio do exame do tratado *A existência teológica hoje*, do Sínodo de Barmen e, especialmente, do testemunho (*martyria*) de Dietrich Bonhoeffer. Para isto, concentraremos nossa atenção sobre os anos críticos da "disputa pela igreja" (1933-1937). Na avaliação final, entre outras questões, trataremos da pergunta: Por que, ao fim da década de 40, alguns dos destacados teólogos e pastores que estiveram na linha de frente da "disputa pela igreja" ou deixaram de ser relevantes no cenário intelectual europeu ou foram retirados de seu contexto e reinterpretados, sendo suplantados nas décadas seguintes pelo programa de desmitologização de Rudolf Bultmann e pela reinterpretação dos símbolos cristãos de Paul Tillich?

1. OS DOIS REINOS, LIBERALISMO TEOLÓGICO E TOTALITARISMO NAZISTA

Um tema teológico importante na tradição luterana é a doutrina dos dois reinos, aplicada à distinção entre a Igreja e o Estado. Caberia à Igreja, representada pelo altar, toda a ação evangélica, ou seja, a pregação da Palavra. E ao Estado, representado pelo trono, caberiam as questões políticas e sociais, cuja função principal é ser a "espada", o juízo sobre o pecado. Essa posição é resumida como a afirmação de que o Estado, na pessoa do rei ou do governante, dirige a Igreja em alguns aspectos, sendo que, em outros, só a Igreja pode agir ou decidir. O gráfico abaixo esboça esta concepção:[1]

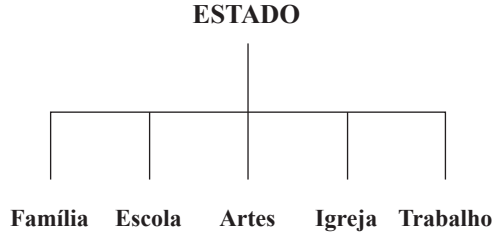


A relação do cristão com os poderes seculares limita-se à quietude de um "estar-em-mas-não-pertencer-ao" Estado, o que produziu entre os luteranos alemães um legado de subserviência às autoridades seculares. Isto se revelou

[1] Adaptado de WILLIAMS, Terri. *Cronologia da história eclesiástica*. São Paulo: Vida Nova, 1993, *passim*. Esta estrutura doutrinal é semi-erastiana, com a igreja sendo em um departamento da administração pública na Alemanha.

trágico num ambiente marcado pelo nacionalismo, culto da raça e dos heróis, anti-semitismo e obsessão militarista que dominou a Alemanha desde 1870 até o fim da Segunda Guerra Mundial.[2]

Pensando em termos de espectro político, o gráfico abaixo[3] ilustra as ênfases estatizantes e intervencionistas associadas com a esquerda, como no comunismo e no nazismo, o tipo de ideologia que a doutrina dos dois reinos não preparou os fiéis luteranos para enfrentar, na qual, a partir de certa concepção da transcendência do Estado ou do partido, se tem pouca ou nenhuma liberdade pessoal e nenhuma liberdade econômica nas várias esferas que compõem a sociedade.



O grande desafio da concepção luterana dos dois reinos se deu com a ascensão do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*). Após uma guinada política inesperada, Adolf Hitler ascendeu ao poder, quando o presidente Paul von Hindenburg tornou-o chanceler, em janeiro de 1933. E com a morte do presidente, em agosto de 1934, Hitler assumiu, com a aprovação do Parlamento (*Reichstag*), as funções de presidente e chanceler, passando a ser chamado de "guia" (*Führer*). Num plebiscito realizado nesse mesmo mês a fusão de cargos foi aprovada por 89,9% do eleitorado. Mas, ainda que esta ascensão tenha se dado pelas vias democráticas, logo a constituição foi modificada para que o partido nazista se tornasse a única autoridade na Alemanha.

Então, após a humilhação da derrota na Primeira Guerra Mundial (1914-1918), e num contexto que ainda experimentava os reflexos do fracasso dos experimentos social-democratas da República de Weimar, uma mudança espantosa ocorreu na Alemanha: (1) a economia foi restaurada em menos de cinco anos; (2) a vergonha da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial foi abrandada por meio da reivindicação da região da Renânia-Palatinado e o repúdio ao Tratado de Versalhes; (3) rearmamento das forças armadas alemãs, tornando-as em pouco

2 Cf. DUCHROW, Ulrich. *Os dois reinos*: uso e abuso de um conceito teológico luterano. São Leopoldo: Sinodal, 1987. A Igreja Luterana da Noruega, em face da ocupação nazista a partir de abril de 1940 e que se estendeu até maio de 1945, enfatizou a tradição da resistência presente no pensamento de Lutero.

3 JOHNSON, Greg. *O mundo de acordo com Deus*. São Paulo: Vida, 2006, p. 93.

tempo as mais modernas da Europa; (4) férias proporcionadas a milhões de alemães, por meio do programa "Força pela alegria" (*Kraft durch Freude*); (5) escolas profissionalizantes fundadas para os que não possuíam qualificações, diminuindo dramaticamente o desemprego e controlando a criminalidade; (6) construção de auto-estradas e a promessa de um carro popular acessível ao alemão comum.[4] Até mesmo a frequência à igreja aumentou: em 1932, 215.908 pessoas deixaram a igreja, e somente 49.700 se uniram a ela. Em 1933, 323.618 se uniram à igreja, enquanto somente 56.849 a abandonaram.[5]

Por tudo isto, os alemães agora podiam se orgulhar de ser novamente uma grande nação. Mas, como Dietrich Bonhoeffer escreveu a seus colegas da resistência Eberhard Bethge, Hans von Dohnanyi e o major-general Hans Oster, no final do ano de 1942: "O grande baile de máscaras do mal confundiu todos os conceitos éticos. Para a pessoa que vem de nosso universo conceitual ético tradicional, é realmente desconcertante que o mal possa tomar a forma da luz, da ação beneficente, da necessidade histórica, da justiça social. Para a pessoa cristã que vive a partir da Bíblia, isto é justamente a confirmação da maldade abissal do maligno."[6]

De acordo com Richard Steigmann-Gall, o nazismo não era escancaradamente pagão, ainda que uma ala minoritária dele o fosse. Conforme este autor, o que os nazistas propunham era uma reinterpretação da fé cristã chamada "cristianismo positivo" (*Positives Christentum*). Segundo este autor, tal esforço revisionista da fé cristã tem suas origens no protestantismo liberal (*Kulturprotestantismus*) do século 19. Neste sentido, o trabalho de Julius Wellhausen com suas teorias documentais críticas, assim como a coincidente rejeição do Antigo Testamento pelos liberais e nazistas, tem como pano de fundo o anti-semitismo que, segundo Steigmann-Gall, em alguma medida já estava presente na cultura alemã (e européia) desde antes do livro de Martinho Lutero, *Os judeus e suas mentiras* (*Von den Juden und ihren Lügen*). A ênfase na distinção entre o Jesus histórico e o Cristo divino da fé, assim como a reinterpretação do cristianismo por Adolf von Harnack, com sua insistência em buscar um cristianismo prático e a ênfase de que o Deus do Novo Testamento era um Deus de amor e não o Deus vingativo e injusto do Antigo Testamento, também foram apropriadas pelo nazismo em seu discurso religioso.

Em resumo, protestantes liberais e ideólogos nazistas compartilhavam da mesma cosmovisão, com sua rejeição do Antigo Testamento e da historicidade dos Evangelhos, do "rabino Paulo" como um falsificador da mensagem

---

4 LUTZER, Erwin. *A cruz de Hitler*. São Paulo: Vida, 2003, p. 19-20.

5 BARNETT, Victoria. *For the Soul of the People*: Protestant protest against Hitler. New York: Oxford University Press, 1992, p. 32.

6 BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 28.

de Cristo, da ressurreição do corpo, do pecado original e da depravação total e, fundamentalmente, da rejeição do escândalo da cruz, sendo Jesus redefinido como um herói "ariano" que lutou contra o judaísmo capitalista. O que torna burlesca esta tentativa de revisar a fé cristã é que quase todas estas idéias foram rejeitadas como heréticas pela igreja cristã nos séculos 2º e 3º, ao excomungar gnósticos e marcionitas, inclusive pela tentativa de retirar o Antigo Testamento das Escrituras.[7] Em lugar das confissões de fé cristãs, consideradas ultrapassadas, raça e povo (*Volk*), sangue e solo passaram a ser o padrão. E um elemento comum entre o "cristianismo positivo" e os paganistas do partido nazista era a radical rejeição dos credos, da igreja institucional e do clero cristão. Por isso, os escritos do místico medieval Meister Eckhart eram apreciados por alguns nazistas como modelo de "um relacionamento desprovido de intermediários entre o homem e Deus", que "significava que o clérigo, fosse ele católico ou protestante, deixaria de existir".[8]

Os seguidores do cristianismo positivo se percebiam como os verdadeiros cristãos socialistas, rejeitando o marxismo bolchevista internacionalista, mas, a partir de uma perspectiva nacionalista, afirmando "a necessidade pública antes da ganância privada". Em resumo, os ideólogos nazistas se apropriaram da reinterpretação do protestantismo liberal do cristianismo, incorporando-a em seu discurso, numa "tentativa de criar um novo sincretismo, uma nova religião nacional que uniria católicos e protestantes na Alemanha", baseada "em um sistema de valores e não em uma doutrina".[9]

O que Steigmann-Gall perde de vista é que Hitler e os demais adeptos do "cristianismo positivo" no partido desprezavam a fé cristã histórica, pois a percebiam como incompatível com a ideologia nazista. Também não é levando em conta que Hitler era um oportunista que percebeu que a tradição cristã ainda era muito forte na Alemanha, e que seria mais sensato controlar (*Gleichschaltung*) a igreja evangélica. Se confiasse nele, a igreja seria um ótimo apoio para sua

---

7 SIEMON-NETTO, Uwe. Of pagans and heretics. U.S. scholars take opposing views over the religion of the Nazis, em *The Atlantic Times*, setembro de 2006. Disponível em: http://www.atlantic-times.com/ archive_detail.php?recordID=642. Acesso em: 12 mar 2010.

8 STEIGMANN-GALL, Richard. *O Santo Reich*: concepções nazistas do cristianismo, 1919-1945. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 129.

9 Cf. STEIGMANN-GALL, *O Santo Reich*, p. 33-116. O autor documenta estas ênfases teológicas liberais nos escritos, discursos e conversas pessoais dos principais líderes nazistas, como Adolf Hitler, Joseph Goebbels, Hermann Göring, Erich Koch, Dietrich Eckart, Dietrich Klagges, Walter Buch, Hans Schemm entre outros, além, claro, de Houston Stewart Chamberlain. O livro também trata dos líderes nazistas promotores do paganismo, como Martin Bormann, Heinrich Himmler, Reinhard Heydrich e Alfred Rosenberg. Ainda que discorde da conceituação imprecisa e generalista do cristianismo deste autor, é necessário enfatizar que sua descrição do "cristianismo positivo" e de sua dependência do protestantismo liberal é baseada em fartas fontes primárias, compulsadas a partir dos seguintes arquivos: Bundesarchiv Potsdam, Bundesarchiv Berlin-Zehlendorf, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Evangelisches Zentralarchiv in Berlin, Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz e Staatsarchiv München.

ascensão ao poder. Mas se ele a alienasse, a igreja poderia se tornar um inimigo formidável. Embora tenha cortejado a igreja evangélica, nunca houve intenção de permitir qualquer independência a ela no Estado nazista. Ela seria apenas um instrumento, para ser descartada quando não mais necessária – o que efetivamente veio a ocorrer, depois de 1937.

2. A "DISPUTA PELA IGREJA"[10]

Nessa época a Alemanha tinha 65 milhões de habitantes. Desses, 150 mil eram membros de igrejas livres (*Freikirchen*), como os batistas e os metodistas, e 48 milhões pertenciam a vinte e oito igrejas territoriais independentes (*Landeskirchen*), que formavam a Federação Evangélica Alemã de Igrejas (*Deutscher Evangelischer Kirchenbund*). Esta incluía duas tradições: os luteranos, que eram teologicamente conservadores, e os reformados, mais liberais. O maior grupo era a Igreja Evangélica Unida na Prússia (*Evangelische Kirche der altpreußischen Union*), que congregava luteranos e reformados, com 18 milhões de membros – e de onde procedeu a maior parte dos membros da Igreja Confessional.[11]

Já em 1931 os nazistas organizaram o Movimento de Fé, que era conhecido como os "cristãos alemães" (*Deutsche Christen*), fanaticamente nazista, promotor do cristianismo positivo, e que era um influente grupo minoritário dentro da igreja evangélica alemã. O alvo dos "cristãos alemães" era unificar as diversas províncias evangélicas numa nova e única igreja evangélica (*Deutsche Evangelische Kirche*), conhecida também como Igreja do Reich (*Reichskirche*), sob total domínio estatal. Depois de bastante controvérsia, em abril de 1933, esta nova igreja foi criada da fusão das vinte e oito igrejas territoriais, e o moderado Friedrich von Bodelschwingh, dirigente do Instituto Bethel, um hospital em Bielefeld, foi eleito bispo (*Reichsbischof*) em maio, somente para ser constrangido a renunciar logo depois. Nesta época retratos de Hitler eram expostos diante dos altares nas igrejas e crianças eram batizadas diante de bandeiras nazistas.[12]

---

10 Para a história do período, cf. BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 30-103; LUTZER, *A cruz de Hitler*, p. 127-196; CORNU, Daniel. *Karl Barth, teólogo da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971, p. 11-61; MATOS, Alderi Souza de. O reino, o poder e a glória: as igrejas evangélicas alemãs e o regime nazista. In: *A caminhada cristã na história*: a Bíblia, a igreja e a sociedade ontem e hoje. Viçosa, MG: Ultimato, 2005, p. 233-241, e o verbete "Confessing Church", disponível em http://en.wikipedia.org/wiki/ Confessing _Church; acesso em: 27 fev 2010.

11 Cf. BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 25, 313, que sugere que isto se deu porque a Igreja Evangélica Unida na Prússia experimentou uma série de avivamentos ao fim do século XIX e na década de 1920, nos anos da República de Weimar, com ênfase na centralidade das Escrituras e na redescoberta das confissões de fé da Reforma do século XVI. Por outro lado, regiões com maior número de cristãos nominais foram mais vulneráveis ao movimento dos "cristãos alemães".

12 CONWAY, J. S. *The Nazi Persecution of the Churches*. New York: Basic Books, 1968, p. 9-10.

Como oposição aos "cristãos alemães", por iniciativa de Walter Künneth e Hans Lilje, surgiu, em 9 de maio de 1933, o movimento "Jovens Reformadores" (*Jungreformatorische Bewegung*). Karl Barth, então lecionando teologia sistemática na Universidade de Bonn, reagiu aos "cristãos alemães" escrevendo em maio *O primeiro mandamento como axioma teológico* (*Das erste Gebot als theologisches Axiom*) e em junho *A existência teológica hoje* (*Theologische Existenz heute!*).[13] Em 5 de setembro, no chamado "sínodo pardo" (por causa dos uniformes dos paramilitares da SA, usados pela maioria dos delegados) em Wittenberg, os "cristãos alemães" conseguiram eleger a maioria dos delegados da Igreja Evangélica Unida na Prússia. Desta forma, conseguiram a maioria dos delegados nos sínodos da Igreja de Reich, e em 27 de setembro elegeram em um sínodo nacional, novamente em Wittenberg, o líder dos "cristãos alemães", Ludwig Müller, que contou com a ajuda do próprio Hitler, quando este convocou os eleitores pelo rádio. O alvo desta interferência direta nos assuntos da igreja não era apenas ter absoluto poder político sobre todos os aspectos da sociedade, mas ter completa supremacia ideológica sobre a igreja, já que Müller teria poder de decisão eclesiástica correspondente ao que Hitler tinha na esfera política.

Em setembro de 1933, reagindo contra a adoção, pela igreja, do Parágrafo Ariano (nova lei que obrigava todos os servidores públicos e suas esposas a "não possuir sangue judeu"), os "Jovens Reformadores" se tornam a "Liga Emergencial dos Pastores" (*Pfarrernotbund*), fundada pelos pastores Herbert Goltz, Jacob Gunther e Eugene Weschke, aos quais se juntaram Martin Niemöller, pastor da paróquia de Berlin-Dahlem, e Dietrich Bonhoeffer.[14] Seus objetivos eram: (1) renovar a fidelidade às Escrituras e à doutrina; (2) resistir aos que atacavam as Escrituras e a doutrina; (3) ajudar financeira e materialmente aos que eram perseguidos; e (4) repudiar o Parágrafo Ariano. Em 13 de novembro, uma assembléia de vinte mil "cristãos alemães" iniciada ao som do hino "Castelo Forte" foi realizada no Palácio dos Esportes de Berlim, afirmando: (1) a necessidade de se remover todos os pastores que se opusessem ao nacional-socialismo; (2) a expulsão dos membros de origem judaica; (3) a aplicação do Parágrafo Ariano; (4) a remoção do Antigo Testamento das Escrituras; (5) a remoção de aspectos que não fossem germânicos da liturgia;

---

13 Para uma descrição detalhada da carreira de Barth neste período, cf. BUSCH, Eberhard. *Karl Barth*: His life from letters and autobiographical texts. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005, p. 199-262.

14 Alguns dos líderes da "Liga Emergencial" incluíam Hugo Hahn, superintendente eclesiástico em Dresden; Gerhard Jacobi, pastor da Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche em Berlin; Eberhard Klügel, pastor em Hannover; Karl Lücking, pastor em Dortmund; Ludolf Müller, superintendente eclesiástico em Heiligenstadt; George Schulz, pastor em Barmen; e D. Ludwig Heitmann, pastor em Hamburg. Em janeiro de 1934 a Liga tinha 7.036 membros, mas este número diminuiu para quase a metade logo depois. Cf. BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer*: a biography. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2000, p. 309-311.

e (6) a revisão do Novo Testamento por meio da adoção de uma interpretação mais "heróica" e "positiva" de Jesus, não mais como o crucificado, mas como rei que lutou contra a influência judaica.

Por conta da ordem de dezembro de 1933 para se dissolver as organizações eclesiásticas de jovens, que seriam absorvidas pela "Juventude Hitlerista" (*Hitler Jugend*) e da obrigatoriedade do Parágrafo Ariano, um grupo da "Liga Emergencial dos Pastores" reuniu-se com Hitler em 25 de janeiro de 1934. Antes que eles pudessem expor seu memorando, Hermann Göring, o mais importante ministro nazista, leu a transcrição de uma conversa telefônica entre Niemöller e Künneth, interceptada pela Gestapo, em que aquele insinuava que, se não tivesse atendidas suas reivindicações, a "Liga Emergencial" poderia se tornar uma Igreja Livre. A revelação isolou Niemöller e dividiu o grupo de pastores, dos quais faziam parte os bispos Theophil Wurm, da Igreja de Württemberg, e Hans Meiser, da Igreja da Baviera. Estas duas igrejas, juntamente com a Igreja de Hannover, dirigida pelo bispo August Maharens, passaram a ser conhecidas como as "igrejas intactas" (*intakte Kirche*), por não terem se dividido durante a "disputa pela igreja". Dois dias depois, estes bispos moderados, que queriam preservar a liberdade da igreja, mas não estavam dispostos a entrar em conflito com o Estado, subscreveram uma declaração de fidelidade a Hitler. Com isto, a "Liga Emergencial dos Pastores" foi praticamente extinta, tendo-a deixado 1.800 pastores das igrejas da Baviera, Württemberg e Hannover.

Em 4 de janeiro de 1934, por convocação de Karl Barth, 320 conselheiros sinodais e pastores representando 167 igrejas reformadas reuniram-se em Barmen, um subúrbio de Wuppertal, na Renânia do Norte-Westfália. Nessa ocasião, Barth apresentou uma declaração sobre a correta compreensão das confissões na atualidade (*Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart*). Em abril, Barth proferiu na Faculté de Théologie Protestante em Paris, na França, três palestras sobre "revelação, igreja e teologia" (*Offenbarung, Kirche, Theologie*). E em 16 de maio foi realizada no Basler Hof Hotel, em Frankfurt, uma reunião da Comissão Teológica composta por Karl Barth, Hans Asmussen e Thomas Breit, a preparar uma Declaração a ser apresentada no concílio ecumênico.[15] Finalmente, em 29-31 de maio ocorreu o Sínodo de Barmen,

---

15 Com seu senso de humor típico, Barth descreveu a preparação da Declaração: "A Igreja Luterana dormia e a Igreja Reformada se mantinha acordada". Enquanto os dois luteranos aproveitavam umas três horas de sesta, "eu revisei o texto das seis teses, fortalecido por café forte e um ou dois charutos brasileiros". Cf. BUSCH, *Karl Barth*: His life from letters and autobiographical texts, p. 245. Asmussen era pastor luterano em Altona, perto de Hamburg; Breit era intendente eclesiástico na Baviera. Hermann Sasse, o mais importante teólogo luterano da época, foi indicado pelo bispo Meiser para fazer parte da Comissão, mas não pode participar desta reunião por estar doente. Ele leu o texto, fez algumas sugestões, mas não subscreveu a Declaração, por conta da forte dependência desta da teologia de Barth. Cf. HOCKENOS, Matthew D. *A church divided*: German Protestants confront the Nazi past. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004, p. 24-25.

na igreja reformada de Barmen-Gemarke, como concílio das comunidades luteranas, reformadas e unidas, sob a moderação de Karl Koch, da Igreja da Westfália. Depois de lida em voz alta, a Declaração Teológica de Barmen (*Barmer Theologische Erklärung*) foi aprovada unanimemente pelos 138 delegados. Hans Thimme, assistente do moderador do Sínodo, relembrou depois:

> Uma agitação se espalhou pelo grupo de tal forma que os homens começaram a chorar abertamente. De forma totalmente espontânea, sem que ninguém dissesse algo, alguém anunciou: "Agora vamos cantar *Nun danket Gott*"! ['Agora, damos graças a Deus']. Esse foi o ponto alto de Barmen e, em certo sentido, o ponto alto da minha vida, porque com isso, na verdade – e esta era a única coisa decisiva sobre Barmen – determinamos a identidade da igreja.[16]

Com isto, foi deflagrada a chamada "disputa pela igreja" (*Kirchenkampf*). E da "Liga Emergencial dos Pastores" surgiu a "Igreja Confessante" (*Die bekennende Kirche*), composta por quase sete mil pastores. Ainda neste ano, em 30 de outubro, por ocasião das comemorações do Dia da Reforma, Barth proferiu a palestra "Reforma é decisão" (*Reformation als Entscheidung*) numa conferência em Berlin.

Na passagem do dia 30 de junho para 1º de julho de 1934 ocorreu a "noite das longas facas", quando cerca de uma centena de opositores do regime foram assassinados, inclusive os líderes da SA, e milhares de pessoas foram presas. Com isso, toda oposição política ao regime foi eliminada. Em setembro de 1934, os bispos Wurm e Meiser foram colocados em prisão domiciliar, o que gerou imenso protesto público.[17] No segundo sínodo confessante, realizado em Berlin-Dahlem (19 e 20 de outubro de 1934), foi aprovada uma série de leis emergenciais (*das Kirchliche Notrecht*) ligadas ao preparo e ordenação dos futuros ministros da Igreja Confessional. Em novembro foi estabelecido o Conselho Provisório da Igreja (*Vorläufige Kirchenleitung*), em meio a tensões irreconciliáveis entre os que queriam cooperar com o regime mediante certa liberdade eclesiástica e aqueles que, percebendo-se como a verdadeira igreja na Alemanha, se opunham radicalmente ao nazismo. Como Fritz Müller, ministro na mesma paróquia de Niemöller, afirmou: "Não estamos deixando a nossa igreja por uma igreja livre; mais exatamente, nós *somos* a igreja".[18] A maioria dos moderados provinha das "igrejas intactas", e os radicais provinham da Igreja Evangélica Unida na Prússia, e passaram a ser chamados de Dahlemitas (*Dahlemiten*), por se aterem às

---

16 BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 54.

17 Wurm, inicialmente moderado diante do nacional-socialismo, a partir de 1940 se opôs publicamente à eutanásia praticada em clínicas psiquiátricas, e por isto foi proibido de pregar em 1944. Ele apoiou o movimento de resistência a Hitler, sendo muito próximo do Coronel-General Ludwig Beck e do economista Carl Goerdeler. Ao fim da guerra, foi eleito moderador da Igreja Evangélica da Alemanha.

18 BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 65.

decisões do segundo sínodo confessante. Ainda que a partir do sínodo de Dahlem a Igreja Confessional tivesse cultos separados, e capacitasse e ordenasse seus próprios pastores, ela nunca rompeu completamente com a igreja protestante. Porém, aconteceu o que Hitler menos queria, uma cisão dentro da igreja, o que tornou a Igreja Confessante inimigo político do Estado.

Porque Karl Barth se recusou a prestar o juramento de lealdade a Hitler em novembro de 1934, e por sua resistência às tentativas do partido de unificar e subordinar a igreja ao regime, foi proibida a venda de seus livros na Alemanha e ele foi expulso do país em junho de 1935, partindo para a Suíça, a fim de lecionar na Universidade de Basel. Ainda neste ano, Hitler removeu o inepto Müller do bispado, e indicou Hans Kerrl, que havia sido Ministro da Justiça da Prússia, para o cargo de Ministro para Assuntos da Igreja, continuando a luta para controlar os protestantes.[19] De 4 a 6 de junho, duas semanas depois das Leis de Nuremberg (*Nürnberger Gesetze*) serem aprovadas, foi realizado o terceiro sínodo confessante, em Augsburg, mas em meio a intenso debate, não foi aprovada uma declaração preparada pelo superintendente eclesiástico de Spandau, Martin Albertz, condenando as leis anti-semitas aprovadas em Nuremberg. Neste mesmo ano, cerca de 700 pastores da Igreja Confessional foram presos, pelo fato de uma declaração que denunciava os "cristãos alemães" e os "deuses falsos" da raça e do povo ter sido lida nos cultos.

O Conselho Provisório da Igreja foi dissolvido no quarto sínodo confessante, reunido em Bad-Oeynhausen (17 a 22 de fevereiro de 1936). Um novo conselho foi estabelecido, e enviou a Hitler um memorando preparado por Asmussen, em maio de 1936, que também foi lido dos púlpitos. Este memorando protestava contra as heresias dos "cristãos alemães", denunciava o anti-semitismo como contrário ao "amor ao próximo" e exigia que o partido parasse de interferir nos assuntos internos da igreja evangélica. Este documento marcou o momento de inflexão da relação de Hitler com as igrejas protestantes. Quarenta e oito pastores foram presos, além de Friedrich Weibler, judeu convertido e conselheiro legal da Igreja Confessante, que foi assassinado no campo de concentração de Sachsenhausen em 1937. Niemöller também foi encarcerado, primeiro na prisão de Berlin-Moabit, depois nos campos de concentração de Sachsenhausen e Dachau, permanecendo neste último até o fim da Segunda Guerra Mundial.[20] Helmut Gollwitzer substituiu-o na paróquia de Berlin-Dahlem.

---

19 Müller, que anteriormente havia sido capelão militar em Königsberg, permaneceria um fiel nazista até o fim da vida. Foi capturado pelos aliados, e suicidou-se pouco após o fim da Segunda Guerra.

20 Estas medidas foram tomadas, sobretudo, contra os membros da Igreja Confessante na Igreja Evangélica Unida na Prússia, onde eram mais fortes. 206 pastores em Berlin-Brandenburg foram presos em 1937, ao passo que dois foram presos em Hannover, um em Württemberg e um na Baviera. Cf. BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 69.

Em agosto de 1937 foi promulgado o "Decreto de Himmler". Com isso, os fundos da Igreja Confessante foram confiscados, assim como seus pastores proibidos de recolher ofertas nos cultos. Além disto, os exames teológicos para ordenação foram proibidos, e os seminários de pregadores (*Predigerseminar*) considerados ilegais.[21] Estas atividades passaram a ser consideradas criminosas e passíveis de prisão. Por fim, a partir de 1938 foi exigido que os pastores protestantes fossem obrigados a prestar um juramento de lealdade (*Treneid der Pfarrer*) a Adolf Hitler.

Voltando ao trabalho de Steigmann-Gall, é necessário mencionar que o autor incorre numa falácia ao reconhecer que o nazismo se apropriou de uma interpretação espúria do cristianismo, para ainda assim concluir que "o cristianismo (...) pode ser a origem de parte da perversidade que ele abomina". Em seu entendimento, a luta dos confessantes era somente uma contenda dentro do cristianismo. Segundo ele, e isto é verdadeiro, muitos dos membros da Igreja Confessante, ao mesmo tempo em que queriam preservar a independência da Igreja frente ao Estado, se percebiam como patriotas nacionalistas e apoiadores das políticas nazistas.[22] Como escreve Victoria Barnett, "a perturbadora evidência da história sugere que as igrejas se abstiveram de criticar o regime, não porque quisessem permanecer 'politicamente neutras' e sim porque frequentemente concordavam com ele".[23] Mas o veredicto acerca do revisionismo nazista do cristianismo precisa ser encontrado um pouco antes. Steigmann-Gall escreve:

> O cristianismo positivo era essencialmente uma mistura sincrética dos princípios econômicos do luteranismo confessional com a doutrina e a eclesiologia do protestantismo liberal. Este último é particularmente importante para que possamos entender o anti-semitismo racial que os nazistas iriam aperfeiçoar. Ele representava uma resposta cristã aos desafios teológicos apresentados pela

---

21 Os principais seminários eram os de Berlin (dirigido por Heinrich Vogel), Bielefeld-Sieker (dirigido por Otto Schmitz), Bloestau e Jordan (Newmark) (ambos dirigidos por Hans Joachim Iwand), Naumburg am Queis (dirigido por Gerhard Gloege), Stettin-Finkenwalde, depois transferido para Groß Schlönwitz e finalmente para Sigurdshof (dirigido por Bonhoeffer).

22 Para uma ilustração deste ponto, cf. em VAN NORDEN, Günther. *Der Deutsche Protestantismus im Jahr der nationalsozialistische Machtergreifung*. Gütersloh: *Gütersloher* Verlagshaus Mohn, 1979, p. 54 o que Otto Dibelius, superintendente geral do Kurmark, e que mais tarde seria membro da Igreja Confessante, anunciou em 1933 na Nikolaikirche: "Aprendemos com Martinho Lutero que a igreja não pode interferir nas atitudes do poder estatal quando ele faz o que é chamado a fazer. Nem mesmo quando [o Estado] torna-se duro e impiedoso... Quando o Estado cumpre o seu dever contra aqueles que destroem a honra com palavras ultrajantes e cruéis que menosprezam a fé e semeiam a morte pela pátria, então [o Estado] está governando em nome de Deus". Cf. também a atitude de Niemöller, que tendo comandado o submarino UC-67 com sucesso no último semestre da Primeira Guerra Mundial, ao começar a Segunda Guerra Mundial, mesmo preso, se ofereceu para voltar a servir na arma submarina (*U-Boot-Waffe*). Seu pedido foi recusado pelo Almirante Erich Reader.

23 BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 72.

> modernidade secular e o perigo discernido do judeu alemão aculturado e assimilado. A tentativa de enfrentar esse desafio surgiu através de uma acomodação teológica com a ciência, acomodação essa que preservava a relevância dos Evangelhos. (...) O anti-semitismo racialista não encontrou apenas uma receptividade mais calorosa entre os protestantes liberais do que entre os luteranos confessionais; sob muitos aspectos, o anti-semitismo racialista nasceu da crise teológica representada pelo protestantismo liberal.[24]

Por "princípios econômicos do luteranismo confessional" o autor tem em mente a doutrina luterana dos dois reinos, que encontra sua elaboração no século 19 na teologia das ordens da criação (*Schöpfungsglaube*) da igreja, da economia e do Estado, implicando a noção de duas esferas de vida. Este ensino gerou uma crise entre os confessantes que se opuseram às tentativas do Estado em submeter a igreja. Para os moderados, a maior parte deles ligados às "igrejas intactas", que eram críticos do nazismo, mas que percebiam o Estado nazista como legítimo, ainda que insatisfatório, a opção era trabalhar dentro dos limites impostos pelo regime. Os que negavam essa legitimidade foram conduzidos a resistir ao nazismo ativamente. Esta diferença desencadeou uma amarga divisão na Igreja Confessante, entre os moderados e os Dahlemitas que se percebiam como a única igreja legítima na Alemanha.

Por "a doutrina e a eclesiologia do protestantismo liberal" o autor enfoca as reinterpretações realizadas pela teologia liberal na fé cristã. O autor supõe ser tal teologia, que descarta a inspiração das Escrituras, Deus, o pecado, a pessoa de Cristo e a redenção por meio de sua morte e ressurreição, "uma resposta cristã" aos desafios do século 19, sem levar em conta que "o liberalismo *não é* cristianismo".[25] A teologia liberal é mais propriamente uma heresia. Por isto, mais precisamente, deve-se afirmar que foi o protestantismo liberal, do qual os "cristãos alemães" dependiam, uma das origens da perversidade abominável que foi o nazismo.

Pode ser descartada a suposição de Steigmann-Gall de que as concepções nazistas do "cristianismo positivo" eram de fato cristãs, sendo mais exatamente uma espécie de gnose "elaborada por meio de noções cristãs".[26] Também está bem estabelecido que a luta da Igreja Confessional era doutrinal, para preservar a liberdade da pregação e da confissão de fé. Mas será que nesta batalha não estava implícita uma crítica política ao nazismo?

---

24 STEIGMANN-GALL, *O Santo Reich*, p. 321.

25 MACHEN, J. Gresham. *Cristianismo e liberalismo*. São Paulo: Os Puritanos, 2001, p. 157. Esta obra foi publicada em 1923, contendo uma crítica a um dos principais ideólogos nazistas, Houston Chamberlain (p. 41), além da percepção de que, na medida em que a ortodoxia fosse trocada pelo liberalismo teológico, a civilização ocidental se renderia ao totalitarismo e ao paganismo (p. 21-25, 70-71).

26 BARTH, Karl, *Lutherfeier 1933*, p. 17-19, citado em CORNU, *Karl Barth, teólogo da liberdade*, p. 36.

3. "A EXISTÊNCIA TEOLÓGICA HOJE"

Como visto acima, a nomeação de Bodelschwingh foi considerada ilegal, e ele foi pressionado a renunciar ao cargo. Neste contexto, Karl Barth escreveu seu tratado *A existência teológica hoje*. Sobre os "cristãos alemães" e seu "cristianismo positivo", ele afirmou neste escrito:

> O que tenho a dizer quanto a isso é simples: digo incondicionalmente e *sem* reservas um não ao espírito e à letra dessa doutrina. Considero que essa doutrina não tem direito de cidadania na igreja evangélica. Considero que se essa doutrina vier a atingir a soberania exclusiva, como é a vontade dos "cristãos alemães", esse será o fim da igreja evangélica. Considero que a igreja evangélica deveria preferir tornar-se um ínfimo punhado de gente e ir às catacumbas do que fazer, nem que fosse de longe, um pacto de paz com essa doutrina. Considero aqueles que se aliaram a essa doutrina, ou sedutores ou seduzidos, e posso reconhecer igreja nesse "movimento da fé" somente na mesma medida em que também a reconheço no papado romano. Quanto a meus diversos amigos teólogos que, graças a alguma hipnose qualquer ou por meio de algum sofisma, se encontraram em condições de aceitar essa doutrina, só lhes posso pedir tomarem conhecimento de que eu me considero total e definitivamente separado deles, a não ser que por feliz inconseqüência ainda lhes tenha permanecido, em algum recôndito da alma, alguma substância cristã, eclesial e teológica, paralelamente a essa heresia.[27]

A idéia de uma "nova reforma" da igreja mediante a mudança de sua mensagem e a instituição de um bispo plenipotenciário nasceu do desejo de mimetizar o Estado nacional-socialista, sendo que o alvo desta "nova reforma" era estender o princípio "um povo, um império, um líder" (*Ein* Volk*, ein Reich, ein* Führer) também sobre a igreja. Com isto em mente, Barth passou a refutar detalhadamente as teses principais dos "cristãos positivos":

> 1. A igreja não deve "fazer tudo" para que o povo alemão reencontre "o caminho para a igreja", mas sim para que *na* igreja encontre o mandamento e a promissão da livre e pura palavra de Deus.
>
> 2. O povo alemão obtém sua vocação de Cristo e para Cristo, através da palavra de Deus a ser proclamada de acordo com a Santa Escritura. Essa proclamação é a incumbência da igreja. Não é incumbência da igreja levar o povo alemão ao conhecimento e cumprimento de uma "profissão" (*Beruf*) distinta da *vocação* (*Berufung*) de Cristo e para Cristo.
>
> 3. A igreja nem sequer deve prestar serviço a pessoas e, portanto, também não ao povo alemão. A igreja evangélica alemã é igreja para o povo evangélico alemão. Contudo, ela presta serviço apenas à palavra de Deus se através de sua palavra é prestado serviço a pessoas e, portanto, também ao povo alemão.

---

27 BARTH, Karl. A existência teológica hoje. In: ALTMANN, Walter (Org.). *Karl Barth*: dádiva & louvor; artigos selecionados. São Leopoldo: IEPG & Sinodal, 1996, p. 155.

> 4. A igreja crê na instituição divina do Estado como representante e portador da ordem pública jurídica no povo. No entanto, ela não crê num Estado determinado, portanto também não no alemão, nem crê numa determinada forma de Estado, portanto também não na nacional-socialista. Ela proclama o evangelho em todos os reinos desse mundo. Proclama-o também *no* Terceiro Reich, mas não *sob* ele nem em seu espírito.
>
> 5. Se deve ser desenvolvida, a confissão da igreja há de ser desenvolvida segundo a norma da Santa Escritura e de modo algum segundo a norma das afirmações e negações de uma cosmovisão (*Weltanschauung*) em vigor em uma determinada época, seja política ou de outra natureza qualquer, portanto também não da nacional-socialista. Esta não tem por incumbência "fornecer armas", nem para "nós" nem para ninguém.
>
> 6. A comunhão entre aqueles que pertencem à igreja não se estabelece pelo sangue e, portanto, também não pela raça, mas pelo Espírito Santo e pelo batismo. Se a igreja evangélica alemã vier a excluir os judeus ou tratá-los como cristãos de segunda classe, ela terá deixado de ser igreja cristã.
>
> 7. Se de algum modo o ministério de um bispo imperial for possível na igreja evangélica, então deverá ser preenchido, como todo cargo eclesiástico, sob hipótese alguma de acordo com critérios e métodos políticos (eleição primária, filiação partidária etc.), mas através dos representantes do ministério ordinário nas comunidades, exclusivamente sob o critério da adequação eclesial.
>
> 8. A formação e condução dos pastores não deve ser transformada "no sentido de maior proximidade da vida e maior vinculação com a comunidade", mas no sentido de maior disciplina e objetividade na exposição da única tarefa que lhes foi confiada e ordenada, ou seja, a da proclamação da Palavra de acordo com as Escrituras.[28]

Barth nega qualquer legitimidade ao Estado transcendente que exige o equivalente a culto ou devoção, no caso, o tipo de Estado totalitário peculiar à Alemanha nazista, o qual tentou não somente englobar o homem e suas múltiplas atividades, mas também a Deus e sua revelação. Mas, no fim, é aos pregadores da igreja que ele se dirige, e é a autenticidade da mensagem deles que o preocupa:

> Por isso a igreja e a teologia não podem entrar em hibernação quando há um Estado total, conformando-se com uma moratória e alguma adaptação forçada. Elas são a fronteira natural também do Estado total. Pois também no Estado total o povo vive da palavra de Deus, cujo conteúdo é: "remissão dos pecados, ressurreição do corpo e vida eterna". A igreja e a teologia devem servir a essa palavra, em favor do povo. Por isso são a fronteira do Estado. Elas o são para a salvação do povo, para aquela salvação que nem o Estado nem a igreja podem criar, mas que a igreja é vocacionada a proclamar. Ela deve poder ficar fiel e

[28] BARTH, A existência teológica hoje, p. 155-156.

> querer ficar fiel a esse seu objeto particular. O teólogo deve permanecer vigilante, em sua atribuição específica: um pássaro solitário no telhado, portanto sobre a terra, mas sob o céu aberto, ampla e incondicionalmente aberto. Ah, que o teólogo evangélico alemão queira permanecer vigilante ou, se porventura tenha estado dormindo, que queira ficar vigilante hoje, hoje de novo![29]

Cerca de 37.000 exemplares de *A existência teológica hoje* foram vendidos em um ano. Em julho de 1934 foi proibida a venda deste manifesto, que era uma firme reação teológica direcionada aos dirigentes da igreja evangélica na Alemanha, a fim de chamar-lhes a atenção para a mensagem que estavam pregando.

4. A DECLARAÇÃO TEOLÓGICA DE BARMEN

Como visto acima, em 31 de maio de 1934 foi aprovada a Declaração Teológica de Barmen, "o mais importante documento que surgiu na igreja desde a Reforma".[30] Esta não é propriamente uma confissão de fé, mas uma "declaração teológica a respeito da situação atual da Igreja Evangélica alemã", aprovada num ambiente descrito por vários dos participantes como de "miraculoso senso de unidade".[31] Suas principais teses seguem abaixo:

> I. Um apelo às congregações evangélicas e aos cristãos na Alemanha
>
> (...)
>
> Fiéis à sua confissão de fé, membros das Igrejas Luterana, Reformada e Unida procuraram redigir uma mensagem comum para ir ao encontro das necessidades e tentação da Igreja em nossos dias. Com gratidão a Deus, estão convictos de que lhes foi concedida uma palavra comum para dizerem. Não foi sua intenção fundar uma nova Igreja ou formar uma união de Igrejas. Nada esteve tão longe dos seus pensamentos quanto a abolição do "status" confessional das nossas Igrejas. Pelo contrário, sua intenção era resistir com fé e unanimidade à destruição da Confissão de Fé, e, por conseguinte, da Igreja Evangélica na Alemanha. Em oposição às tentativas de estabelecer a unidade da Igreja Evangélica Alemã mediante uma falsa doutrina, fazendo uso da força e de práticas insinceras, o Sínodo Confessional insiste que a unidade das Igrejas Evangélicas na Alemanha só poderá provir da Palavra de Deus na fé concedida pelo Espírito Santo. Somente assim a Igreja se renova.
>
> O Sínodo Confessional, portanto, conclama as congregações para se unirem em oração e coesas cerrarem fileiras em torno dos pastores e mestres que permanecem fiéis às Confissões.
>
> Não vos deixeis enganar pelos boatos de que pretendemos opor-nos à unidade da nação alemã! Não deis ouvidos aos sedutores que pervertem nossas intenções,

---

29 Ibid., p. 166.

30 COCHRANE, Arthur C. *The Church's Confession Under Hitler*. Philadelphia: Westminster Press, 1962, p. 14, citado em LUTZER, *A cruz de Hitler*, p. 168.

31 BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 54.

dando a impressão de que desejaríamos quebrar a unidade da Igreja Evangélica Alemã ou abandonar as Confissões dos Pais da Igreja.
Examinai os espíritos, a ver se eles são de Deus! Provai também as palavras do Sínodo Confessional da Igreja Evangélica Alemã para testar se estão conformes com a Sagrada Escritura e com a Confissão dos Pais. Se achardes que nossas palavras se opõem à Escritura, então não nos deis atenção! Mas se julgardes que nossa posição está conforme com a Escritura, então não permitais que o medo ou a tentação vos impeça de trilhar conosco a vereda da fé e da obediência à Palavra de Deus, a fim de que o povo de Deus tenha um só pensamento na terra e que nós experimentemos pela fé aquilo que ele mesmo disse: 'Nunca vos deixarei, nem vos abandonarei'. Por esse motivo, "não temais, ó pequenino rebanho, porque vosso Pai se agradou em dar-vos o seu reino".

II. Declaração teológica a respeito da situação atual da Igreja Evangélica Alemã

(...)

1. "Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim" (Jo 14.6). "Em verdade, em verdade vos digo: quem não entra pela porta no aprisco das ovelhas, mas sobe por outra parte, esse é ladrão e salteador. Eu sou a porta; se alguém entrar por mim será salvo" (Jo 10.1, 9).
Jesus Cristo, tal como nos atestam as Santas Escrituras, é a única Palavra de Deus que devemos escutar, à qual nos devemos confiar e obedecer, na vida e na morte.
Rejeitamos a falsa doutrina segundo a qual a Igreja teria, além e ao lado da Palavra única de Deus, outras fontes de testemunho, isto é, outros acontecimentos e outros poderes, outras personalidades e outras verdades que corroborariam a revelação divina.

2. "Mas vós sois dele, em Cristo Jesus, o qual para nós foi feito por Deus sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção" (1Co 1.30).
Assim como Jesus Cristo é a certeza divina do perdão de todos os nossos pecados, assim e também com a mesma seriedade, é a reivindicação poderosa de Deus sobre toda a nossa existência. Por seu intermédio experimentamos uma jubilosa libertação dos ímpios grilhões deste mundo, para servirmos livremente e com gratidão às suas criaturas.
Rejeitamos a falsa doutrina de que, em nossa existência haveria áreas em que não pertencemos a Jesus Cristo, mas a outros senhores, áreas em que não necessitaríamos da justificação e santificação por meio dele.

3. "Seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, no qual o corpo inteiro bem ajustado, e ligado pelo auxílio de todas as juntas, segundo a justa operação de cada parte, efetua o seu crescimento para edificação de si mesmo em amor" (Ef 4.15-16).
A Igreja Cristã é a comunidade dos irmãos, na qual Jesus Cristo age atualmente como o Senhor na Palavra e nos Sacramentos através do Espírito Santo. Como Igreja formada por pecadores justificados, ela deve, num mundo pecador, testemunhar com sua fé, sua obediência, sua mensagem e sua organização que só dele ela é propriedade, que ela vive e deseja viver tão somente da sua consolação e das suas instruções na expectativa da sua vinda.

Rejeitamos a falsa doutrina de que à Igreja seria permitido substituir a forma da sua mensagem e organização, a seu bel prazer ou de acordo com as respectivas convicções ideológicas e políticas reinantes.

4. "Sabeis que os governadores dos gentios os dominam, e os seus grandes exercem autoridades sobre eles. Não será assim entre vós; antes, qualquer que entre vós quiser se tornar grande, será esse o que vos sirva" (Mt 20.25-26).
A diversidade de funções na Igreja não estabelece o predomínio de uma sobre a outra, mas antes o exercício do ministério confiado e ordenado a toda a comunidade.
Rejeitamos a falsa doutrina de que a Igreja, desviada deste ministério, poderia dar a si mesma ou permitir que se lhe dessem líderes especiais revestidos de poderes de mando.

5. "Temei a Deus. Honrai o rei." (1Pe 2.17).
A Escritura nos diz que o Estado tem o dever, conforme ordem divina, de zelar pela justiça e pela paz no mundo ainda que não redimido, no qual também vive a Igreja, segundo o padrão de julgamento e capacidade humana com emprego da intimidação e exercício da força. A Igreja reconhece o benefício dessa ordem divina com gratidão e reverência a Deus. Lembra a existência do Reino de Deus, dos mandamentos e da justiça divina, chamando, dessa forma, a atenção para a responsabilidade de governantes e governados. Ela confia no poder da Palavra e lhe presta obediência, mediante a qual Deus sustenta todas as coisas.
Rejeitamos a falsa doutrina de que o Estado poderia ultrapassar a sua missão específica, tornando-se uma diretriz única e totalitária da existência humana, podendo também cumprir desse modo a missão confiada à Igreja.
Rejeitamos a falsa doutrina de que a Igreja poderia e deveria, ultrapassando a sua missão específica, apropriar-se das características, dos deveres e das dignidades estatais, tornando-se assim, ela mesma, um órgão do Estado.

6. "Eis que estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos" (Mt 28.20). "A palavra de Deus não está presa." (2Tm 2.9).
A missão da Igreja, na qual repousa sua liberdade, consiste em transmitir a todo o povo – em nome de Cristo e, portanto, a serviço da sua Palavra e da sua obra pela pregação e pelo sacramento - a mensagem da livre graça de Deus.
Rejeitamos a falsa doutrina de que a Igreja, possuída de arrogância humana, poderia colocar a Palavra e a obra do Senhor a serviço de quaisquer desejos, propósitos e planos escolhidos arbitrariamente.

O Sínodo Confessional da Igreja Evangélica Alemã declara ver no reconhecimento destas verdades e na rejeição desses erros, a base teológica indispensável da Igreja Evangélica Alemã na sua qualidade de federação de Igrejas Confessionais. Ele convida a todos os que estiverem aptos a aceitar esta declaração a terem sempre em mente estes princípios teológicos em suas decisões na política eclesiástica. Ele concita a não pouparem esforços para o retorno à unidade da fé, do amor e da esperança.[32]

---

[32] A Declaração Teológica de Barmen, em *A Constituição da Igreja Presbiteriana Unida dos Estados Unidos da América*, Parte 1: Livro de Confissões. São Paulo: Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1969, 8.01-8.28.

A primeira tese desta Declaração afirmou a autoridade única de Jesus Cristo sobre a igreja, rejeitando tanto a autoridade eclesiástica instalada por Hitler para manipular a igreja, quanto o nazismo, considerado idolatria. A segunda tese tratou da segurança que vem de Cristo assim como de sua soberania sobre toda a vida, afirmando a unidade do evangelho e da lei em Cristo. Barth desenvolveu esta tese em seu ensaio de 1935, "Evangelho e lei" (*Evangelium und Gesetz*), onde inverte a tradicional sequência luterana de lei e evangelho. A terceira tese declara o senhorio de Cristo sobre a igreja e afirma que o mundo não tem o direito de definir a agenda da igreja. A quarta tese ensina que as diversas funções da igreja são para mútuo serviço e ministério, não para o exercício de poder iníquo. A quinta tese modifica a teologia luterana dos dois reinos ao reconhecer a instituição divina do Estado, mas rejeitar as pretensões do Estado que se torna totalitário e assume a vocação da igreja. Por fim, a sexta tese afirma o chamado da igreja para proclamar a livre graça de Deus para todos, por meio da Palavra e dos sacramentos.[33]

A Declaração de Barmen posicionou-se não somente contra a aberração dos "cristãos alemães", mas contra toda a tradição do sincretismo modernista que tornou isso possível. Como Barth notou posteriormente, o grande problema dos "cristãos alemães" era o resultado de dois séculos de uma longa tradição de considerar a revelação de Deus insuficiente. Por isto a necessidade de tratar a revelação ao lado de outra fonte de autoridade – daí, revelação e razão; revelação e história; revelação e humanidade; e, finalmente, revelação e Alemanha. Por isso, a Declaração é "o primeiro documento extraído de uma confrontação séria da Igreja Evangélica com o problema da teologia natural", onde esta é rejeitada categoricamente.[34]

Num contexto onde a arte, a imprensa, o rádio, o cinema, a educação, a economia, as forças armadas e a justiça cederam à pressão dos nazistas, Barth, comentando a quarta tese, lembrou que "o Estado não pode se apropriar do homem em sua totalidade, não pode querer definir a forma e a mensagem da igreja. Se reconhecemos isso, devemos também confessá-lo".[35] Por isso, ainda que não abordasse diretamente questões sociais ou políticas, de acordo com

---

33 Cf. HOCKENOS, *A church divided*: German Protestants confront the Nazi past, p. 23-28, e VEITH, Gene Edward. *Modern Fascism*: Liquidating the Judeo-Christian Worldview. St. Louis, MO: Concordia, 1993, p. 60-61.

34 BARTH, Karl. *Church Dogmatics* II/1. Edinburgh: T&T, 1957, p. 172-175. Este também foi o contexto do confronto entre Barth e Emil Brunner sobre a teologia natural. *Nein!*, sua resposta ao livro de Brunner, *Natur und Gnade*, foi publicada entre setembro e outubro de 1934. Cf. BUSCH, *Karl Barth*: His life from letters and autobiographical texts, p. 248-253.

35 *Textes Symboliques* (Genebra, 1960), p. 76, citado em CORNU, *Karl Barth, teólogo da liberdade*, p. 47.

a Declaração Teológica uma igreja sancionada por um governo totalitário se tornou numa igreja apóstata e herética.[36]

Aqueles reunidos em Barmen reconheceram o papel do Estado como mantenedor da ordem, mas este não deveria desempenhar a missão da igreja. Por isto, a Declaração Teológica deve ser considerada um chamado à resistência contra as tentativas do governo nazista de dominar a Igreja Evangélica, expulsando os judeus da igreja e do ministério e honrando Adolf Hitler como o novo guia de toda a sociedade. Ao fim de junho de 1934, 25.000 cópias de uma edição da Declaração preparada por Karl Immer haviam sido vendidas. Em conjunto, o tratado *A existência teológica hoje* e o Sínodo de Barmen foram o primeiro movimento de oposição ao nazismo na Alemanha. Na obra de Steigmann-Gall o Sínodo de Barmen é mencionado de passagem, somente como o momento de fundação formal da Igreja Confessante, enquanto o tratado de Barth não é citado uma única vez.

5. "ERGA A VOZ EM FAVOR DOS QUE NÃO PODEM SE DEFENDER"

Uma omissão desconcertante no livro de Steigmann-Gall é que Dietrich Bonhoeffer não é mencionado nem uma única vez, já que ele é quem encarna uma clara mudança, da *oposição pontual* à política nazista para uma *resistência política total* ao nazismo, "atitude que o torna único, mesmo entre os mártires da Igreja Confessional".[37] Bonhoeffer esteve entre os primeiros a discernir o verdadeiro espírito do nacional-socialismo.

Dois dias depois de Hitler se tornar chanceler, em 1º de fevereiro de 1933, Bonhoeffer teve sua fala no rádio cortada ao atacar o conceito do "princípio de autoridade" (*Führerprinzip*) hierárquico associado a Hitler, quando afirmou que "governante e governo que se divinizam afrontam a Deus". Em 7 de abril, ele falou a um grupo de pastores sobre "A igreja e a questão judaica" (*Die Kirche vor der Judenfrage*). Ele convocou as igrejas para, em primeiro lugar, tomar uma atitude contra o governo, por aprovar leis racistas que não tinham legitimidade. Segundo, ele exigiu que a igreja se comprometesse incondi-

---

36 Cf. RENDERS, Helmut. Compromisso pastoral, clareza teológica e cidadania: a Declaração Teológica de Barmen como resultado de uma interação entre Igreja e academia teológica. Revista *Caminhando* v. 14, n. 2, p. 109-128, jul./dez. 2009, p. 116. Ao considerar a Declaração Teológica, Renders chama atenção para o fato de que são rejeitadas compreensões errôneas sobre a igreja (cinco vezes), o Estado (uma vez) e a existência humana (uma vez). Ele escreve: "Chama a atenção o terceiro elemento de cada uma das seis teses da DTB. Ele sempre inicia com as palavras 'Rejeitamos a falsa doutrina...' Matthew D. Hockenos (...) referiu-se a esta parte como *damnatio* e o uso das respectivas palavras em alemão e latim nas confissões da reforma sustentam essa possibilidade. (...) A DTB usa 'verwerfen', o que ao lado do mais forte 'verdammen' corresponde na versão alemã da *Confessio Augustana* ao 'damnare' da versão em latim. Isso corresponde a *anathema* em grego".

37 BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 181.

cionalmente com os perseguidos pelo Estado – fossem eles participantes da comunidade cristã ou não. Finalmente, ele afirmou que a igreja devia "travar as rodas do Estado" caso a perseguição aos judeus continuasse, exigindo uma ação política imediata, por parte da igreja. "Bonhoeffer finalmente concluiu que a resistência não era apenas uma opção legítima para a igreja, mas um *status confessionis*: uma situação em que os preceitos da fé cristã exigem que os cristãos resistam, se eles quiserem manter sua integridade confessional". Muitos dos pastores presentes neste encontro saíram do recinto convencidos de que tinham ouvido a incitação para uma rebelião.[38]

Um pouco antes das eleições na igreja, em julho de 1933, Bonhoeffer pregou na *Dreifaltigkeitskirche*, em Berlim: "[A igreja] não nos será tomada – seu nome é decisão, seu nome é o discernimento dos espíritos... Venha... você que foi abandonado, você que perdeu a Igreja; retornemos às Sagradas Escrituras, busquemos juntos a Igreja... Pois aqueles momentos quando a compreensão humana se desintegra podem muito bem ser uma grande oportunidade de edificação... Igreja, permaneça igreja! ... confesse, confesse, confesse".[39] Numa carta para sua avó, Julie, em 20 de agosto daquele ano, ele escreveu: "A questão é na verdade: germanismo ou cristianismo? Quanto antes esse conflito se tornar público, melhor. Nada poderia ser mais perigoso que dissimular isto".[40] Em setembro desse ano viajou para a Inglaterra, onde pastoreou duas congregações de fala alemã em Londres, desapontado porque a Igreja Confessante não tomou uma atitude mais firme contra o anti-semitismo.

Retornando à Alemanha, em abril de 1935 Bonhoeffer passou a dirigir um seminário de pregadores da Igreja Confessional em Stettin-Finkenwalde, na Pomerânia, que foi fechado em setembro de 1937 pela Gestapo. A clandestinidade tornava essa instituição, pelo menos da perspectiva estatal, subversiva. Por isto, desde o princípio, esse seminário foi uma entidade política, opondo-se ao nazismo. A partir do estudo das Escrituras, Bonhoeffer entendeu que diante da opressão secular a igreja necessita estar presente no mundo, sendo obediente em circunstâncias difíceis – como ele disse, o cristão precisa viver a "graça dispendiosa" e não a "graça barata".[41] Ele também ressaltou a necessidade da confissão, meditação e intercessão na vida em comunidade. Para esta, ele enfatizou a liturgia e símbolos cristãos como substitutos e corretivos dos símbolos e rituais nazistas. Conforme escreve Craig Slane:

---

38 Cf. KELLY, Geffrey B.; NELSON, F. Burton. *The Cost of Moral Leadership*: The Spirituality of Dietrich Bonhoeffer. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003, p. 44-45; BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*: a biography, p. 273-276, e BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 199-200.

39 BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*: a biography, p. 296.

40 Ibid., p. 302.

41 BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 9-19.

> O nazismo havia imposto uma ordem altamente ritualística sobre o povo germânico como um todo, usando bandeiras, flâmulas, uniformes, desfiles, filmes, músicas e rígida disciplina militar, sem mencionar o consequente assassinato ritual. O *Weltanschauung* de Hitler não foi construído unicamente sobre uma visão política. Era religioso no sentido mais pernicioso que se pode imaginar. O retrato mítico de um Estado paradisíaco caracterizado pela linhagem ariana pura, a idéia de uma "queda" ligada de maneira muito próxima à raça judia, a idéia de reconstrução genética e a gloriosa culminação escatológica do Terceiro Reich constituíam um perverso *Heilsgeschichte*, no qual Hitler ascende como salvador deificado do povo alemão. (...) Contrário à doença desse ritual (...), Bonhoeffer respondeu com a cura apropriada... (...) De fato, comparada às regras beneditinas e franciscanas, a ordem ritual de Finkenwalde era qualquer coisa, menos algo severo. No contexto do protestantismo alemão, porém, ela foi singular. Em sua ilegalidade, tornou-se um tipo de resistência litúrgico-ritual ou, talvez, até mesmo uma traição litúrgica. (...) A igreja verdadeira não poderia sustentar-se moralmente alimentando-se da esparsa dieta de encontros semanais. Sua preservação viria por meio da imersão diária em rituais e símbolos que inculcassem profundamente o ponto de vista cristão.[42]

A partir das experiências nesse seminário, foram escritos em 1937 e 1938 os livros *Discipulado* (*Nachfolge*) e *Vida em Comunhão* (*Gemeinsames Leben*). Quando o seminário foi fechado, todos os alunos de Bonhoeffer foram obrigados a se alistar nas forças armadas alemãs. Como eram membros da Igreja Confessional, só poderiam servir em unidades na linha de frente, sendo que muitos dos que serviram no exército foram enviados para o front leste, morrendo na guerra.[43] De acordo com Bethge, "mais de 80 dos 150 estudantes de Finkenwald foram mortos em ação".[44]

Em fevereiro de 1938 as forças armadas alemãs anexaram a Áustria, em outubro elas marcharam sobre a Tchecoslováquia e em novembro ocorreu a infame "Noite dos Cristais" (*Kristallnacht*), quando sinagogas, lojas e casas foram destruídas numa onda de violência contra os judeus.[45] Depois de alguns

---

42 SLANE, Craig. *Bonhoeffer, o mártir*. São Paulo: Vida, 2007, p. 376-377.

43 Para uma história abrangente e bem escrita de quão terrível foi a guerra no front leste, cf. WINCHESTER, Charles. *Ostfront*: Hitler's war on Russia 1941-45. Botley, Oxford: Osprey, 2000.

44 BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*: a biography, p. 691. Por outro lado, ser convocados para servir nas forças armadas alemãs tornou-se um abrigo para membros e pastores da Igreja Confessante por elas serem uma proteção contra as investidas da Gestapo. Ainda assim, eles eram imediatamente desqualificados para servirem como capelães militares, e, em muitos casos, também para o oficialato. Normalmente, os cristãos confessantes eram enviados diretamente para as unidades de infantaria, o que talvez explique a alta taxa de mortalidade entre estes – metade dos pastores confessantes convocados morreu no campo de batalha. Cf. BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 158-166.

45 Naquele ano, em grande parte por causa da fraqueza das democracias ocidentais, a resistência alemã perdeu a melhor chance de interromper o caminho para a guerra, depondo Hitler na véspera da conferência de Munique, em setembro de 1938. Cf. PARSSINEN, Terry. *A conspiração Oster*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

meses nos Estados Unidos, Bonhoeffer voltou à Alemanha em 1939, quando se tornou agente duplo da Abwehr (Serviço Secreto das Forças Armadas), dirigida pelo almirante Wilhelm Canaris, unindo-se à resistência alemã. Neste mesmo ano, em 1º de setembro, a Polônia foi invadida pelas forças armadas alemãs, tendo início a Segunda Guerra Mundial na Europa.

Em 1940 Bonhoeffer foi designado para o escritório da Abwehr em Munich, época em que começou a escrever *Ética* (Ethik), quando hospedado no mosteiro beneditino de Ettal. Em 1941 ele viajou duas vezes para a Suíça, para mediar contatos entre a resistência e as igrejas ocidentais. Ao retornar à Alemanha, foi proibido de escrever. Em 1942 ele viajou para a Noruega, Suécia e Suíça para, em nome da resistência, manter contato com os aliados ocidentais. Inesperadamente, em 5 de abril de 1943, a Gestapo o deteve. Em todo esse tempo Bonhoeffer nunca vacilou em sua oposição cristã contra o regime nazista – o que acarretou prisão em Berlin-Tegel, perigo para sua própria família e, finalmente, a morte – por seu envolvimento na Operação Valquíria (*Unternehmen Walküre*), em 20 de julho de 1944.[46] Seu comprometimento com a resistência é evidenciado no que ele disse para sua cunhada, Emmi: "Se eu vejo um louco dirigindo um carro na direção de um grupo de pedestres inocentes, não posso, como cristão, simplesmente esperar pela catástrofe para, depois, consolar os feridos e enterrar os mortos. Devo tentar lutar para tirar o volante das mãos do motorista."[47]

Vítima de um dos últimos atos de vingança de Hitler, Bonhoeffer e vários colegas da resistência – Oster e Canaris, entre outros – foram enforcados em 9 de abril de 1945, no campo de concentração de Flossenbürg, a um mês da rendição alemã. Era o cumprimento do que ele sempre crera e ensinara: "O sofrimento é, pois, a característica dos seguidores de Cristo. O discípulo não está acima do seu mestre. O discipulado é 'passio passiva', é sofrimento obrigatório. (...) O discipulado é união com Cristo sofredor. Por isso nada há

---

46 É interessante notar que o impulso para o atentado contra Hitler em 20 de julho de 1944 veio de militares católicos. Como o coronel Claus von Stauffenberg afirmou ao capitão Axel von dem Bussche: "Evidentemente que nós, católicos, temos uma postura diferente, porque, na Igreja católica, há uma espécie de acordo implícito que pode justificar um atentado político em condições específicas. Nisso, a doutrina evangélica é mais estrita, mas Lutero também permitiu o uso último da violência em uma situação extrema". Cf. KNIEBE, Tobias. *Operação Valquíria*. São Paulo: Planeta, 2009, p. 159. Para uma defesa do tiranicídio e as condições para tal na tradição católica, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Segundo Livro das Sentenças*, 44.2.2: "Quem mata um tirano para libertar o seu país é honrado e recompensado". Cf. também *De Regimine Principum* I.1, c. 9 e *Suma Teológica*, III, q. 42 a.2 c. A história da Operação Valquíria é contada em detalhes em MANVELL, Roger; FRAENKEL, Heinrich. *Os homens que tentaram matar Hitler*. Rio de Janeiro: Difel, 1966.

47 Emmi mencionou esse argumento em uma entrevista no documentário *Dietrich Bonhoeffer*: *Memories and Perspectives*, lançado em DVD pela Trinity Films. Bonhoeffer também usou esse argumento na prisão de Berlin-Tegel com um militar italiano, Gaetano Latmiral, que depois da guerra fez referência a esta imagem em carta enviada para Gerhard Leibholz. Cf. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*: a biography, p. 851.

de estranho no sofrimento do cristão, antes é graça, é alegria".[48] Suas últimas palavras registradas antes de ser enforcado foram: "É o fim, mas para mim é o início da vida". Seu irmão Klaus e dois cunhados, Hans von Dohnanyi e Rüdiger Schleicher, também foram executados por estarem ligados à resistência alemã.

Assim, ao contrário do que afirma Steigmann-Gall, encontramos dentro da igreja evangélica alemã uma resistência que foi teológica e política, em Barth, mas especialmente em Bonhoeffer. Porém, avançamos além do que foi proposto. Como foi visto acima, 1937 é o ano que marca a mudança fundamental na relação da cúpula nazista com a igreja evangélica. Este foi o clímax do confronto entre a Igreja Confessional e os "cristãos alemães". A partir deste ano, estes caíram em desgraça no partido. E com o impasse de não conseguirem criar uma única igreja protestante no Reich, os líderes nazistas perderam o interesse pelo protestantismo. Com isto, a relação do partido com a Igreja Confessional tornou-se mais tensa, com mais alistamentos obrigatórios, prisões e supressão de várias das liberdades e prerrogativas, inclusive o sustento pastoral.[49] Especialmente com o começo da Segunda Guerra Mundial, os nazistas saíram em massa da igreja evangélica, no movimento conhecido como "o abandono da igreja" (*Kirchenaustritt*), quando a cúpula do partido percebeu que o protestantismo seria uma cosmovisão concorrente, e não uma estrutura subordinada ao partido. Nesta mesma época, os paganistas nazistas conquistaram a hegemonia ideológica no partido.

6. AVALIAÇÕES E CONCLUSÕES

O alvo deste artigo não é apenas relembrar a história da Igreja Confessional, mas aprender com ela. Como avaliar e o que aprender da "disputa pela igreja", especialmente no período que vai de 1933 a 1937?

Em primeiro lugar, é necessário afirmar que a mudança da mensagem evangélica operada pelos "cristãos alemães" foi uma heresia que escancarou as portas da Alemanha para o paganismo. Neste sentido, a apropriação do protestantismo liberal por líderes do partido nazista que se afirmavam "cristãos positivos" foi uma profunda distorção da mensagem cristã. O movimento dos "cristãos alemães", dependente da teologia liberal protestante, era um movimento herético, e foi corretamente rejeitado pela Igreja Confessional, que se percebia como a única igreja verdadeira na Alemanha, nos anos críticos de 1933-1945.

Em segundo lugar, devemos lembrar que a teologia de Agostinho exerceu imensa influência sobre a cristandade por quase oitocentos anos; a de Tomás de Aquino por cerca de quinhentos anos; e a de João Calvino, por trezentos

---

48 BONHOEFFER, *Discipulado*, p. 46.

49 Para os sofrimentos da Igreja Confessante no período que vai de 1939 a 1945, cf. BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 74-103, 155-193.

anos. Porém, nos dois últimos séculos, surgiram várias correntes teológicas, que em maior ou menor grau, têm tentado competir com os sistemas ortodoxos, mas sem conseguir ampla aceitação, além de terem pouca duração. Por que a teologia de Barth e Bonhoeffer e o interesse por eles, que testemunharam do evangelho com tanta coragem na "disputa pela igreja", entraram em declínio ou foram reinterpretadas depois da Segunda Guerra Mundial? A sugestão que fazemos é que tal transitoriedade reside justamente na falta de uma firme base epistemológica, a revelação de Deus nas Escrituras infalíveis, dadas objetivamente para todos os homens e mulheres. Este perigo já está presente na primeira tese de Barmen, onde se tem uma distinção artificial entre Cristo e as Escrituras, na qual "Jesus Cristo, tal como nos atestam as Santas Escrituras, é a única Palavra de Deus". Neste sentido, a Declaração Teológica de Barmen foi uma expressão da teologia de Karl Barth, onde Cristo é a palavra revelada, e a Escritura a palavra escrita que na pregação torna-se palavra anunciada e viva, sendo acessível mediante um ato da fé. Muitos luteranos confessionais não aderiram à Igreja Confessante em parte por conta da influência da teologia de Barth sobre o movimento.

Pensando estritamente em termos políticos, este problema epistemológico talvez explique a inocência e o acanhamento com que Barth, durante a Guerra Fria, tratou do totalitarismo comunista, o que gerou uma amarga controvérsia com Emil Brunner e Reinhold Niebuhr – e não podemos perder de vista que comunismo e nazismo são gêmeos heterozigotos, as duas ideologias mais devastadoras da história.[50] Mas, neste contexto, é preciso mencionar mais uma questão. Ao participar de uma acalorada reunião com a presença de teólogos "cristãos alemães", em Berlin, em janeiro de 1934, Barth se dirigiu a eles aos gritos, como a hereges: "Vocês têm uma fé diferente, um espírito diferente, um Deus diferente".[51] Por isto, mesmo discordando da interpretação que Barth

---

50 Cf. BESANÇON, Alain. *A infelicidade do século*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. Esta incapacidade de discernir a malignidade do comunismo torna-se trágica quando se toma conhecimento do terror que era viver nos países do leste europeu no pós-guerra, especialmente na extinta República Democrática da Alemanha. Para as ações de infiltração da Stasi na RDA, que se estenderam às igrejas luteranas, um dos poucos lugares de refúgio para dissidentes, cf. TAYLOR, Frederick. *Muro de Berlim.* São Paulo: Record, 2009, onde o autor documenta o esforço daquela agência de espionagem em cooptar membros e ministros da igreja luterana para servir como informantes, num tempo quando qualquer palavra contra o regime da RDA poderia implicar em prisão e até morte. O excelente filme *A vida dos outros*, ganhador do Oscar de melhor filme estrangeiro em 2006, serve de poderosa ilustração deste período doloroso da história da Alemanha. Cf. também a *Declaração de Praga*, preparada em 3 de junho de 2008 na conferência "Consciência Européia e o Comunismo" por vários intelectuais europeus, e que condena o comunismo por crimes contra a humanidade. Disponível em: http://praguedeclaration.org/; acesso em: 12 mar 2010.

51 Cf. BUSCH, *Karl Barth*: His life from letters and autobiographical texts, p. 242. Entre os teólogos "cristãos alemães" presentes na reunião, estavam Friedrich Gogarten e Gerhard Kittel, que pediram que Barth demonstrasse um pouco de "amor cristão"!

ofereceu de alguns temas teológicos (*loci*), precisamos afirmar: aqueles que abraçam o liberalismo teológico supondo usá-lo não entenderam seu legado nem as etapas de seu pensamento. O mesmo pode ser dito sobre Bonhoeffer, que na época do Sínodo de Dahlem, em outubro de 1934 ousadamente afirmou: "Quem rompe com a Igreja Confessante separa-se da salvação".[52] De acordo com Bethge, intérpretes posteriores do mártir falharam em manter uma continuidade entre seus escritos mais antigos e suas cartas da prisão, além de abusarem de suas idéias "no interesse do marxismo", citadas em metodologias teológicas tão díspares como as teologias da libertação latino-americanas e as teologias da morte de Deus anglo-saxãs.[53]

Em terceiro lugar, um dado constrangedor que aparece na "disputa pela igreja" é a falta de uma condenação mais vigorosa do anti-semitismo – sendo uma das poucas exceções a postura e o discurso de Bonhoeffer sobre "A igreja e a questão judaica". A postura da igreja evangélica alemã na defesa dos judeus foi confusa, ambivalente e intimidada pela pressão nazista. Niemöller pregando em 1945, olhando em retrospecto, afirmou:

> Em 1933, e nos anos seguintes, havia aqui na Alemanha catorze mil pastores evangélicos e um grande número de paróquias. (...) Se no início da perseguição aos judeus tivéssemos percebido que era o Senhor Jesus Cristo quem estava sendo perseguido, atacado e chacinado no "mais humilde desses nossos irmãos"; se tivéssemos sido fiéis e confessado seu nome, por tudo que sei, Deus teria ficado do nosso lado e toda a sequência de eventos teria tomado um rumo diferente.[54]

O que teria acontecido se os bispos luteranos moderados tivessem usado sua influência, não apenas para preservar a liberdade de suas igrejas, mas para conduzir os evangélicos na oposição ao partido nazista ou – como sugeriu Niemöller – no apoio aos judeus?[55]

---

52 BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 96-97.

53 DE GRUCHY, John W. *Daring, Trusting Spirit*: Bonhoeffer's Friend Eberhard Bethge. Minneapolis: Fortress, 2005, p. 132. Cf. Christian Gremmels, Eberhard Bethge e Renate Bethge, Posfácio dos editores, em Dietrich Bonhoeffer, *Resistência e submissão*, p. 590-599, e BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer*: a biography, p. 853-891.

54 RAUSCH, David A. *A legacy of hatred*. Chicado: Moody, 1984, p. 169, citado em LUTZER, *A cruz de Hitler*, p. 190.

55 Nesta época, segundo dados da própria Igreja Evangélica alemã, havia cerca de um milhão e meio de judeus convertidos ao cristianismo na Alemanha, sendo que 88% destes eram protestantes. A maioria deles morreu nos campos de concentração no leste europeu. Vários membros da igreja confessante se arriscaram para denunciar o anti-semitismo e ajudar os judeus a escaparem da Alemanha, entre eles Franz Kaufmann (morto em fevereiro de 1944 no campo de Sachsenhausen), Heinrich Grüber (preso em 1940 por dirigir um escritório para ajudar judeus perseguidos a fugir do país), Helene Jacobs (presa em 1943), Marga Meusel, Elisabeth Schmitz e Gertrud Staewen. Por causa do Parágrafo Ariano, alguns ministros foram obrigados a fugir da Alemanha, entre eles Franz Hildebrandt (conseguiu emigrar para a Inglaterra em 1937) e Hans Ehrenberg (preso em 1938 no campo de Sachsenhausen, conseguiu emigrar para a Inglaterra em 1939). Cf. BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 122-154.

Em quarto lugar, os eventos ligados à "disputa pela igreja" são o exemplo mais evidente de uma identificação precipitada dos eventos históricos com a vontade de Deus, por meio do endosso dos "cristãos alemães" às ações de Hitler, considerando-as uma revelação de Deus na história. Como o Conselho Fraternal (*Bruderrat*) da Igreja Confessional colocou no crítico ano de 1937: "Hoje a igreja é convocada para permitir que a Palavra de Deus e um ponto de vista humano se unam e para combiná-los na sua prece. É preciso que a igreja rejeite essa exigência".[56] Isto deve nos alertar que quando uma igreja perde de vista a necessária separação do Estado, e quando identifica certa ideologia com o reino de Deus, ela trairá miseravelmente seu chamado. O julgamento de Deus sobre esta igreja será severo e justo.

Em quinto lugar, numa situação limite, como a vivida pela Igreja Confessional, não importa uma aparente unidade da igreja, mas o cerne da fé evangélica. Dois modelos eclesiásticos foram testados neste período. E foi a partir da tradição reformada que nasceu não apenas um movimento de contestação, mas uma igreja verdadeira. "A força profética de alguns, e de Barth em particular, fez compreender às comunidades confessionais que, além das estruturas e das instituições, encontravam-se verdades evangélicas que era proibido calar ou apenas cochichar. Os reformados estavam mais bem preparados para ouvirem esta mensagem que os luteranos, presos aos seus bispos e a uma concepção de Igreja afastada das preocupações sociais", e subserviente ao Estado.[57] A fé reformada só reconhece a Deus como o único soberano e senhor de todas as esferas da criação. Qualquer ser humano ou partido que tente exigir culto no lugar do Criador deve ser resistido e confrontado. A rebelião contra os tiranos é um ato de obediência a Deus.

Em sexto lugar, a história do confronto da igreja com o nazismo ensina mais uma vez que Deus purifica sua igreja por meio da perseguição. A partir do retorno às Escrituras, às confissões da Reforma e à pregação bíblica, os evangélicos alemães aprenderam a resistir à falsa religião e a um governo demoníaco. Por outro lado, é melancólico que a "disputa pela igreja" não produziu uma verdadeira igreja confessional na Alemanha. Ainda que o movimento confessional tenha tido relativa influência no pós-guerra, hoje as igrejas luteranas e reformadas alemãs oferecem uma caricatura do que confessaram durante a Reforma e em Barmen.[58]

---

56 BECKMANN, Joachim (Org.). *Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland 1933-1945*. Gütersloh: Bertelsmann, 1948, p. 163-164.

57 CORNU, *Karl Barth, teólogo da liberdade*, p. 201. Para um estudo sobre as relações entre igreja e Estado na tradição reformada, cf. BUSCH, Eberhard. Igreja e política na tradição reformada. In: MCKIM, Donald (Org.). *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1998, p. 160-175.

58 Cf. PEET, Garnet, The Protestant churches in Nazi Germany (editado por F. G. Oosterhoff), em *Spindle Works*. Disponível em: http://spindleworks.com/library/peet/german.htm#3r. Acesso em: 12 mar 2010.

Mas, no fim, como Karl Barth afirmou: "Proporcionalmente à sua função, a igreja possui motivos suficientes para se envergonhar de não ter feito mais. Entretanto, em comparação com os outros grupos e instituições, ela não possui qualquer motivo de vergonha; realizou mais do que todos os outros juntos".[59] Por isto, aqueles que hoje visitam o Centro Memorial da Resistência Alemã, no Bendlerblock, em Berlin, encontrarão uma sala onde, no prédio que homenageia aqueles que resistiram ao nazismo na Segunda Guerra Mundial, são honrados Barth, Bonhoeffer, Niemöller e Schneider.[60] É apropriado terminar citando a Declaração de Culpa de Stuttgart (*Stuttgarter Schuldbekenntnis*) que a Igreja Evangélica da Alemanha (*Evangelische Kirche in Deutschland*) reconstituída preparou em 19 de outubro de 1945:

> Por nossa causa incalculável sofrimento foi infligido a muitos povos e nações. (...) Lutamos por muitos anos em nome de Jesus Cristo contra o espírito que encontrou terrível expressão no violento regime nacional-socialista, mas nos acusamos por não havermos confessado mais corajosamente, não havermos orado com mais fé, não havermos crido com maior alegria e não havermos amado mais apaixonadamente. (...) Assim, suplicamos a Deus, em um tempo em que o mundo inteiro necessita de um novo começo: *Veni creator Spiritus*![61]

ABSTRACT

In the public perception, it is assumed that the Nazi ideology was entirely pagan and definitely unchristian. However, in his work *The Holy Reich*, Richard Steigmann-Gall demonstrates the use of a liberal theological discourse, bred in an anti-Semitic context, by the chief Nazi leaders, especially in the period 1933-1937, when they tried to take control of the German Evangelical Federation of Churches through the promotion of a "positive Christianity" defended by the "Christian Germans". As a reaction to such totalitarian intervention in

---

59 COCHRANE, *The Church's Confession Under Hitler*, p. 41, citado em LUTZER, *A cruz de Hitler*, p. 198.

60 Paul Schneider, pastor da Igreja Evangélica Unida na Prússia, foi preso em 1934 por pregar exclusivamente a mensagem evangélica num enterro de um membro da *Hitler Jugend*; em 1935, por ler do púlpito críticas ao partido nazista; e em 1937, por ter, com o apoio dos presbíteros das comunidades que pastoreava em Dickenschied e Womrath, excluído membros ligados ao partido nazista. Ele foi preso mais uma vez em fins de 1937, sendo enviado para o campo de Buchenwald, onde foi assassinado em 1939. Seu funeral foi ocasião de um protesto contra o nacional-socialismo. Cf. STEPHENS, Don. *War and grace*: short biographies from the world wars. *Durham*, England: Evangelical Press, 2005, p. 45-63. Schneider não é mencionando nem uma única vez no livro de Steigmann-Gall.

61 O texto integral se encontra em BARNETT, *For the Soul of the People*, p. 209. Cf. também BESSEL, Richard. *Alemanha, 1945*: da guerra à paz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 303-305. Os membros do Concílio que preparam esta Declaração foram os bispos Theopil Wurm, Hans Meiser e Otto Dibelius, os superintendentes eclesiásticos Hans Lilje, Hugo Hahn e Heinrich Held, os pastores Hans Asmussen, Martin Niemöller e Wilhelm Niesel, e o presbítero Gustav Heinemann, que seria presidente da República Federal da Alemanha entre 1969 e 1974.

the ecclesiastical realm, the Confessing Church (Bekennende Kirche) was formed, which in turn generated the "fight over the church" (Kirchenkampf). During that time, Martin Niemöller and Karl Barth played a leading role. Dietrich Bonhoeffer also played a central role in those events as he attacked anti-Semitism, trained preachers for the Confessing Church, and finally got involved in the military resistance to Nazism. The article also deals with two documents of that time which are crucial for the study of the relationship of church and state – "Theological Existence Today" and the "Theological Declaration of Barmen".

KEYWORDS

Nazism; Theological liberalism; Two kingdoms; Neo-orthodoxy; The Holocaust; Karl Barth; "Theological Existence Today"; "Theological Declaration of Barmen"; Dietrich Bonhoeffer; Operation Valkyrie.

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 37-55

1 Coríntios 6.12-20 e o Estilo Diatríbico

João Paulo Thomaz de Aquino[*]

RESUMO

A afirmação principal deste artigo é que 1 Coríntios 6.12-20 foi escrito por Paulo em um estilo diatríbico. A primeira seção expõe vários problemas hermenêuticos relacionados ao texto, dividindo-os em cinco áreas: o evento histórico que motivou Paulo a escrever esse texto; o contexto de 1Coríntios 5–6; a estrutura interna de 6.12-20; o problema com respeito aos slogans e à interpretação de 1Co 6.18. A segunda seção do artigo apresenta as bases para a afirmação de que Paulo escreveu esse trecho em estilo diatríbico. Na terceira seção o fato de que Paulo escreveu 1Co 6.12-20 como uma diatribe é considerado com relação aos problemas hermenêuticos levantados na primeira seção.

PALAVRAS-CHAVE

Paulo; Primeira Epístola aos Coríntios; 1 Coríntios 6.12-20; Diatribe.

INTRODUÇÃO

1 Coríntios 6.12-20 já foi chamada de "complicada"[1], "uma das passagens mais difíceis no corpus paulino",[2] "desarticulada, obscura e incompleta"[3],

---

[*] O autor é professor assistente de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (São Paulo). É mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (2007), mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009) e ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil.

[1] FISK, Bruce N. ΠΟΡΝΕΥΕΙΝ as body violation: the unique nature of sexual sin in 1 Corinthians 6.18. *New Testament Studies*, Cambridge, v. 42, p. 540-558, 1996, p. 540.

[2] ROSNER, Brian S. Temple Prostitution in 1 Corinthians 6:12-20. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 40, n. 4, p. 336-351, 1998, p. 336.

[3] HÉRING, Jean. *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. London: Epworth, 1962, p. 47.

"imprecisa, extravagante e incoerente".[4] É uma passagem paulina de difícil compreensão, que tem sido um constante alvo dos estudiosos do Novo Testamento. Desde 1990, pelo menos vinte textos acadêmicos foram produzidos com o objetivo de resolver algum problema hermenêutico dessa passagem.[5] Entretanto, apesar desse esforço concentrado nenhum desses problemas foi unanimemente resolvido até agora. O presente artigo pretende continuar o diálogo a respeito dessa passagem, contribuindo para a sua compreensão, ao defender que Paulo escreveu o texto em estilo diatríbico.

Há cinco problemas principais na interpretação desse texto. O primeiro problema pode ser detectado quando alguém tenta encontrar entre os estudiosos uma resposta para a questão fundamental: "Qual é o assunto de 1 Coríntios 6.12-20?" Ou, para colocar em outros termos, que tipo de πορνείᾳ (*porneia*) está acontecendo na comunidade cristã de Corinto? Há mais do que cinco respostas diferentes. O segundo problema está na estrutura interna do texto. O

---

4 BURKILL, T. A. Two into One: The Notion of Carnal Union in Mark 10:8; 1 Cor 6:16; Eph 5:31. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 62, p. 115-120, 1971, p. 118, 120.

5 FIORE, Benjamin. Passion in Paul and Plutarch: 1 Corinthians 5-6 and the Polemic against Epicureans. In: BALCH, David L.; FERGUSON, Everett; MEEKS, Wayne A. (Org.). *Greeks, Romans, and Christians*: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe. Minneapolis: Fortress, 1990, P. 135-143; PORTER, Stanley. E. How should κολλώμενος in 1 Cor 6,16.17 be Translated? *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Leiden, v. 67, n. 1, p. 105-106, 1991; ETCHEVERRÍA, Ramon, Trevijano. A propósito del incestuoso (1 Cor 5-6). *Salmanticensis*, Salamanca, v. 38, n. 2, p. 129-153, 1991; OMANSON, Roger L. Acknowledging Paul's Quotations. *The Bible Translator*, v. 43, p. 202-213, 1992; FAUCONNET, Jean-Jacques. La Morale Sexuelle chez Sant Paul. *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, v. 93, p. 359-378, jan./dec. 1992; KIRCHHOFF, Renate. *Die Sünde gegen den eigenen Leib: Studien zu porne und porneia in 1 Kor 6,12-20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten*. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 18, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994; ROSNER, Brian S. *Paul, Scripture and ethics*: a study of 1 Corinthians 5-7. Leiden: E. J. Brill, 1994; DODD, Brian J. Paul's Paradigmatic 'I' and 1 Corinthians 6.12. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 18, n. 59, p. 39-58, 1995; GRAVROCK, Mark. Why Won't Paul Just Say No? Purity and Sex in 1 Corinthians 6. *Word and World*, Saint Paul, v. 16, n. 4, p. 444-455, 1996; DEMING, Will. The Unity of First Corinthians 5-6. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 115, n. 2, p. 289-312, 1996; FISK, ΠΟΡΝΕΥΕΙΝ as body violation, p. 540-58; WINTER, Bruce W. Gluttony and Immorality at Élitist Banquets: The background to 1 Corinthians 6:12-20. Jian Dao, v. 7, p. 77-90, 1997; ROSNER, Temple Prostitution, 336-351; GOULDER, Michael D. Libertines? (1Cor 5-6). *Novum Testamentum,* Leiden, v. 41, n. 4, p. 334-348, 1999; MOXNES, Halvor. Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul, *Journal for the Study of the New Testament*, v. 26, n. 1, p. 3-29, 2003; ØKLAND, Jorunn. Sex Slaves of Christ: A Response to Halvor Moxnes. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 26, n. 1, p. 31-34, 2003; RICHES, John. Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Response. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 26, n. 1, p. 35-38, 2003; SMITH, Jay E. The Roots of a 'Libertine' Slogan in 1 Corinthians 6:18. *Journal of Theological Studies*, Oxford, v. 59, n. 1, p. 63-95, 2008; BURK, Denny. Discerning Corinthian slogans through Paul's use of the diatribe in 1 Corinthians 6:12-20. *Bulletin for Biblical Research*, Littleton, v. 18, n. 1, p. 99-121, 2008. GUPTA, Nijay K. Which "Body" Is a Temple (1 Corinthians 6:19)? Paul beyond the Individual/Communal Divide. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 72, n. 3, p. 518-536, 2010.

terceiro problema hermenêutico diz respeito à estrutura e coerência do contexto próximo, os capítulos 5-6. O quarto assunto problemático está relacionado aos chamados "slogans" coríntios, sua origem e extensão. O quinto problema, relacionado ao anterior, diz respeito ao verso 18. Em que sentido "todo pecado é fora do corpo"? E em que sentido *porneia* é um pecado contra (ou em) o próprio corpo de alguém? Qual é o significado de corpo em 1Co 6.18? Deve a afirmação πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν ("qualquer outro pecado que uma pessoa cometer é fora do corpo") ser interpretada como outro slogan coríntio?

A tese principal deste artigo é que 1Co 6.12-20 foi escrito em estilo diatríbico. Detectar o estilo diatríbico pode resolver ou pelo menos lançar alguma luz sobre os problemas hermenêuticos dessa passagem. Assim, a primeira seção do artigo apresenta o debate atual sobre 1Co 6.12-20; a segunda seção expõe as bases sobre as quais se defende que Paulo utilizou uma diatribe, e a terceira seção mostra como essa proposta auxilia na solução dos problemas hermenêuticos dessa passagem.

1. O DEBATE EM TORNO DE 1 CORÍNTIOS 6.12-20

Os estudiosos que escrevem sobre 1Co 6.12-20 têm priorizado os seguintes problemas: o problema coríntio com a *porneia*, a unidade de 1Co 5-6, os slogans coríntios e a interpretação de 1Co 6.18. Pode-se incluir também o problema da estrutura interna da passagem.

1.1 Porneia

Que tipo de *porneia* (imoralidade sexual) estava acontecendo na igreja coríntia que motivou o apóstolo Paulo a escrever 1Co 6.12-20? Informações históricas, descobertas arqueológicas e o desejo de relacionar essa passagem com os capítulos 5-6 têm influenciado essa discussão.[6] Há alguns anos, a resposta padrão era de que o problema que gerou esse texto é imoralidade no sentido geral e que não havia nenhum problema específico de relacionamento com prostitutas. Gordon Fee chama essa interpretação de "posição padrão".[7] Atualmente a "posição padrão" é menos popular e a maioria dos comentaristas e estudiosos da passagem concorda que pelo menos um caso real de prosti-

---

6 Brian Rossner faz uma boa exposição de quatro hipóteses de interpretação para esse problema e apresenta uma quinta. ROSNER, Temple Prostitution, p. 336-351.

7 FEE, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987, 250, nota de rodapé n. 10. Brendan Byrne é um dos estudiosos recentes que adotou a posição padrão: "De fato, há boas razões para crer que 1Co 6.12-20 não foi composto para lidar com casos específicos e fornicação em Corinto, noticiados a Paulo. Tal inferência depende mais da evidência circunstancial provida pela reputação dos coríntios no mundo antigo do que sobre qualquer coisa derivada diretamente do texto. Sinning against One's Own Body: Paul's Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6:18. *Catholic Biclical* Quaterly, Washington, v. 45, 1983, p. 614.

tuição estava acontecendo entre os coríntios. A diferença entre os estudiosos contemporâneos está relacionada com que tipo de prostituição estava ocorrendo, prostituição no sentido geral ou prostituição cúltica.

A posição que defende que o problema era o envolvimento com prostitutas cultuais foi desenvolvida por Brian Rosner. Ele propõe que o problema é "prostituição em eventos cúlticos de natureza festiva".[8] Essa tese está baseada em dados históricos que dão a entender que "os templos pagãos eram como que restaurantes na antiguidade, em que prostitutas eram frequentemente oferecidas,"[9] e nas evidências internas da carta de que os coríntios estavam participando de refeições cúlticas (1Co 8.1–11.1).

Também baseado em dados históricos e arqueológicos recentes, Bruce Winter defende que *porneia* significa prostituição secular. Ele afirma que "os banquetes privados são o contexto de 1Co 6.12-20 e que entre os participantes estavam homens jovens, solteiros, que eram vistos como tendo atingido a idade de usar a *toga virilis*."[10] Outros estudiosos defendem reconstruções menos específicas de prostituição secular.[11]

Há aqueles que pensam que Paulo voltou a tratar do problema de 1Co 5.1-11, sobre o homem que estava possuindo a mulher do próprio pai. Miguens demonstra simpatia por essa interpretação[12] e Kempthorne escreveu um artigo para defender essa hipótese.[13] Will Deming, no entanto, é quem defende essa interpretação de maneira mais consistente.[14]

Raymond F. Collins defende outra hipótese. Para ele não há problema relacionado à prostituição em 1Co 6.12-20, mas tem-se em vista um problema teológico que é expresso por meio do slogan do verso 12. Collins afirma que "a carta de Paulo não dá nenhuma indicação de que os homens cristãos de Corinto estavam de fato se relacionando com prostitutas. O problema sexual de Corinto parece ser bem diferente desse, qual seja, o evitar atividade sexual (7.1)."[15] Assim, a tese de Collins é que "em 6.12-20 Paulo

---

8 ROSNER, Temple Prostitution, p. 337.

9 Idem, p. 337.

10 WINTER, Gluttony and Immorality, p. 79.

11 HAYS, Richard B. *First Corinthians*. Louisville: John Knox, 1997, p. 101; BAILEY, Kenneth E. Paul's Theological Foundation for Human Sexuality: I Cor 6:9-20 in the light of Rhetorical Criticism. *Theological Review*, Beirut, v. 3, p. 27-41, 1980, p. 38; MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *1 Corinthians*. Wilmington: Michael Glazier, 1979, p. 49.

12 MIGUENS, M. Christ's "Members" and Sex (1 Cor 6, 12-20). *The Thomist*, Washington, v. 39, p. 42-48, 1975, p. 47-48.

13 KEMPTHORNE, R. Incest and the Body of Christ: A Study of I Corinthians VI. 12-20. *New Testament Studies*, Oxford, v. 12, p. 568-574, 1967-68.

14 DEMING, The Unity, p. 289-312.

15 COLLINS, Raymond F. *First Corinthians*. Collegeville: The Liturgical Press, 1999, p. 40.

desenvolve uma antropologia teológica em resposta à discórdia coríntia de que tudo é lícito".[16]

1.2 1Coríntios 5-6

Se o problema que originou 1Co 6.12-20 não está claro, também não está claro qual é o fator unificador dos capítulos 5 e 6. Quase todos os estudiosos reconhecem a unidade desses capítulos, mas praticamente cada um tem uma explicação diferente sobre o fator que causa essa coesão. Estruturalmente, muitos estudiosos reconhecem a forma A B A'[17] e a coerência léxica desses capítulos.[18] Mas o fato de que tais elementos literários apontam uma unidade estrutural faz aumentar a ansiedade dos estudiosos para encontrar qual é esse princípio unificador. Assim, vários tipos de teorias têm aparecido. Por exemplo, Will Deming defende a unidade relacionando toda a seção com a perícope de 5.1-11:

> 1. Um homem cometeu uma ofensa de acordo com as normas da comunidade cristã. 2. A comunidade está dividida. Alguns querem que o homem seja punido; outros não. 3. O primeiro grupo, incapaz de resolver a situação satisfatoriamente dentro da comunidade, leva o homem aos tribunais públicos. 4. Para seu desânimo, eles perdem o caso. 5. O assunto permanece não resolvido dentro da comunidade e é extrapolado pela animosidade resultante da briga judicial. 6. Finalmente, o assunto é relatado a Paulo, que responde em 1 Coríntios 5-6 a uma situação que agora se tornou multifacetada e complicada.[19]

Outras hipóteses menos imaginativas também têm sido formuladas. Benjamin Fiori, por exemplo, atribui a unidade ao problema da ambição.[20] Gordon Fee diz que uma crise de autoridade é o que está em questão em 1Co 5.1-13; 6.1-11 e 6.12-20.[21] Hans Conzelmann usou o enigmático termo "crise de Bios" para dar nome aos capítulos 5-6.[22] O'Connor afirma que "cada [seção] fornece uma ilustração concreta da crença coríntia de que nenhuma ação física tem qualquer importância moral (6.18b)".[23] Richard Hays diz que a disciplina na igreja é o assunto em tela. Ele argumenta que "em 1 Coríntios 5-6 Paulo intima

---

16 Idem, p. 41.

17 KEENER, Craig S. *1-2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University, 2005, p. 48.

18 FEE, *First Corinthians*, p. 194-95.

19 DEMING, The Unity, 294. Michael D. Goulder e R. Kempthorne também pensam que esse texto está relacioando ao caso do homem que está se deitando com a mulher do próprio pai. Libertines?, 338; Incest and the Body of Christ, p. 568-74.

20 FIORE, Passion in Paul, p. 137.

21 FEE, *First Corinthians*, p. 195.

22 CONZELMANN, Hans. *1 Corinthians*. Philadelphia: Fortress Press, 1975, p. 94.

23 MURPHY-O'CONNOR, *1 Corinthians*, p. 39.

os coríntios a disciplinarem os membros da igreja cuja atitude compromete a santidade da comunidade."[24] Margaret M. Mitchell define o princípio unificador como o relacionamento daqueles de dentro com os de fora da comunidade.[25] A conclusão, portanto, é de que há quase tantas teorias quanto intérpretes.

1.3 Estrutura Interna

Outro problema de 1Co 6.12-20 está relacionado à estrutura interna da passagem. Sobre os limites da perícope, somente uns poucos estudiosos defendem que a mesma deve iniciar antes do verso 12[26] e ninguém propõe um final depois de 6.20.

Virtualmente todos os estudiosos reconhecem 6.12-14 como uma unidade. As exceções são Alan F. Johnson, que adota a estrutura 6.12-18 e 6.18-20,[27] e Bailey, que propõe uma improvável estrutura quiásmica.[28] As maiores diferenças, no entanto, estão relacionadas à estrutura de 6.15-20. Fee e Collins propõem uma divisão dupla: 6.15-17, 18-20.[29] Fisk e Garland uma divisão tripla 6.15, 16-18, 19-20.[30] Jean Héring e Richard Hays propõem outra divisão dupla com uma quebra no meio do v. 18 (6.15-18a, 18b-20).[31]

1.4 Os "slogans" coríntios

A questão dos slogans coríntios tem sido tema de intenso debate. Nesta seção abordaremos os possíveis slogans dos versos 12 e 13 e na próxima trataremos o verso 18. Um primeiro problema relacionado com esses versos é se o duplo πάντα μοι ἔξεστιν ("tudo me é lícito") e o τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν ("os alimentos são para o estômago, e o estômago, para os alimentos") devem ser considerados como jargões (slogans) dos coríntios ou como palavras paulinas. Um segundo problema diz respeito ao tamanho do slogan do verso 13. Deve a expressão ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει ("mas Deus destruirá tanto estes como aquele") ser considerada como parte do slogan? Um terceiro problema diz respeito à origem dos slogans.

---

24 COLLINS, *First Corinthians*, p. 40.

25 MITCHELL, Margaret M. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians. Louisville: Westminster/John Knox, 1991, p. 112.

26 William F. Orr e James Arthur Walther propõem a seguinte estrutura a partir de 6:9b: 6:9b-11; 12-14; 15-18; 18-20. *1 Corinthians*: A New Translation Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes and Commentary. New York: Doubleday, 1976, p. 198.

27 JOHNSON, Alan F. *1 Corinthians*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004, p. 86.

28 BAILEY, Paul's Theological Foundation, p. 28, 33.

29 FEE, *First Corinthians*, p. 251; COLLINS, *First Corinthians*, p. 240.

30 FISK, PORNEUEIN as body violation, p. 540f; GARLAND, David E. *1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker, 2003, p. 223.

31 HÉRING, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians*. London: The Epworth Press, 1962, p. 43; HAYS, *First Corinthians*, p. 101.

A maioria dos estudiosos contemporâneos e várias traduções bíblicas reconhecem o duplo πάντα μοι ἔξεστιν de 1Co 6.12-13 e ο τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν como slogans coríntios.[32] O que não está claro é o que se quer dizer pelo uso do termo slogan. Stowers fornece uma das únicas definições: "Por slogan entende-se o moto de certo grupo ou ponto de vista em Corinto, ou pelo menos algo que Paulo está usando para representar suas posições e atitudes."[33] Essa definição abre a possibilidade de se entender o slogan como um recurso usado por Paulo para definir as posições dos coríntios e não necessariamente expressões usadas literalmente pelos cristãos coríntios. Nesse sentido são muito úteis os critérios de Conzelmann para detectar uma citação, conforme sintetizados por Roger L. Omanson.[34]

Contra a corrente, Brian Dodd, em um artigo muito bem escrito, afirma que em vez de um slogan coríntio, 1Co 6.12-13 é uma afirmação do tipo "eu".[35] Dodd fornece exemplos de outras afirmações do tipo "eu", como 1Co 5.12 e 10.28-11.1. Em sua conclusão, Dodd afirma que as aspas devem ser retiradas das traduções de 1Co 6.12-20. Para Garland, a expressão não deveria ser considerada como um slogan coríntio, mas como uma máxima comum daqueles dias.[36]

Vários estudiosos, entretanto, não somente concorrem para uma posição unânime de que os versos 12-13 contém slogans, mas também incluem a expressão ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει ("mas Deus destruirá tanto estes como aquele") como parte do slogan coríntio, em vez de serem palavras paulinas.[37] Sobre o slogan do v. 13, Hays afirma:

---

32 As vesões brasileiras que interpretam claramente tais textos como citações são: NTLH (Nova Tradução na Linguagem de Hoje), NVI (Nova Versão Internacional), BCNBB (Bíblia da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil), BEP (Bíblia Sagrada Edição Pastoral). Para as versões inglesas veja referências em DODD, *Paul's Paradigmatic*, p. 39-58; STOWERS, Stanley K. A 'Debate' over Freedom: I Corinthians 6:12-20. In: FERGUSON, Everett (Org.). *Christian Teaching*: Studies in Honor of LeMoine G. Lewis. Abilene: Abilene Christian University, 1981, p. 59-71; OMANSON, *Acknowledging Paul's Quotations*, p. 201-213; MURPHY-O'CONNOR, Jerome. Corinthians Slogans in 1 Cor 6:12-20. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 40, p. 391-396, 1978.

33 STOWERS, *A 'Debate' over Freedom*, p. 70, nota de rodapé n. 4. Mark Gravrock afirma que "'Todas as coisas me são lícitas' é um slogan que Paulo está ctando dos seus oponentes coríntios, ou ao menos uma abjeção que Paulo imagina que seus oponentes fariam." Why won't Paul Just Say No, p. 444.

34 "Em seu comentário (páginas 108, 109, 140) Conzelmann repara em fatores tais como: (1) o forma como uma afirmação é introduzida, (2) a repetição de uma mesma expressão em outro ponto na carta (1Co 6.12 e 10.23), (3) o uso de vocabulário incomum a Paulo para certos conceitos, e (4) a estranheza de Paulo fazendo uma afirmação tal como 'nós todos temos conhecimento' e então a objeção de que 'nem todos temos este conhecimento'." OMANSON, *Acknowledging Paul's Quotations*, p. 203.

35 DODD, *Paul's Paradigmatic*, p. 39-58.

36 GARLAND, *1 Corinthians*, p. 226-27.

37 MURPHY-O'CONNOR, *Corinthians Slogans*, 394; GOULDER, *Libertines?*, 342; COLLINS, *First Corinthians*, 250; HAYS, *First Corinthians*, p. 103; STOWERS, *A 'Debate' over Freedom*, 60; JOHNSON, Alan F. *1 Corinthians*. Downers Grove: InterVarsity, 2004, p. 99.

> O paralelismo preciso da estrutura esboçada acima, entretanto, sugere fortemente que são os coríntios, e não Paulo, que argumentam que Deus vai destruir os elementos meramente físicos do eu. De fato, uma reflexão momentânea mostrará que esse é necessariamente o modo correto de interpretar a passagem, pois a idéia de que o corpo físico não é importante é exatamente o ponto que Paulo está tentando refutar.[38]

Outro assunto importante relacionado aos slogans é a sua origem. Héring atribui os slogans aos pensadores livres gnósticos da igreja de Corinto, os quais ensinavam que "nada que diz respeito à vida corpórea tem qualquer importância para a vida espiritual e para o destino da alma."[39] Winter apresenta várias fontes que provam que o conceito de liberdade de 1Co 6.12 era um jargão utilizado de forma abrangente no mundo grego, aplicado às pessoas de condições privilegiadas e poder.[40] Fiori apresenta alguma evidência sobre um pano de fundo epicureu.[41] Byrne atribui o slogan à concepção coríntia de escatologia.[42] Vários estudiosos, no entanto, concordam com Garland que o slogan "se ajusta ao ideal cínico-estóico de liberdade".[43] Alguns estudiosos, mesmo que aceitando alguma raiz filosófica, também sustentam que o próprio Paulo pode ter sido quem originou o jargão que estava sendo mal utilizado pelos coríntios.[44]

---

38 HAYS, *First Corinthians*, p. 103. Outro argumento importante contra a interpretação de 6.18b como paulino é a afirmação teológica de que Deus vai destruir o corpo (literalmente: a barriga). Essa afirmação contém um erro teológico. O próprio Paulo, na mesma carta, apresenta a ressurreição de Cristo como paradigma da ressurreição de todo cristão (1Co 15) e o fato é que Jesus comeu depois de sua ressurreição (cf. Lucas 24 e Atos 1). Assim, afirmar que Deus destruirá a barriga não está de conformidade com a teologia paulina da ressurreição.

39 HÉRING, *First Corinthians*, p. 46.

40 "It would seen that there was a long-established convention in the ancient world for people of status and power to base their actions on the fact that 'all things are permitted'" WINTER, *Gluttony and Immorality*, p. 80.

41 FIORE, Passion in Paul and Plutarch, p. 135-43.

42 "Minha tese será de que enquanto os coríntios têm uma escatologia que vislumbra a destruição do corpo – a do universo material – Paulo insiste sobre uma escatologia da ressurreição, algo que não envolve meramente a existência do corpo com valor moral, mas que depende essencialmente do entendimento cristão de Deus. BYRNE, Brendan. *Eschatologies of Ressurrection and Destruction*: The Ethical Significance of Paul's Dispute with the Corinthians. *Downside Review*, Radstock, v. 104, n. 357, p. 388-398, 1986, p. 289. Concordando com Byrne, Rosner afirma: "Alguns cristãos coríntios haviam abraçado um dualismo do tipo corpo/espírito, envolvendo uma concepção baixa do propósito e futuro do corpo, o que abria a porta para a licenciosidade sexual. ROSNER, *Paul, Scripture and Ethics*, p. 129.

43 GARLAND, *1 Corinthians*, p. 27; STOWERS, *A 'Debate' over Freedom*, p. 62; HAYS, *First Corinthians*, p. 103.

44 HAYS, *First Corinthians*, p. 103; FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 46; ROSNER, *Paul, Scripture and Ethics*, p. 125.

1.5 1Coríntios 6.18

Finalmente, o último problema de 1Co 6.12-20 diz respeito ao verso 18b e c.

1Co 6:18b πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν·
(Qualquer outro pecado que uma pessoa cometer é fora do corpo)

1Co 6:18c ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.
(mas aquele que pratica a imoralidade peca contra o próprio corpo)

Deveria 18b ser interpretado como outro slogan coríntio? Se não, qual é o significado dessas palavras paulinas? Em que sentido "qualquer outro pecado que uma pessoa cometer é fora do corpo"? Essa afirmação se ajusta à teologia paulina? E, relacionado a isso, qual é o significado da palavra σῶμα em 18c?

Por causa da dificuldade em entender 18b dentro do contexto da teologia paulina, cada vez mais os estudiosos estão aceitando 18b como outro slogan.[45] Recentemente, Jay E. Smith escreveu um artigo defendendo essa posição.[46] Para O'Connor, se interpretada da forma mais simples, a expressão proclama que o corpo "não tem nada que ver com pecado".[47]

Para aqueles que interpretam 18b como paulino, permanece a necessidade de encontrar um significado aceitável para essa expressão. É isso que Byrne tenta fazer em seu artigo, mostrando que Paulo está aplicando uma distinção judaica ao pecado (contra o corpo). Byrne interpreta corpo de acordo com o significado proposto por Käsemann, como veículo de comunicação.[48] Sobre *porneia*, Byrne afirma que "nenhum outro pecado envolve o poder de comunicação corporal pessoal de uma forma tão íntima".[49] Rosner também discorda que 18b seja um slogan e propõe que, de acordo com o contexto precedente (6.16-17), *porneia* é o único pecado cujos efeitos no corpo são irreversíveis.[50]

2. O ESTILO DIATRÍBICO DE 1 CORÍNTIOS 6.12-20

Tendo apresentado o debate atual em torno de 1Co 6.12-20, o objetivo desta segunda seção é defender que 1Co 6.12-20 foi escrito em um estilo de diatribe. Essa abordagem, como veremos na terceira seção, auxilia na solução de alguns

---

45 KEENER, *1-2 Corinthians*, p. 58; MURPHY-O'CONNOR, *Corinthians Slogans*, p. 391-396; KEMPTHORNE, *Incest and the Body of Christ*, p. 568-74; HAYS, *First Corinthians*, p. 101; OMANSON, *Acknowledging Paul's Quotations*, p. 206; JOHNSON, *1* Corinthians, p. 102; SMITH, *The Roots*, p. 63-95; MOULE, C. F. D. *An Idiom Book of New Testament Greek*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953, p. 196-197.

46 SMITH, *The Roots*, p. 63-95.

47 MURPHY-O'CONNOR, *Corinthians Slogans*, p. 392.

48 BYRNE, *Sinning against One's Own Body*, p. 608-616.

49 BYRNE, *Sinning against One's Own Body*, p. 613. Brian Rosner provides a list of interpretations to this 6:18b interpreted as Pauline. ROSNER, *Paul, Scripture and Ethics*, p. 144.

50 ROSNER, *Paul, Scripture and Ethics*, p. 144.

problemas levantados na seção anterior. Gordon Fee sintetiza essa posição dizendo que "grande parte do problema aqui diz respeito à natureza da argumentação, em que as formas retóricas de Paulo por vezes ditam o modo como a linguagem aparece".[51] Hays é mais direto ainda: "A linha de raciocínio é um pouco difícil de acompanhar porque Paulo adota aqui um estilo de *diatribe*, em que ele constrói um diálogo imaginário entre si mesmo e os ouvintes coríntios."[52]

Rudolf Bultmann, em sua tese de doutorado *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (O estilo da pregação paulina e a diatribe cínico-estóica), tem como objetivo provar que o estilo paulino de pregação (acessado por meio de suas cartas), reproduz inconscientemente o gênero (*gattung*) diatríbico dos cínicos-estóicos.[53] Junto com Romanos, as cartas aos coríntios são a principal fonte de exemplos do uso paulino de diatribe. Bultmann constata os seguintes elementos de diatribe em 1Co 6.12-20: o uso de οὐκ οἴδατε (6.15),[54] o uso da expressão φησίν (6.16),[55] o paralelismo antitético (6.12-16) [56] e as perguntas colocadas em paralelo (6.15s).[57] Além dessas, Bultmann encontrou outras características de diatribe em 1 Coríntios 5-6: enumeração de substantivos, assíndeto ou frases mal conectadas e listas de vícios (5.11; 6.9s);[58] sentenças formuladas de maneira ríspida (5.6);[59] e o uso de citações como conclusões retóricas efetivas (5.13).[60]

Enquanto a dissertação de Bultmann influenciou grandemente os estudos da carta de Paulo aos Romanos,[61] poucos estudiosos têm estudado o estilo diatríbico nas cartas aos coríntios.[62] O comentário de Hans Conzelmann de

---

51 FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 251.

52 HAYS, *First Corinthians*, p. 101 (grifo meu).

53 Cf. STOWERS, Stanley Kent. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. SBLDS 57, Chico: Scholars Press, 1981, p. 17-18.

54 BULTMANN, Rudolf. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910, p. 65.

55 Ibid., p. 67.

56 Ibid., p. 76.

57 Ibid., p. 77.

58 Ibid., p. 70-71.

59 Ibid., p. 94.

60 Ibid., p. 101.

61 Quase todos os comentários reconhecem o estilo diatríbico de Romanos. Além dos comentários, alguns artigos e livros são exclusivamente dedicados a esse assunto. STOWERS, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*; Idem, "Paul's Dialogue with a Fellow Jew in Romans 3:1-9. *Catholic Biblical Quarterly*, Washington, v. 46, 1984, p. 707-722; PORTER, Stanley E. The Argument of Romans 5: Can a Rhetorical Question Make a Difference? *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 110, 1991, p. 655-677.

62 DEMING, Will. A Diatribe Pattern in 1 Cor 7:21-22: A New Perspective on Paul's Directions to Slaves. *Novum Testamentum*, Leiden, v. 37, 1995, p. 130-37; MALHERBE, Abraham J. The Beasts at Ephesus. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 87, 1968, p. 71-80.

1 Coríntios é uma exceção. Várias vezes Conzelmann afirma que Paulo está usando o estilo de diatribe.[63] Sobre 1Co 6.12-20 ele afirma: "O estilo de diatribe com o seu οὐκ οἴδατε, 'não sabeis?', permanece, mas o tom muda: ele assume uma forma mais firme de argumento."[64]

Ainda que timidamente, outros estudiosos reconhecem o estilo de diatribe de 1Co 6.12-20.[65] Para Raymond F. Collins (1999), a retórica paulina nesse texto pode ser definida assim: "Paulo adota o estilo dialógico de diatribe."[66] Collins esclarece um pouco esse estilo diatríbico quando afirma: "O diálogo de Paulo é com um suposto interlocutor (cf. 15.35) que argumenta em favor de uma liberdade irrestrita."[67]

A melhor aplicação do conceito de diatribe em 1Co 6.12-20 vem de Stanley Stowers. Desde a publicação de seu *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, ele passou a ser reconhecido como um dos principais estudiosos desse estilo retórico depois de Bultmann.[68] Sobre 1Co 6.12-20 Stowers afirma: "Uma perspectiva completa do que Paulo está fazendo em 6.12-20 só pode ser obtida por meio de uma consideração da forma da passagem. Paulo emprega o estilo da diatribe. Nosso texto é um breve diálogo entre Paulo e um oponente imaginário que provavelmente representa a posição de alguns na igreja coríntia."[69] Além das que já foram abordadas, quais são as evidências que suportam a afirmação de que Paulo escreveu 1Co 6.12-20 em um estilo de diatribe?

Visando provar o uso por Paulo do estilo diatríbico em 1Co 6.12-20, serão comparadas algumas características do estilo apresentado nessa passagem com o Αρριανου των Επικτητου Διατριβων (Diatribes de Epicteto, por Arriano), ou, como é mais conhecido, Discursos ou Diatribes de Epicteto,[70] visto que essa obra é considerada uma das melhores representantes do estilo diatríbico.[71]

---

63 CONZELMANN, *1 Corinthians*, p. 49, 72, 73, 79, 86, 104, 108, 126, 162, 270, 280.

64 Ibid., p. 108.

65 DEMING, The Unity of First Corinthians, p. 289-312; MOULE, *An Idiom Book*, p. 196-197. Craig S. Keener embora não use o termo diatribe, está referindo-se à ela quando afirma "Os moralistas empregavam freqüentemente um estilo interativo em que eles colocavam objeções de um interlocutor imaginário, algumas vezes (como em 15.12; Rm 9.19; 11.19) eles apontavam explicitamente para o interlocutor; mas outras vezes (como aqui ou em Rm 3.1-9) eles simplesmente ofereciam e refutavam uma objeção". *1-2 Corinthians*, p. 57.

66 COLLINS, *First Corinthians*, p. 242. Veja também a p. 247.

67 Ibid., p. 242.

68 SONG, Changwong. *Reading Romans as a Diatribe*. SBL 59, New York: Peter Lang, 2004, p. 2.

69 STOWERS, *A 'Debate' over* Freedom, p. 68.

70 Estou usando neste artigo a seguinte versão: OLDFATHER, W. A. *Epictetus: The Discourses as Reported by Arrian, the Manual and Fragments*. London: William Heinemann, 1926 (tradução minha).

71 Cf. SONG, *Reading Romans*, p. 8-10; STOWERS, *The Diatribe*, p. 53-58.

Diálogo com um interlocutor imaginário. A principal característica da diatribe são os diálogos vívidos.[72] 1Co 6.12-20 apresenta esse diálogo vívido, mas o autor o faz usando a si mesmo como contraparte do diálogo. É possível que Paulo tenha escolhido essa forma para manter a sua tática de usar a si mesmo como exemplo para os coríntios.[73] Esse fenômeno não é exclusivo de Paulo. Epicteto também usa esse recurso. Por exemplo, em *Diss* 1.7.14-15 se lê: "O que, então, devo fazer? Aceitar a falácia? E como é isso possível? Bem, deveria eu dizer: 'Não me soa razoável ceder às premissas'? É, mas isso não é permitido, tampouco." Outro exemplo interessante, no qual Epíteto usa seu próprio nome, está em *Diss* 1.2.35-37.[74]

Objeções, conclusões falsas e rejeições. Os diálogos vívidos do estilo diatríbico têm o objetivo de criar um diálogo imaginário de um mestre com um interlocutor que se opõe aos seus ensinos e chega a conclusões falsas. O objetivo do mestre nesse diálogo é rejeitar e responder a essas objeções e falsas conclusões conduzindo o interlocutor imaginário (e o leitor) a um novo conceito.[75] Dessa maneira, uma estrutura diatríbica comum pode ser representada assim:

Interlocutor imaginário: conclusão falsa ou objeção[76]
Mestre: rejeição (usando principalmente μὴ γένοιτο ou ἀλλα)
Mestre: razão para a rejeição

Outras características da diatribe. Do ponto de vista dessa estrutura, várias palavras, expressões e recursos retóricos que Paulo usa em 1Co 6.12-20 passam a fazer mais sentido. Por exemplo, é comum que apareça uma lista de vícios antes de uma "súbita mudança de discurso",[77] exatamente como acontece em 6.9-11. Outras características diatríbicas de nosso texto são o uso de οὐκ οἴδατε para introduzir uma razão para a rejeição;[78] o uso de μὴ γένοιτο para

72 SONG, *Reading Romans*, p. 16.

73 DODD, *Paul's Paradigmatic 'I'*, p. 39-58.

74 Ver ainda: *Diss* 1.10.7-8.

75 Cf. STOWERS, *The Diatribe*, p. 76. "A diatribe não é uma técnica de instrução em lógica, física etc., mas são discursos e discussões na escola onde um professor empregava o método socrático de censura e protréptica. O objetivo desta parte da instrução não era simplesmente compartilhar conhecimento, mas a transformação dos estudantes, para apontar os erros e curá-los".

76 Stowers define assim: "Uma objeção levanta um problema, contradiz ou faz exceções a algo na linha de argumentação do autor. Uma conclusão falsa indicava quando o próprio autor ou interlocutor faz uma inferência falsa deduzida da posição do autor." *The Diatribe*, p. 119.

77 Ibid., p. 89. Exemplos de listas de vícios em Epítetos podem ser encontrados em: *Diss* 4.9.5-6; 2.16.45-46; 3.11.1-2; 1.24.1; 4.9.5-6.

78 Cf. *Diss* 1.4.16; 1.5.10; 1.12.12; 1.19.5; 2.5.26; 2.8.9-14; 2.6.27; 3.24.31. Ver também STOWERS, *The Diatribe*, p. 89, 99.

introduzir uma rejeição;[79] o uso de φησίν para introduzir uma citação que funcionará como argumento;[80] e o uso de imperativos para encerrar uma unidade.[81]

Portanto, baseando-se nessas evidências, pode-se afirmar que Paulo escreveu 1 Coríntios 6.12-20 em um estilo de diatribe. A questão a resolver agora é como esse fato influencia a discussão dos demais problemas hermenêuticos da referida passagem.

3. OS PROBLEMAS HERMENÊUTICOS DE 1 CORÍNTIOS 6.12-20 À LUZ DE SEU GÊNERO DIATRÍBICO

A consciência de que Paulo escreveu 1Co 6.12-20 usando o gênero diatríbico não soluciona todos os problemas hermenêuticos do texto, mas contribui para a sua solução.

3.1 Porneia

Como o fato de que Paulo escreveu 1Co 6.12-20 em estilo de diatribe pode ajudar a discernir qual era o problema específico que Paulo denomina como *porneia*? Talvez o *Sitz im Leben* comum do estilo diatríbico possa auxiliar de alguma maneira. O *Sitz im Leben* comum das diatribes de Epicteto, Teles e Bion, Musonius Rufus, Dio de Prusa, Plutarco, Máximo de Tiro e Sêneca é a escola filosófica.[82]

É evidente que não se pode aplicar o mesmo conceito ao texto paulino, visto que seu gênero literário mais básico é o epistolar. Entretanto, considerando que Paulo utiliza um recurso pedagógico comum para dar instruções a respeito de *porneia*, pode-se pressupor que o problema de relacionar-se sexualmente com prostitutas não era tão disseminado na comunidade cristã de Corinto. A implicação de defender um estilo diatríbico em 1Co 6.12-20 é que os coríntios não mais são a contraparte da conversação. Esse papel é preenchido pelo interlocutor imaginário de um diálogo fictício cujo objetivo é a instrução dos leitores.

É evidente que essa inferência deve ser contrabalanceada com as informações encontradas na própria carta. Paulo havia lidado com o assunto *porneia* em uma carta anterior a 1 Coríntios (1Co 5.9) e lida novamente com o assunto em 2Co 12.21. Stowers também nos auxilia na análise do argumento levantado

---

79 Cf. *Diss* 1.2.36; 1.11.23; 1.19.7; 1.28.19, 24; 1.29.9; 2.7.2; 2.8.26; 2.23.23. Veja também MALHERBE, Abraham J. MH ΓΕΝΟΙΤΟ in the Diatribe and Paul. *Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 73, 1980, p. 231-240.

80 Em *Diss* 1.9.23, Epíteto dá suporte à sua argumentação usando uma citação de Sócrates. A construção é bastante similar com 1Co 6.15. Veja também *Diss* 1.23.2; 1.24.9; 2.3.1. Contra BULTMANN, *Der Stil*, p. 67.

81 Cf. MALHERBE, *Beasts in Ephesus*, p. 72.

82 STOWERS, *The Diatribe*, p. 76.

ao afirmar: "Na diatribe frequentemente existe uma pequena distância entre a audiência real e o interlocutor fictício."[83]

Baseando-se, então, no uso do estilo diatríbico, o que se pode dizer sobre o problema básico de 1Co 6.12-20? Estão os coríntios, de fato relacionando-se com prostitutas? Com base no estilo indireto em que Paulo escolheu escrever e nas evidências internas da carta, pode-se afirmar que Paulo via *porneia* somente como um pecado possível (os coríntios estavam em perigo de cometer esse pecado) e que o apóstolo não estava ciente de casos específicos além daquele caso citado no capítulo 5.

3.2 O contexto literário: 1 Coríntios 5-6

Will Deming demonstrou com precisão a influência de elementos diatríbicos em 1Co 5-6.[84] De fato, o reconhecimento de tal influência é fundamental para se entender a estrutura dos capítulos 5-6. Paulo começa o capítulo 5 dizendo que ouviu a respeito de um caso específico de *porneia*: um homem que estava possuindo a mulher do próprio pai. Depois de exortar os coríntios sobre seu orgulho e sobre o que eles deveriam fazer (disciplina de excomunhão), Paulo introduz a metáfora do fermento. Nesse ponto Paulo começa a se utilizar da expressão diatríbica οὐκ οἴδατε ("não sabeis").

Aproximando-se ainda mais do estilo diatríbico, Paulo insere duas listas de vícios nesses capítulos (5.9-11 e 6.9b-11). Essas listas formam uma *inclusio* para 1Co 5.12-6.9a. Focando somente os principais recursos retóricos que Paulo utilizou, nota-se o uso de doze perguntas, três das quais são do tipo οὐκ οἴδατε ὅτι ("não sabeis que"). Além disso, Deming argumenta que os versos 6.5,6,7,9 contêm paralelos de vocabulário e de forma com as diatribes estóicas.[85] Assim, baseando-se nessas evidências é possível afirmar que Paulo utilizou um estilo diatríbico também em 1Co 5.6-6.11. A estrutura seguinte auxilia a constatar a influência da diatribe em 1Co 5-6, bem como a ênfase no assunto *porneia*.

5.1-5	Um caso específico de *porneia*: expulsem o homem que está possuindo a mulher do próprio pai
5.6-8	Figura do fermento: "Não sabeis…?"
5.9-11	Lista de vícios começando com *porneia*
5.12-6:8	Conclusão de 5.1-8 e tribunal perante incrédulos: 12 perguntas, 3 "Não sabeis...?"
6.9-11	Lista de vícios começando com *porneia*
6.1-12	Casos não-específicos de *porneia*: homens indo a prostitutas

83 Ibid., p. 99.

84 DEMING, The Unity, p. 305-309.

85 Ibid., p. 305.

3.3 Estrutura interna da perícope

Com base no estilo da diatribe, a estrutura de 1Co 6.12-20 fica assim: 6.12-14; 15; 16-18a; 18b-20. Abaixo é apresentada uma versão mais detalhada dessa estrutura.[86]

Estrutura Diatríbica de 1 Coríntios 6.12-20		
Interlocutor imaginário	12a Πάντα μοι ἔξεστιν	Conclusão falsa
Paulo	12b ἀλλ’ οὐ πάντα συμφέρει·	Rejeição com ἀλλα
Interlocutor imaginário	12c πάντα μοι ἔξεστιν	Conclusão falsa
Paulo	12d ἀλλ’ οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.	Rejeição com ἀλλα
Interlocutor imaginário	13a τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ A 13b καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, B 13c ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει. C	Conclusão falsa
Paulo	13d τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, A 13e καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι· B 14a ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν C 14b καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.	Rejeição com ἀλλα.
Paulo	15a οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν;	Razão para a rejeição em forma de uma pergunta retórica introduzida por οὐκ οἴδατε
Interlocutor imaginário	15b ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη;	Conclusão falsa em forma de pergunta retórica
Paulo	15c μὴ γένοιτο.	Rejeição: me genoito
Paulo	16a [ἢ] οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν;	Razão para a rejeição em forma de uma pergunta retórica introduzida por οὐκ οἴδατε
Paulo	16b ἔσονται γάρ, φησίν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.	Citação como evidência usando φησίν: Gn 2.24
Paulo	17a ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.	Razão para a rejeição
Paulo	18a Φεύγετε τὴν πορνείαν.	Exortação empregando o uso do imperativo
Interlocutor imaginário	18b πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν·	Conclusão falsa

Continua

86 Essa estrutura é parcialmente baseada e, uma apresentada por Stowers, e suas palavras vem servem como instrução: “Uma perspective complete do que Paulo está fazendo em 6.12-20 somente pode ser obtida por meio da consideração da forma da passagem. Paulo emprega o uso do estilo de diatribe. Nosso texto é um diálogo curto entre Paulo e um oponente imaginário que provavelmente representa a posição de alguns na igreja de Corinto. Usando esse estilo, Paulo debate consigo mesmo e constrói uma argumentação contra o que ele percebe ser a posição dos coríntios.” STOWERS, *A ‘Debate’*, p. 68.

Estrutura Diatríbica de 1 Coríntios 6.12-20 (Continuação)		
Paulo	18c ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει.	Rejeição
Paulo	19a ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ 19b ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν;	Razão para a rejeição em forma de uma pergunta retórica introduzida por οὐκ οἴδατε
Paulo	20a ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς·	Razão para rejeição introduzida por γὰρ
Paulo	20b δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.	Exortação empregando o uso do imperativo

3.4 Os slogans de 1Co 6.18

Se 1Co 6.12-20 deve ser considerado um debate fictício entre Paulo e um interlocutor imaginário, os assim chamados slogans coríntios não precisam ser interpretados como sendo jargões usados de fato pelos coríntios. Antes, πάντα μοι ἔξεστιν ("tudo me é lícito"); τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν, ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει ("os alimentos são para o estômago, e o estômago, para os alimentos; mas Deus destruirá tanto estes como aquele"); πᾶν ἁμάρτημα ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἄνθρωπος ἐκτὸς τοῦ σώματός ἐστιν ("qualquer outro pecado que uma pessoa cometer é fora do corpo"); e ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη ("e eu, porventura, tomaria os membros de Cristo e os faria membros de meretriz?") são apenas palavras de uma pessoa fictícia. É evidente que essas palavras estão relacionadas com os coríntios, mas Paulo pode estar criando uma posição exagerada com objetivos didáticos ou levando certos pressupostos coríntios às últimas consequências práticas.

1Co 6.18b também deve ser lido como uma falsa conclusão do interlocutor imaginário, significando: "Pecados acontecem fora e não dentro do corpo." E 18c deve ser interpretado como uma rejeição paulina a essa conclusão falsa: "Não é verdade; aquele que pratica sexo ilícito peca em seu próprio corpo." Seguindo esse pensamento, os versos 19 e 20a apresentam duas razões pelas quais um πορνεύων (aquele quer comete *porneia*) peca em seu próprio corpo. Primeiro, porque seu corpo é um templo do Espírito Santo; segundo, porque ele foi comprado por preço.

CONCLUSÃO

A afirmação principal desse artigo é que 1 Coríntios 6.12-20 foi escrito por Paulo em um estilo diatríbico. A primeira seção expôs vários problemas hermenêuticos relacionados à perícope, agrupando-os da seguinte forma: o evento histórico que motivou Paulo a escrever esse texto; o contexto de 1Co 5-6; a estrutura interna de 6.12-20; o problema com respeito aos slogans e a interpretação de 1Co 6.18.

A segunda seção deste artigo apresentou as bases para a afirmação de que Paulo escreveu esse trecho em estilo diatríbico. Na terceira seção o fato de que Paulo escreveu 1Co 6.12-20 como uma diatribe foi considerado com relação aos problemas hermenêuticos levantados na primeira seção.

Conclui-se que de fato Paulo escreveu 1 Coríntios 6.12-20 em estilo diatríbico e isso deve ser considerado na solução dos demais problemas hermenêuticos do texto. Em uma análise introdutória dos problemas à luz da diatribe, as seguintes conclusões podem ser apresentadas: (1) o problema da *porneia* pode ser visto com um problema potencial, mas não algo que estava acontecendo de fato; (2) os capítulos 5-6 são conectados pelo uso do mesmo estilo diatríbico; (3) a estrutura do texto pode ser objetivamente definida como 6.12-14; 15; 16-18a; 18b-20; (4) os slogans não são necessariamente jargões falados pelos coríntios, mas máximas que Paulo colocou na boca de seu interlocutor imaginário; (5) 6.18b deve ser lido como uma conclusão falsa do interlocutor imaginário.

Não se deve perder de vista o quanto esse entendimento de 1Coríntios 6.12-20 como diatribe facilita a pregação e o ensino desse texto. As expressões: "Tudo me é lícito" (v. 12), "Os alimentos são para o estômago, e o estômago, para os alimentos; mas Deus destruirá tanto estes como aquele" (v. 13), "Qualquer outro pecado que uma pessoa cometer é fora do corpo" (v. 18) devem ser entendidas como a fala errônea do interlocutor imaginário e não como ensino paulino. As conjunções adversativas "mas" que aparecem logo após tais citações não são uma concessão, mas uma rejeição por parte de Paulo de uma tese errada.

Os argumentos de Paulo em sua instrução para que os coríntios não pratiquem *porneia* são: um comportamento imoral não convém (v. 12); o cristão não pode ser dominado por *porneia* (v. 12); o corpo não foi feito para a impureza, mas para o Senhor (v. 13); o corpo será ressuscitado (v. 14); aqueles cujos corpos são membros de Cristo absolutamente não podem tornar os membros de Cristo em membros de uma prostituta (v. 15); aquele que se une ao Senhor é um espírito com ele (v. 17); o pecado da imoralidade (*porneia*) é um pecado cometido por meio do corpo (v. 18); os cristãos são santuário do Espírito Santo (v. 19) e não pertencem a si mesmos, pois foram comprados por preço (v. 20)

Certamente, outros estudos aplicando o conceito de diatribe em 1 Coríntios serão úteis e trarão luz à interpretação de outros textos dessa carta paulina.

APÊNDICE

Para proveito daqueles que não leem o grego, apresenta-se aqui a estrutura diatríbica de 1 Coríntios 6.12-20 usando a versão Almeida Revista e Atualizada da Sociedade Bíblica do Brasil.

Estrutura Diatríbica de 1 Coríntios 6.12-20 (ARA)		
Interlocutor imaginário	Todas as coisas me são lícitas,	Conclusão falsa
Paulo	mas nem todas convêm	Rejeição com ἀλλα
Interlocutor imaginário	Todas as coisas me são lícitas,	Conclusão falsa
Paulo	mas eu não me deixarei dominar por nenhuma delas.	Rejeição com ἀλλα
Interlocutor imaginário	Os alimentos são para o estômago, A e o estômago, para os alimentos; B mas Deus destruirá tanto estes como aquele. C	Conclusão falsa
Paulo	Porém o corpo não é para a impureza, mas para o Senhor, A e o Senhor, para o corpo. B Deus ressuscitou o Senhor C e também nos ressuscitará a nós pelo seu poder.	Rejeição com ἀλλα
Paulo	Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo?	Razão para a rejeição em forma de uma pergunta retórica introduzida por οὐκ οἴδατε
Interlocutor imaginário	E eu, porventura, tomaria os membros de Cristo e os faria membros de meretriz?	Conclusão falsa em forma de pergunta retórica
Paulo	Absolutamente, não.	Rejeição: *me genoito*
Paulo	Ou não sabeis que o homem que se une à prostituta forma um só corpo com ela?	Razão para a rejeição em forma de uma pergunta retórica introduzida por οὐκ οἴδατε
Paulo	Porque, como se diz, serão os dois uma só carne.	Citação como evidência usando φησίν: Gn 2.24
Paulo	Mas aquele que se une ao Senhor é um espírito com ele.	Razão para a rejeição
Paulo	Fugi da impureza.	Exortação empregando o uso do imperativo
Interlocutor imaginário	Qualquer outro pecado que uma pessoa cometer é fora do corpo;	Conclusão falsa
Paulo	mas aquele que pratica a imoralidade peca contra o próprio corpo.	Rejeição
Paulo	Acaso, não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que está em vós, o qual tendes da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos?	Razão para a rejeição em forma de uma pergunta retórica introduzida por οὐκ οἴδατε
Paulo	Porque fostes comprados por preço.	Razão para rejeição introduzida por γὰρ
Paulo	Agora, pois, glorificai a Deus no vosso corpo.	Exortação empregando o uso do imperativo

ABSTRACT

The basic claim of this article is that 1 Corinthians 6:12-20 was written in a diatribe style. The author affirms that by detecting the diatribe style it is possible to solve, or at least shed some light on, the hermeneutical problems of the passage. Thus, the first section of this article presents the state of research of 1 Cor 6:12-20. The second section presents a basis to support the claim that Paul used the diatribe style to compose this text. The last section presents answers or subsidies to the hermeneutical problems of 1Cor 6.12-20 currently debated by the scholars.

KEYWORDS

Paul; First Epistle to the Corinthians; 1 Corinthians 6:12-20; Diatribe.

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 57-79

Uma Abordagem Cristocêntrica para os Sermões Biográficos

*Dario de Araújo Cardoso**

RESUMO

Tomando como base textos de Sidney Greidanus e Bryan Chapell, o presente artigo analisa a pregação biográfica à luz dos conceitos da pregação cristocêntrica do Antigo Testamento, com o objetivo de propor uma reavaliação da hermenêutica aplicada à preparação desses sermões. Inicialmente demonstra a validade da proposta da pregação cristocêntrica à luz do Novo Testamento e dos dois principais reformadores. Em seguida descreve a hermenêutica biográfica exemplarista e aponta os problemas desse tipo de pregação em relação à hermenêutica e à teologia reformada. Esses problemas são a abordagem antropocêntrica, o desvio do foco hermenêutico que leva à moralização, à espiritualização e à tipologização, a fragmentação e a banalização do texto bíblico e o estabelecimento de paralelos inconsistentes e errôneos. E, por fim, ilustra maneiras de como preparar sermões biográficos dentro da perspectiva cristocêntica-histórico-redentiva: a progressão histórico-redentiva, a tipologia, a analogia e o contraste.

PALAVRAS-CHAVE

Método cristocêntrico; Pregação biográfica; Hermenêutica, Antigo Testamento.

INTRODUÇÃO

O lançamento, em 2006, de dois livros do professor Sidney Greidanus pela Editora Cultura Cristã deu importante contribuição para a discussão sobre

* O autor é ministro presbiteriano, mestre em Teologia (Antigo Testamento) pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. É coordenador e professor da área de Teologia Exegética no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e pastor da Igreja Presbiteriana de Casa Verde, em São Paulo.

a pregação evangélica em nosso país. São eles: *O Pregador Contemporâneo e o Texto Antigo*[1] e *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*.[2] Eles complementam e aprofundam o trabalho de Bryan Chapell, *Pregação Cristocêntrica*,[3] também publicado pela Editora Cultura Cristã, em 2002. Todos eles, em especial o segundo, têm como ponto chave a proposta de que Cristo não é apenas o tema central e principal das Escrituras, mas é, sobretudo, o tema de toda a Escritura. Assim, segundo esses dois autores, todo sermão realmente bíblico se desenvolverá de forma a apresentar Jesus Cristo aos ouvintes. Ainda que tal proposição pareça superdimensionada aos ouvidos contemporâneos, esses autores não se encontram isolados na história da pregação cristã. Pelo contrário, eles ecoam aquilo que disseram luminares da história da igreja, incluindo Calvino, Lutero e até mesmo os apóstolos. Greidanus os cita fartamente.[4]

Diante dessa proposta, o sermão biográfico no Antigo Testamento parece ser um respeitável desafio prático e será o foco do presente artigo. Primeiramente ver-se-á, a partir de um resumo dos argumentos de Greidanus, qual é a proposta hermenêutica e homilética da pregação cristocêntrica, bem como as razões históricas e teológicas em sua defesa. Em seguida, discutir-se-á a forma de pregação biográfica mais comumente usada, chamada exemplarista, e os problemas hermenêuticos presentes nesse tipo de pregação. Por fim, apresentar-se-á o modelo cristocêntrico proposto por Greidanus, ilustrando sua aplicação nos textos biográficos.

1. A PROPOSTA E AS RAZÕES DA PREGAÇÃO CRISTOCÊNTRICA

Argumentando sobre a razão pela qual os pregadores modernos deveriam pregar a Cristo, Greidanus escreve que foi essa a ordem que os discípulos receberam do próprio Jesus em sua despedida (Mt 28.19,20), o que mais tarde foi recordado por Pedro: "E nos mandou pregar ao povo e testificar que ele é quem foi constituído por Deus Juiz de vivos e de mortos" (At 10.42). Vê-se o modo como Pedro realizou esse mandato em sua contundente afirmação no sermão à porta do templo: "Deus, assim, cumpriu o que dantes anunciara *por boca de todos os profetas*: que o seu Cristo havia de padecer ... Disse, na verdade Moisés ... *E todos os profetas, a começar com Samuel, assim como todos quantos depois falaram*, também anunciaram esse dias" (At 3.18,22,24 – grifos meus). Paulo foi comissionado igualmente segundo as palavras do Senhor a

---

1 GREIDANUS, Sidney. *O pregador contemporâneo e o texto antigo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

2 GREIDANUS, Sidney. *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

3 CHAPELL, Bryan. *Pregação cristocêntrica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

4 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 87-203.

Ananias: "este é para mim um instrumento escolhido para levar o meu nome perante os gentios e reis, bem como perante os filhos de Israel" (At 9.15).[5] Diante do rei Agripa, Paulo descreve o modo como a tinha cumprido: "Mas, alcançando socorro de Deus, permaneço até ao dia de hoje, dando testemunho, tanto a pequenos como a grandes, nada dizendo, *senão o que os profetas e Moisés disseram haver de acontecer*, isto é, que o Cristo devia padecer e, sendo o primeiro da ressurreição dos mortos, anunciaria a luz ao povo e aos gentios" (At 26.22-23 – grifos meus).

Tanto no discurso de Pedro como no de Paulo, deve-se notar a ênfase de que todo o Antigo Testamento anuncia a Jesus e a salvação. Tal atitude não deveria surpreender, uma vez que foi isso mesmo o que os discípulos viram Jesus fazer. Na sinagoga de Nazaré, Jesus leu Isaías 61.1-2, uma referência ao Ano do Jubileu (Lv 25.8-55),[6] e declarou: "Hoje se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir" (Lc 4.18-21). E quando caminhava com os discípulos que iam a Emaús afirmou: "Ó néscios e tardos de coração para crer tudo o que os profetas disseram!... E, começando por Moisés, discorrendo por *todos os profetas*, expunha o que a seu respeito constava em *todas as Escrituras*" (Lc 24.25,27 – grifos meus). Fica claro que os apóstolos aprenderam com Jesus que não apenas certas passagens do Antigo Testamento testemunhavam acerca dele, mas que todo o Antigo Testamento o fazia. Greidanus conclui:

> Por esse breve resumo do Novo Testamento, fica claro que os apóstolos e evangelistas pregavam Cristo a partir do Antigo Testamento. Fica também claro que eles o faziam com integridade, porque criam que o Antigo Testamento se referia a Cristo. Finalmente, é evidente que eles aprenderam esse entendimento cristológico do Antigo Testamento do próprio Jesus, pois Jesus não só modelou em sua vida o cumprimento do Antigo Testamento, como também ensinou "as coisas que a seu respeito constavam em todas as Escrituras" (Lc 24.27).[7]

Na história da igreja deve ser lembrada a bem conhecida máxima de Agostinho: "No Antigo Testamento o Novo é latente; no Novo, o Antigo é patente". Ele escreveu que há significados escondidos nas Escrituras divinas que devem ser investigados da melhor forma possível, mas sempre com a certeza de que todos os eventos históricos e a narrativa deles são de alguma forma a prefiguração de eventos futuros e devem ser interpretados somente com referência a Cristo e sua igreja.[8] Avançando para a Reforma encontra-se Lutero afirmando convictamente que o testemunho de Cristo é o critério não somente para a boa

---

5 Ibid., p. 25.

6 Ibid., p. 72.

7 Ibid., p. 79-80.

8 AGOSTINHO, *City of God*. 16.2. The Ages Digital Library Collections. CD-ROM.

pregação, mas, antes de tudo, para a avaliação dos livros bíblicos.[9] Ele escreveu: "Em toda a Escritura não há nada a não ser Cristo, em palavras simples ou palavras complicadas".[10] "Se olharmos seu significado interior, toda Escritura é somente sobre Cristo em todo lugar, ainda que superficialmente possa parecer diferente."[11] Para compreender esse significado interior, Lutero procura ler o Antigo Testamento à luz do Novo.[12] Ainda que não seja tão enfático quanto à abrangência, Calvino deixa claro o seu entendimento acerca da importância de buscar o conhecimento de Cristo no Antigo Testamento:

> ... nós devemos ler as Escrituras com o expresso propósito de encontrar Cristo nela. Quem quer que se desvie desse propósito, embora possa fatigar-se por toda a sua vida no aprendizado, nunca alcançará o conhecimento da verdade; pois que sabedoria podemos ter sem a sabedoria de Deus?... Por Escrituras, é sabido, aqui se quer dizer o Antigo Testamento; pois não foi no Evangelho que Cristo primeiro começou a ser manifestado, mas, tendo recebido testemunho da Lei e dos Profetas, ele foi abertamente exibido no Evangelho.[13]

Calvino observa que a compreensão sobre Cristo não é tão clara no Antigo Testamento quanto é no Novo, mas isso não significa que o testemunho de Cristo não esteja presente e suficientemente claro aos que buscam por ele. Para Calvino, Cristo está presente no Antigo Testamento de três formas: como o eterno Logos, como promessa e como tipos, imagens e figuras.[14] Greidanus aponta que não há dúvida de que Calvino cria profundamente na presença de Cristo no Antigo Testamento, mas destaca que, por alguma razão, ele não demonstra sentir-se obrigado a destacar essa presença em todo sermão. De fato, a maioria dos sermões de Calvino sobre o Antigo Testamento são mais bem descritos como teocêntricos.[15]

A despeito de toda essa referência, a seguinte ilustração citada por Spurgeon nos parece por demais chocante.

> Um jovem tinha pregado na presença de um respeitável teólogo, e ao final foi até o velho ministro e disse: "O que você achou do meu sermão?". "Um sermão muito pobre de fato", ele disse. "Um sermão pobre?", disse o jovem, "ele

---

9 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento,* p. 140.

10 LUTERO, *WA* 11.223, apud GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 140.

11 LUTERO, *Römerbrief*, ed. Ficker, 240, apud GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 140.

12 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 141.

13 CALVINO, João. *Commentary of the Gospel of John*, 5.39, p. 192. The Ages Digital Libray Commentary. CD-ROM. Minha tradução.

14 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 165-169.

15 Ibid., p. 170.

> me custou um longo tempo de estudo". "Sim, disso eu não duvido". "Por que você não acha que minha explanação do texto é muito boa?". "Oh, sim," disse o velho pregador, "é muito boa de fato"... "Diga-me porque você o considera um sermão pobre?" "Porque," disse ele, "não há Cristo nele". "Bem", disse o jovem, "Cristo não estava no texto; nós não devemos pregar Cristo sempre, nós devemos pregar o que está no texto". Então o idoso disse: "Você não sabe, rapaz, que de cada cidade, cada vila ou vilarejo na Inglaterra, onde quer que esteja, há uma estrada para Londres? ... Da mesma forma em cada texto da Escritura, há uma estrada... para Cristo. E meu caro irmão, seu trabalho é, quando chegar a um texto, dizer: 'Então, qual é a estrada para Cristo?' e então pregar o sermão, percorrendo a estrada até... Cristo. E... eu nunca encontrei um texto que não possuísse uma estrada para Cristo, e ainda que eu ache um que não tenha uma estrada para Cristo, eu faria uma; eu passaria por cima de cercas e valas, mas eu chegaria a meu Mestre, pois um sermão não pode fazer nada de bom a menos que tenha o perfume de Cristo nele.[16]

Essa ilustração não deve ser entendida como se a tarefa de pregar Cristo em todos os sermões devesse ser executada a qualquer preço, inclusive daquelas normas de interpretação que são prezadas por manterem os pregadores fiéis ao ensino proposto pelo texto.[17] Porém, isso deve ser feito como expressão da convicção de que essas normas levarão ao testemunho de Cristo. A questão que se impõe, portanto, é se é possível ser fiel ao significado do texto, um baluarte do método gramático-histórico, e, ao mesmo tempo, imitar os ícones do passado que pregavam somente Cristo. Por outro lado, considerando o testemunho do Novo Testamento e da história, é preciso questionar se os pregadores contemporâneos têm sido fiéis ao significado do texto do Antigo Testamento se, ao contrário do que disseram Jesus e os apóstolos, não percebem o modo como esse texto testemunha de Cristo. Greidanus coloca a questão da seguinte forma:

> O que é importante para os pregadores contemporâneos é o seguinte: se o Antigo Testamento realmente evidencia Cristo, então só somos pregadores fiéis quando fazemos justiça a essa dimensão em nossa interpretação e pregação do Antigo Testamento. A tragédia está em que a exegese histórica contemporânea, que procura com tanto empenho recuperar o significado original do Antigo Testamento, geralmente ignora essa dimensão. Embora Cristo seja retratado no Antigo Testamento, pregadores cristãos atuais muitas vezes deixam de notá-lo.[18]

Evidentemente a amplitude do tema nos impede de tratar dessa questão sem impor-lhe limites. Para este estudo foi selecionada a pregação biográfica,

---

16 SPURGEON, *Christ Precious to Believers*. Disponível em: http://www.spurgeon.org/sermons/0242.htm. Acesso em: 8/3/2007. Minha tradução.

17 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 296.

18 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 80.

por ser um aspecto razoavelmente específico da pregação no qual a questão da pregação cristocêntrica adquire evidente importância. Será bastante explorado um antigo livro do professor Greidanus, *Sola Scriptura – Problems and Principles in Preaching Historical Texts*,[19] onde ele expõe uma controvérsia ocorrida na Igreja Reformada Holandesa sobre o que ele denominou "pregação exemplarista". Colocando de maneira simples, "a disputa era que os pregadores sobre os textos históricos apresentavam as pessoas mencionadas nos textos como modelos a serem imitados, como exemplos a serem seguidos – daí o termo 'pregação exemplarista'."[20] Pregação biográfica e pregação exemplarista não são a mesma coisa, mas serão tratadas em correlação por ser perceptível, como se verá na próxima seção, que a pregação biográfica de nossos dias é predominantemente exemplarista. O intuito final será, então, propor uma abordagem cristocêntrica para os sermões biográficos.

2. A PREGAÇÃO BIOGRÁFICA EXEMPLARISTA

2.1 Definição e características principais

Encontra-se no site da Aliança Bíblica Universitária uma definição que ilustra claramente o que é o sermão biográfico exemplarista: "O sermão biográfico é um tipo específico de sermão que tem por objetivo expor a vida de algum personagem bíblico como modelo de fé e exemplo de comportamento".[21] Koller indica que o sermão biográfico é aquele que "é construído em torno de uma pessoa e não de uma verdade central".[22] Lloyd Perry explica que a biografia trata primeiramente de pessoas e incidentalmente de eventos, enquanto que na história a ênfase se inverte.[23] Assim, o sermão biográfico é aquele que lida com personagens bíblicos e com os eventos dos quais eles são protagonistas. Vê-se facilmente que grande parte das narrativas das Escrituras pode servir a esse propósito, de tal forma que, vista assim, esta pode tornar-se uma importante fonte de material para o pregador. Perry diz, com certo exagero, que há um suprimento inexaurível de material bíblico para a pregação de sermões biográficos, apontando que há 2.930 diferentes personagens na Escritura.[24]

Perry aponta os benefícios da pregação biográfica:

---

19 GREIDANUS, Sidney. *Sola Scriptura* – Problems and Principles in Preaching Historical Texts. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1970.

20 Ibid., p. 8. Minha tradução.

21 ABU, A Estrutura Homilética. Disponível em: http://www.abu-ba.com.br/pastoral/esbocos/a_estrutura_homiletica.html. Acesso em: 8/3/2007.

22 KOLLER, Charles W. *Pregação expositiva sem notas.* São Paulo: Mundo Cristão, 1984, p. 21

23 PERRY, Lloyd M. *A Manual for Biblical Preaching*. 15ª impressão. Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 106.

24 Ibid.

> Pregar sobre personagens da Bíblia dá ao ministro a oportunidade de apresentar de maneira clara o equivalente moderno da experiência de um personagem bíblico. O uso desse tipo de tema subjetivo ajuda a tornar a Escritura vívida com pessoas que enfrentaram situações reais, e com cujas vidas, dificuldades, esperanças e relacionamentos Deus esteve imediatamente ocupado e intimamente envolvido.[25]

Para ele, o sermão biográfico é uma excelente maneira de demonstrar a relevância contemporânea das Escrituras.[26] Greidanus observa que essa abordagem é fruto da busca dos homens por significado nos eventos passados, pela relevância da história, daí seu apelo universal.[27] Koller observa que a pregação sobre personagens bíblicos seja talvez "o modo mais fácil de pregar a Bíblia, o que tem maior probabilidade de atrair as pessoas e prender sua atenção, e o que mais provavelmente será lembrado".[28] Não é à toa que a abordagem exemplarista da pregação biográfica é tão difundida.

Greidanus aponta que Clemente, o pai da igreja, já usava largamente a abordagem exemplarista. Clemente via a Bíblia como um "livro de modelos éticos". Havia bons modelos, dignos de imitação, como os patriarcas, Moisés, Jó, Raabe, Davi; e maus exemplos, cujas atitudes devem ser evitadas, como Caim, a esposa de Ló e Esaú.[29]

> Justino Mártir relata que os pregadores gostavam de escolher um texto histórico e exortar os ouvintes a seguir o bom exemplo apresentado. Na Idade Média a pregação do Antigo Testamento era recomendada porque "suas histórias fascinavam as pessoas e espelhavam suas vidas".[30]

Até mesmo Lutero e Calvino não deixaram de ser influenciados pela abordagem exemplarista. Reu cita Lutero: "Esta é a correta compreensão de todo o Antigo Testamento – ter em mente os admiráveis ditos dos profetas acerca de Cristo, compreender e observar os *exemplos admiráveis*, e usar as leis de acordo com nosso bom prazer e torná-las em nosso benefício".[31] De acordo com Reu, nesta questão algo semelhante pode ser apontado sobre Zuínglio e Calvino: "Os sermões de Zuínglio, e especialmente os de Calvino, sobre o Antigo Testamento têm as seguintes características em comum com aqueles

---

25 Ibid., p. 106. Minha tradução.

26 Ibid., p. 107.

27 GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 10.

28 KOLLER, *Pregação expositiva sem notas*, p. 28.

29 GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 9.

30 Ibid., p. 10. Minha tradução.

31 REU, M. *Homiletics*: a manual of the theory and practice of preaching. 3ª ed. Chicago: Wartburg, 1927, p. 278. Tradução e grifos meus.

de Lutero: eles apresentam os santos do Antigo Testamento como exemplos de padrão e advertência...".[32] De acordo com Huyser:

> Todos os pregadores subseqüentes de tradição reformada – luteranos ortodoxos, calvinistas, puritanos, pietistas, metodistas e batistas – andaram nos passos de Lutero e Calvino... Eles viram, não somente como seu direito, mas também como seu sagrado dever... interpretar e aplicar a história bíblica de uma maneira "exemplarista" e assim estabelecer a linha desde o passado até o presente.[33]

Braga explica assim o processo de confecção de um sermão biográfico: "Começando com uma passagem um tanto extensa que trate de um personagem bíblico, podemos procurar outras referências a essa pessoa e formar um quadro para um esboço de sermão biográfico".[34]

De acordo com Perry, a reunião do material para o sermão deve incluir uma pesquisa sobre o significado do nome do personagem, sua história familiar, crises religiosas ou seculares que enfrentou, amizades que desenvolveu, faltas e falhas que possam servir de advertência, suas contribuições para sua época e para a posteridade. Ele indica que o pregador deve estar atento às ideias que tais informações possam sugerir e buscar atender ao desejo da congregação por uma lição da vida do personagem que seja pessoal, indicativa e prática para sua vida diária.[35] Ele adiciona que informações extrabíblicas sobre o personagem podem ser interessantes e que esta é uma especial oportunidade para o uso da imaginação para amplificar os relatos bíblicos, uma vez que ela é necessária para dar vida ao personagem.[36] Na exposição do sermão Koller recomenda duas abordagens: 1. Conta-se a história daquela vida, indicando em cada fase um ponto principal, seguido da lição derivada; ou 2. Primeiro estabelecem-se as lições, como pontos principais, e então esses pontos são desenvolvidos com material derivado da história.[37]

Eis alguns exemplos de sermões biográficos extraídos do livro de Braga:[38]

1) De Pecadora a Santa – sobre Raabe
I. Seu passado trágico: Js 2.1; Hb 11.31; Tg 2.25
II. Sua fé em Deus: Hb 11.31

---

32 Ibid., p. 280. Minha tradução.

33 HUYSER, Ph. J. Exemplarische Predikind. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, L (1950), p. 221 apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 10. Minha tradução.

34 BRAGA, James. *Como preparar mensagens bíblicas.* 15ª impr. São Paulo: Editora Vida, 2002 (1986), p. 60.

35 PERRY, *A Manual for Biblical Preaching*, p. 106.

36 Ibid., p. 108, 111.

37 KOLLER, *Pregação expositiva sem notas*, p. 21.

38 BRAGA, *Como preparar mensagens bíblicas*, p. 61.

III. Sua obra de fé: Js 2.1-6; Tg 2.25
IV. Seu testemunho bendito: Js 2.9-13
V. Sua influência maravilhosa: Js 2.18-19; 6.22-23, 25
VI. Sua posteridade nobre: Mt 1.5; cf. Rt 4.21-22

2) Fé Viva – sobre Raabe
I. Uma fé que salva: Hb 11.31
II. Uma fé que opera: Js 2.1-6; Tg 2.25
III. Uma fé que testifica: Js 2.9-13
IV. Uma fé que influencia: Js 2.18-19; 6. 22-23, 25
V. Um fé que dá frutos permanentes: Mt 1.5; cf. Rt 4.21-22

3) O Preço do Mundanismo – sobre Ló
I. Ele escolheu seu modo de vida: Gn 13.1-13.
II. Ele persistiu em sua própria escolha: Gn 14.1-16; 2Pe 2.6-8.
III. Ele sofreu as conseqüências de sua escolha errada: Gn 19.1-38

4) Ganho ou Perda: A Escolha é Nossa – sobre Ló
I. Podemos escolher nosso modo de vida.
1. Fazendo nossos próprios planos independentemente de Deus, como Ló: Gn 13.1-13
2. Não levando em consideração as associações a que esse tipo de vida nos possa levar, como Ló: Gn 13.12-13, 2Pe 2.6-8
II. Podemos persistir em nosso próprio estilo de vida.
1. Não dando ouvidos à voz da consciência, como Ló: 2Pe 2.6-8
2. Não dando ouvidos às advertências que Deus graciosamente nos faz, como Ló depois de ser salvo por Abraão: Gn 14.1-16
III. Devemos sofrer as conseqüências de nossa impiedade.
1. Mediante a possível perda de tudo o que consideramos precioso, como Ló: Gn 19.15-16, 30-35
2. Mediante a perda de nosso próprio caráter, como Ló: Gn 19.1, 6-8, 30-38

Tendo qualificado a proposição do sermão biográfico exemplarista e apresentado exemplos de seu uso, é preciso agora analisá-lo mais sistematicamente.

2.2 Objeções ao uso do sermão biográfico exemplarista

Greidanus no livro *Sola Scriptura* apresenta uma série de objeções ao uso do sermão biográfico exemplarista. Aqui são apresentadas as quatro mais contundentes: seu caráter antropocêntrico, o desvio hermenêutico e a banalização da Escritura que promove e o estabelecimento de paralelos falsos ou errôneos.

2.2.1 É antropocêntrico

Esse tipo de sermão tem claramente o propósito de exortar os ouvintes a imitar os bons exemplos e evitar os maus exemplos. Algo do tipo "seja como" ou "não seja como". J. Douma justifica assim esse tipo de pregação:

> Nossos pais sabiam muito bem que a história redentiva é uma estrutura unificada com Cristo em seu centro, mas eles ainda sentiam-se livres para tratar separadamente (usando os dados bíblicos) certas pessoas descritas na Escritura, descrevê-las psicologicamente, falar de seus conflitos e desafios, suas forças e fraquezas, e então, traçar paralelos entre as experiências dos santos bíblicos e os conflitos dos crentes hoje. Sem qualquer hesitação nossos pais exaltaram as virtudes dos personagens bíblicos como um exemplo para todos, mas também seus pecados e fraquezas como advertência.[39]

Ainda assim Greidanus aponta que tais sermões promovem o deslocamento da "centralidade de Deus, na literatura bíblica, para a centralidade, no sermão, dos personagens humanos".[40] Tais sermões são antropocêntricos.[41] Podem se desenvolver tranquilamente sem jamais mencionar a Cristo. E ainda que Deus e Jesus Cristo sejam mencionados, a atenção dos ouvintes é direcionada para o que os homens fizeram. Chapell observa que

> há, por certo, aspectos elogiáveis de caráter em muitas figuras bíblicas, porém a Escritura parece tomar muito cuidado em demonstrar quão profundamente se deturpou toda a raça humana para que todos reconheçam a dependência de Cristo para a salvação, santificação e vitória espiritual [...] Pregação expositiva fiel ao intento da Escritura jamais se espanta dos defeitos dos santos da Bíblia, nem alardeia suas forças à parte do socorro divino que torna Deus o supremo vitorioso de cada passagem.[42]

A glória do homem é exaltada quando os ouvintes são instados a agir com a mesma competência espiritual com que agiram os bons personagens bíblicos ou a ter mais competência espiritual que tiveram os maus personagens. Esse desvio pode ser visto nesse sermão de Spurgeon baseado em Marcos 16.14-20 e Lucas 23.6-12:[43]

> I. Pontos positivos do caráter de Herodes.
> 1. Embora não tivesse justiça, honestidade e pureza, contudo ele possuía um pouco de respeito pela virtude: Mc 6.14-20.
> 2. Ele protegeu João Batista por causa da justiça e santidade deste: Mc 6.20.
> 3. Ele gostava de ouvir João Batista: Mc 6.20.
> 4. Sua consciência, evidentemente, sofreu grande influência da mensagem de João: Mc 6.20.
> II. Falhas do caráter de Herodes.

---

39 DOUMA, *Heraut*, 1941, no. 3292, apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 43. Minha tradução.

40 GREIDANUS, *O pregador contemporâneo*, p. 145.

41 GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 65.

42 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 301.

43 BRAGA, *Como preparer mensagens bíblicas*, p. 62.

1. Embora respeitasse a João Batista, não se voltou para o Mestre de João: Mc 6.17-20.
2. Não amou a mensagem que João enviou: Mc 6.17-20.
3. Embora fizesse muitas coisas como resultado da mensagem de João, permaneceu sob a influência do pecado: Mc 6.21-26.
4. Mandou matar o homem a quem respeitava: Mc 6.26-27.
5. Acabou zombando do Salvador: Lc 23.6-12.

A menção de Jesus é absolutamente secundária. O que está em questão é apenas a nossa capacidade de agir melhor do que Herodes em alguma situação existencial que seja semelhante à apresentada no sermão. Para Chapell "uma mensagem que meramente defende a moralidade e a compaixão permanece na condição de mensagem não integralmente cristã, mesmo que o pregador seja capaz de provar que a Bíblia exige tais ensinamentos". A mensagem cristã é subvertida pela ignorância da corrupção da pecaminosidade do homem e pela negligência da graça de Deus que torna a obediência possível e aceitável.[44] É verdade que muitos desses sermões procuram concentrar-se no homem em sua relação com Deus, mas ainda assim são primariamente antropocêntricos. Afinal, nenhum texto bíblico visa ensinar o que podemos fazer para que nos tornemos completos ou aceitáveis a Deus por nossas obras, nem apresentar a piedade como um produto humano.[45]

2.2.2 Altera o foco hermenêutico

Tais sermões promovem ainda, dentro do processo hermenêutico, o deslocamento da busca do propósito do autor ao registrar a narrativa para a criatividade do pregador ao interpretá-la. A argumentação de Ernest Best, demonstrada por Greidanus, é particularmente interessante aqui:

> ... a maior parte do material acerca dos personagens bíblicos "foi registrada para um propósito diferente de nos dar informação a respeito da pessoa em particular" [...] "Os incidentes, nos quais as fraquezas de Pedro são mostradas, não estão registrados, primariamente, para nos falar acerca das fraquezas de Pedro, mas das misericórdias de Deus, que o perdoou". Dessa forma, argumenta Best, "a seleção de incidentes que temos dado acerca de Pedro tem sido dominada por um interesse diferente do caráter de Pedro em si mesmo. Portanto, é tolice nossa usar esses interesses para construir uma imagem do caráter de Pedro e, então, prosseguir e aplicá-la aos homens em geral. Em vez disso, deveríamos usar os incidentes das fraquezas de Pedro para argumentar em favor da misericórdia e da força de Deus".[46]

---

44 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 290.

45 Ibid., p. 294, 304, 309.

46 BEST, *From Text to Sermon*, p. 90, 91, apud GREIDANUS, *O Pregador Contemporâneo*, p. 145.

Greidanus argumenta que tal uso, que ele chama de moralista, destrói o propósito da Bíblia e o substitui pela agenda do pregador. Kromminga sustenta que "o moralismo facilmente negligencia a intenção do autor e a intenção divina em narrar um dado evento ou permite que a intenção desempenhe um papel somente secundário na aplicação da mensagem à vida".[47] Schilder apresenta um exemplo contundente contando que na Páscoa se ouviam sermões em que as figuras ao redor de Cristo recebiam atenção primária. Eles falavam dos conflitos internos, confortos e corações endurecidos de Judas, Pedro, Pilatos, Maria, etc., enquanto que o que Cristo fez, o porquê Deus ter levado seu Filho àquela experiência e o que Jesus experimentou em e através das ações daqueles personagens era esquecido.[48] Hoekstra apontou um dos maiores temas da controvérsia de sua época: "Nossa pregação não deve ser a pregação de Pedro ou de Maria, mas deve ser a pregação de Cristo".[49] O exemplo de Schilder é bastante evidente, mas Holwerda afirma que ele é válido para toda a Escritura:

> A Bíblia não contém muitas histórias, mas *uma* história – a história única da revelação constante e contínua de Deus, a história única da obra redentiva e sempre progressiva de Deus. E as várias pessoas referidas na Bíblia têm seu próprio lugar peculiar nessa história única e o seu peculiar significado para ela. Nós devemos, portanto, tentar entender todos os acontecimentos em sua relação um com o outro, em sua coerência com o centro da história redentiva, Jesus Cristo.[50]

Greidanus reconhece que esse é um ideal, um objetivo ainda por alcançar, mas aponta que essa é uma discussão sobre como esse objetivo pode ser alcançado.[51] A questão também "não é primariamente se as verdades apresentadas são bíblicas, mas se essas verdades são realmente reveladas no texto da pregação".[52] Ele também observa que o que se questiona não é o uso de ilustrações no sermão,[53] nem a possibilidade de retirar ilustrações da Escritura, mas sim o uso da Escritura primariamente como uma fonte de ilustrações.[54]

---

47 KROMMINGA. Carl G. Remember Lot's Wife: Preaching OT Narrative Texts. *Calvin Theological Journal* 18 (1983), p. 38. Minha tradução.

48 SCHILDER, K. Iets over het Gereformeerd Karkter der Lijdesprediking. *De Reformatis*, X (1929/30), p. 204 apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 40. Minha tradução.

49 HOEKSTRA, T. *De Tegenwoodige Critiek op onze Preeken*, p. 16, apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 65-66. Minha tradução.

50 HOLWERDA, B. Hoe Lezen we de Heilize Geschiedenis?. *Gereformeerd Mannenblad*, XVIII (1940), p. 27, apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 41. Minha tradução.

51 GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 41.

52 Ibid., p. 42. Minha tradução.

53 Ibid., p. 56.

54 Ibid., p. 57.

Ou seja, se o propósito das narrativas biográficas é ilustrar a vida cristã e se a prática de estabelecer uma correlação direta entre o personagem bíblico e a congregação é coerente com a natureza do texto bíblico.[55] Anglada expõe a matéria da seguinte forma:

> O princípio cristológico ou cristocêntrico reformado de interpretação das Escrituras afirma que Cristo é a chave para a interpretação da Bíblia, porquanto toda ela, inclusive o Antigo Testamento, se refere a ele, se concentra nele e dá testemunho dele. O Antigo e o Novo Testamento apresentam dois atos de uma mesma história escrita por Deus, que tem Cristo como principal protagonista. Dificilmente se pode compreender o significado de uma cena dessa história ou o lugar de outros protagonistas ou antagonistas, interpretando-os à parte dos seus lugares e papéis no enredo e das suas relações com o protagonista principal. [...] o conteúdo da Bíblia não consiste em narrativas de eventos aleatórios ou selecionados através de critérios políticos, econômicos, ideológicos ou sociais. Consiste, sim, na história dos atos de Deus com vistas à realização e consumação do plano da redenção por meio de Cristo.[56]

Holwerda admite que um personagem bíblico pode ser usado como ilustração como qualquer outro personagem da história, mas, uma vez que um texto é escolhido como texto base do sermão, ele deve ser tratado de acordo com sua própria natureza e não mais como ilustração.[57]

2.2.3 Fragmenta e banaliza o texto bíblico

Em decorrência do tópico anterior, deve-se apontar que a pregação biográfica exemplarista fragmenta indevidamente o texto bíblico e o banaliza. Os textos de Holwerda e Anglada citados acima baseiam-se no conceito de que a história registrada na Bíblia é uma história única e coesa. Schilder afirma que abordagem exemplarista dissolve "a Escritura Sagrada em uma série de fragmentos espirituais e edificantes. A Palavra de Deus única é dividida em muitas palavras sobre Deus, e a única obra de Deus é dissecada em muitas palavras separadas que estão de alguma forma relacionadas com Deus e a religião".[58]

Ao destacar determinado personagem bíblico tira-se o texto de seu contexto e faz-se surgir uma infinidade de histórias que podem servir a uma multidão de propósitos. Greidanus afirma que "a interpretação fragmentária extrai o 'santo' bíblico do contexto total da história redentiva e assim torna-o

---

55 KROMMINGA, Remember Lot's Wife, p. 32.

56 ANGLADA, Paulo R. B. *Introdução à hermenêutica reformada* – correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos linguísticos. Ananindeua, Pará: Knox Publicações, 2006, p. 179-180.

57 GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 58.

58 SCHILDER, K. Christus in Zijn Lijden, I, p. 29 apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 62. Minha tradução.

um homem".[59] Ou seja, o que torna esses personagens especiais e os acontecimentos referentes a eles dignos de meditação é sua relação com a história da redenção e, finalmente, com Jesus Cristo. Perdida essa relação, pouca diferença poderemos encontrar entre estes e os personagens de outras literaturas religiosas, clássicas ou históricas.[60] Chapell demonstra que "ainda que bem intencionados, esses sermões apresentam uma fé que não se distingue da fé dos unitários, budistas ou hindus moralmente conscienciosos".[61] Kuyper apontou que nenhum episódio na história da redenção pode ser visto à parte do todo.

> Um evento na vida dos patriarcas, um episódio retirado dos conflitos de Davi, um fragmento das experiências dos profetas de Deus não podem apresentar uma cena isolada para a igreja com a adição de certos comentários práticos, pois, assim, a história geral e nacional poderia fornecer variados materiais acerca de pessoas de quem nós temos informações muito mais detalhadas e cujas atividades e palavras são igualmente disponíveis para a adição dos mesmos comentários. Na verdade, todos estes fatos e acontecimentos na história sagrada devem ser tomados como parte de um grande todo, como fragmentos da grande obra da revelação de Deus, como sendo distintos de todas as outras histórias por causa daquilo que Deus realizou em e através desses homens para o futuro da sua igreja e a revelação de sua obra de graça, para a glória de seu nome.[62]

A consideração pela unidade da Escritura e a compreensão do seu valor redentivo são razões suficientes para renegar a abordagem exemplarista das Escrituras. Esse modelo claramente atenta contra a supremacia intrínseca das Escrituras e lança a igreja num imenso mar de interpretações relativas e subjetivas, ainda que possam ser piedosas. Veer adverte que "o conhecimento de que essa história é uma estrutura unificada deveria nos precaver contra essa abordagem fragmentária. Pois o entendimento desta unidade deve de tal maneira nos encher de respeito que não trataremos mais uma pequena subdivisão como uma entidade independente".[63] A revelação bíblica não estará satisfatoriamente explicada até que os pregadores a tenham relacionado à obra redentora de Deus.[64] E, portanto, a Cristo.

---

59 GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 69. Minha tradução.

60 Ibid.

61 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 308.

62 KUIPER, A. De Reformatie, Jaarg. XVIII, p. 313, apud VEER, M. B. van't. *Christological Preaching on Historical Material of the Old Testament*. Disponível em: http://www.spindleworks.com/library/veer/veer2.html. Acesso em: 8/3/2007. Minha tradução.

63 VEER, M. B. van't. Iets over Heilshistorie. *Gereformeerd Mannenblad*, XIX (1941), p. 66, apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 63. Minha tradução.

64 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 293.

2.2.4 Estabelece paralelos falsos ou errôneos

O objetivo de estabelecer um paralelo direto entre o registro bíblico e o presente tende a levar o pregador a estabelecer paralelos ilegítimos e até mesmo a fazer julgamentos errôneos acerca dos personagens bíblicos.

Greidanus apresenta um conhecido exemplo que ilustra bem a diferença entre a abordagem exemplarista e a abordagem histórico-redentiva. Uma pregação sobre as bodas da Caná geralmente recebe a seguinte aplicação: "Como o casal nubente convidou Jesus para o casamento, assim também nós devemos convidar Jesus para vir à nossa casa diariamente, e como Jesus transformou a água em vinho, ele também fará nossa água comum um delicioso vinho". Entretanto, Holwerda faz a seguinte aplicação do mesmo texto:

> É impossível para você convidar a Jesus como eles fizeram porque ele não mais está na terra em sua natureza humana. Portanto, ele não poderá ser convidado para nossa mesa como foi para a deles. Ele não está aqui; Ele ressuscitou. Além disso, não é permitido a você convidar a Jesus como eles fizeram, pois até aquele tempo eles somente o conheciam como Jesus, o filho do carpinteiro de Nazaré... Mas ele tem sido pregado a você como o Cristo. [...] Você é muito mais rico, portanto.

Dessa forma, ao invés de uma aplicação do tipo "então" é igual a "agora", temos uma "então" não é igual a "agora".[65] Um marcante contraste deve ser estabelecido para fazer justiça tanto ao texto quanto ao tempo presente.

A situação se torna mais crítica quando a abordagem exemplarista se vê obrigada a negar seu próprio princípio quanto se depara com textos como o de Samuel cortando Agague em pedaços, o suicídio de Sansão ou Jeremias pregando a deserção. Todos esses são bons exemplos, pois foram respostas às exigências da palavra de Deus. Portanto, não podem ser condenados ao mesmo tempo em que não podem ser apontados como modelos a serem aplicados a toda a igreja. Greidanus aponta sobre aqueles que usam a abordagem exemplarista:

> Eles simplesmente não podem ser estritos imitadores [dos personagens da Escritura] porque a realidade da distância histórica se impõe sobre seu ponto inicial de que as pessoas no texto são exemplos e espelhos para nós hoje: a força da história quebra o espelho exemplarista. Daí surge a tensão na pregação exemplarista. Por um lado, um marco de equação histórica é aplicado: "os fatos sobre pessoas do passado são transportados para o nosso tempo"; eles são nossos exemplos. Por outro lado, a descontinuidade histórica se introduz neste esquema ideal: as pessoas no texto não se adequam exatamente à nossa situação; nós não podemos fazer literalmente as coisas que eles fizeram.[66]

---

65 GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 71. Minha tradução.

66 Ibid., p. 73. Minha tradução.

Surge daí a tendência de espiritualização dos textos históricos. Ao invés de exigir o árduo trabalho de identificar as circunstâncias históricas do texto, seu lugar na história da redenção e, então, sua aplicação ao leitor contemporâneo, o uso da espiritualização oferece o atalho muito mais simples de buscar verdades espirituais por trás dos fatos. Greidanus aponta que, em essência, a espiritualização nada mais é do que alegorização,[67] a busca de verdades espirituais simbolizadas em certas passagens do texto.

Mesmo aqueles que estão comprometidos com a apresentação de Cristo nos textos históricos facilmente se vêem enredados por uma prática similar, que é a tipologização (diferente de tipologia). Busca-se no texto um atalho para Jesus Cristo, sua humilhação, seu ministério, seu sacrifício e sua glorificação. Ainda que a interpretação tipológica seja apropriada para alguns textos, a tipologização não é uma tentativa legítima de descobrir como o texto do Antigo Testamento se relaciona com Cristo. Ela é, muitas vezes, apenas um atalho que despreza o propósito e o contexto em que o texto foi escrito. Veer aponta que esse tipo de artifício para tornar um sermão cristocêntrico, ao contrário do que supõe seu utilizador, se baseia no fato de que o pregador não percebeu o caráter cristológico de determinada porção histórica. Ele afirma que o caráter cristológico de um texto histórico não é salvo pela descoberta de um tipo.[68] Isso não significa que não existam tipos de Cristo na Escritura, mas que deve-se, via de regra, limitar-se aos tipos que foram estabelecidos pelo próprio Senhor e não multiplicá-los arbitrária e indiscriminadamente.[69]

Pode-se, portanto, observar a quantidade de problemas relacionados à pregação biográfica exemplarista. Apesar de tão comum e largamente difundida, essa abordagem ao texto bíblico se mostra incompatível com os princípios reformados de hermenêutica e homilética bíblicas. Ela é essencialmente antropocêntrica em sua abordagem e em sua interpretação do texto bíblico. Ao invés de expor os atos, pensamentos e propósitos do Deus triúno, coloca o foco nos atos, pensamentos e personalidade dos personagens e se apoia na criatividade e imaginação do pregador em estabelecer os paralelos que lhe são mais convenientes entre o tempo bíblico e o atual. Ela banaliza a Escritura ao torná-la um depósito de ilustrações pessoais que poderiam ser encontrados em qualquer livro religioso ou personagem histórico. Torna assim indistinto o valor das Escrituras como regra de fé e prática. Desconsidera também o valor histórico dos textos, uma vez que se concentra apenas naquilo que interessa à aplicação moderna e busca fazê-lo através de atalhos como a moralização, a espiritualização e a tipologização. Acima de tudo, a pregação biográfica exemplarista nega o pressuposto apostólico de que o objetivo primário da pregação

67 Ibid., p. 78.

68 VEER, *Christological Preaching on Historical Material of the Old Testament*.

69 VEER, apud GREIDANUS, *Sola Scriptura*, p. 84-85.

é apresentar Cristo aos ouvintes e de que esse objetivo pode ser alcançado em todas as passagens do Antigo Testamento, incluindo assim as narrativas históricas biográficas. Faz-se, portanto, necessária a proposição de uma abordagem diferente para os sermões biográficos. Tal abordagem pode ser alcançada através do método cristocêntrico histórico-redentor proposto por Greidanus.

3. A PREGAÇÃO CRISTOCÊNTRICA APLICADA AOS PERSONAGENS BÍBLICOS

3.1 O método cristocêntrico

O método cristocêntrico histórico-redentor ou, simplesmente, cristocêntrico, posiciona-se entre o método teocêntrico de Calvino e o método cristológico de Lutero. Greidanus define assim sua proposição:

> O método cristocêntrico complementa o método teocêntrico de interpretação do Antigo Testamento procurando fazer justiça ao fato de que a história de Deus de trazer seu reino sobre a terra é centrada em Cristo: Cristo, o centro da história da redenção, Cristo o centro das Escrituras. Na pregação de qualquer porção das Escrituras, deve-se entender sua mensagem à luz desse centro: Jesus Cristo.[70]

Deve ser deixado claro que o propósito do método não é impor a referência a Cristo a todos os textos, mas ver todas as narrativas biográficas à luz de Jesus Cristo, por compreender ser este o modo correto de entender de toda a Escritura em seus ensinos, leis, profecias e visões.[71]

Greidanus explica que o primeiro passo é entender a passagem dentro de seu próprio contexto histórico-cultural. A passagem deve ser ouvida do modo como Israel a ouviu, para só depois ser compreendida nos contextos mais amplos do cânon e da história da revelação. Nesse passo, o pregador deve fazer justiça a três aspectos característicos do texto: o literário, o histórico e o teocêntrico.[72] Tais aspectos serão contemplados na aplicação dos cânones da exegese histórico-gramatical. Para os nossos propósitos, deve-se destacar, como o faz Greidanus, a importante pergunta sobre "o que essa passagem revela a respeito de Deus e sua vontade".[73] Esse questionamento chama a atenção para o fato de que Deus revelou-se e fez registrar essa revelação na Escritura.[74] Faz o pregador desviar-se da tentação de focar sua atenção simplesmente no personagem, ou mesmo na relação entre o personagem e Deus, mas, primariamente, na relação entre Deus e o personagem. De acordo com Chapell, "por

---

70 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 259.

71 Ibid.

72 Ibid., p. 259-262.

73 Ibid., p. 262.

74 Cf. *Confissão de Fé de Westmister*, I.1

concentrar no que Deus está efetuando mediante o registro de cada evento, o relato de cada personalidade, e os princípios em cada ensino, o pregador protege a mensagem de se degenerar em adoração de mero herói humano".[75]

Em seguida deve-se compreender que os textos não podem ser entendidos isoladamente, mas devem ser entendidos dentro do contexto de toda a Bíblia e da história redentora.

> Um sermão cristão sobre o Antigo Testamento necessariamente irá na direção do Novo Testamento. Isso é óbvio quando o texto contém uma promessa que é cumprida em Cristo: o pregador não pode parar na promessa, mas, naturalmente, irá prosseguir com o sermão até o seu cumprimento. O mesmo ocorre quando o texto contém um tipo que é cumprido em Cristo: o sermão vai do tipo para o antítipo. Isso também acontece quando o texto relata um tema que é mais desenvolvido no Novo Testamento: no sermão, o pregador vai do tema do Antigo Testamento para seu desenvolvimento mais completo no Novo Testamento.[76]

Tal necessidade pode ser estendida a todos os textos, pois firma-se no princípio de que a Escritura registra a história única da redenção. Cada episódio não está isolado em si mesmo, mas conduz o leitor em direção ao clímax, no caso do Antigo Testamento, ou decorre dele, no caso do Novo Testamento. Essa progressão pode ser observada tanto como continuidade quanto como descontinuidade,[77] mas sempre haverá correlação. Sendo Cristo o clímax da história redentiva, deve-se perguntar por qual caminho esse texto pode chegar a Cristo? De acordo com Greidanus: "O caminho da progressão histórico-redentora? Da promessa-cumprimento? Da tipologia? Da analogia? Dos temas longitudinais? Ou do contraste? ... [ou] as referências do Novo Testamento[?]".[78]

3.2 Caminhos para pregar Cristo

No que se refere às passagens biográficas quatro desses caminhos parecem ser mais adequados à pregação: o da progressão histórico-redentiva, o da tipologia, o da analogia e o do contraste.

3.2.1 Progressão histórico-redentiva

A história da redenção é o registro dos atos de Deus para redimir o seu povo e restaurar sua criação. Assim, toda ela é centrada em Deus. As narrativas são descrições desses grandes atos e feitos de Deus. "O reconhecimento de que a história redentora é centrada em Deus é importante porque estabelece a ligação com o ato culminante de Deus em Cristo."[79] Assim, deve-se perceber

---

75 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 320.

76 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 263.

77 Ibid., p. 264.

78 Ibid., p. 266. Para a definição de cada um, ver p. 233-257, 267-314.

79 Ibid., p. 269.

nas narrativas o pulsar escatológico da salvação de Deus em curso e reconhecer o seu cumprimento na primeira e segunda vindas de Cristo.[80] Localizando a passagem dentro dessa história, pode-se traçar uma linha consistente e segura entre o relato biográfico e Jesus Cristo.

Por exemplo, ao aplicar o método cristocêntrico ao relato do enfrentamento entre Davi e Golias em 1 Samuel 17, não isolaremos a passagem apresentando "Davi à congregação como um herói cuja coragem devemos imitar ao lutar contra nossos 'Golias' particulares".[81] É óbvio que o texto registra a história pessoal de um jovem que matou um gigante filisteu com apenas uma funda e uma pedra. Uma história única e extraordinária. Entretanto, o interesse do autor bíblico não está aí. Ele quer mostrar que esse enfrentamento é uma

> parte importante da história nacional e real de Israel: Samuel acabara de ungir secretamente o jovem pastor como rei de todo o Israel (1Sm 16). Em seguida (1Sm 17), o jovem pastor-rei salva Israel de seu arquiinimigo, matando Golias. A mensagem é: Davi, o rei ungido de Deus, livra Israel e garante sua segurança na terra prometida.[82]

Passa-se, então, à consideração do relato dentro da história redentora. Pergunta-se o que essa passagem ensina sobre Deus e seus atos. Nesse texto deve-se notar que

> Davi não depende de sua própria força ou de armas ou de habilidade [...] (1Sm 17.45-47). A essência dessa história, portanto, é mais que Israel [sic] vencer o inimigo de seu povo; a essência é que o próprio Senhor derrota os inimigos do seu povo. Esse tema localiza a passagem na estrada principal da história do reino de Deus que leva diretamente à vitória de Jesus sobre Satanás [...] Assim, a batalha entre Davi e Golias é mais que uma luta pessoal; é mais que o rei de Israel vencendo um poderoso inimigo – é um pequeno capítulo na batalha entre a semente da mulher e a semente da serpente.[83]

A partir daí, pode-se fazer diversas aplicações dependendo das condições da igreja moderna. Entretanto, a mensagem deve permanecer em torno do confronto entre Deus e os inimigos de seu povo, vencido pela obra de Cristo na cruz e a ser consumada na segunda vinda de Cristo. Esse mesmo conflito básico pode ser visto nos conflitos entre Abel e Caim, Isaque e Ismael, Jacó e Esaú, Moisés e Faraó.[84]

---

80 Ibid., p. 270.

81 Ibid., p. 271.

82 Ibid., p. 271-272.

83 Ibid., p. 272.

84 Ibid., p. 282.

3.2.2 Tipologia

O desvio da tipologização não deve inviabilizar o uso da tipologia na interpretação das narrativas bíblicas. A discussão sobre o que é a tipologia e como pode ser usada é bastante acirrada, mas é evidente que este foi um dos modos pelo qual os autores do Novo Testamento interpretaram o Antigo. Chapell define tipologia como "o estudo das correspondências entre pessoas, eventos e coisas que primeiro aparecem no Antigo Testamento [...] para preparar ou expressar de modo mais completo as verdades de salvação do Novo Testamento".[85] O aspecto primário da discussão é se o autor do texto veterotestamentário compreendia o sentido tipológico do relato. Em alguns casos, especialmente nos salmos e nos profetas, é possível dizer que sim. Entretanto, Greidanus afirma: "Suspeito que a maioria dos tipos não seja profético, mas pessoas e acontecimentos específicos são vistos mais tarde como tendo significado tipológico". Ou seja, a maioria dos tipos bíblicos não são preditivos, mas descobertos somente à luz de sua realidade neotestamentária em Jesus Cristo. Isso não significa que devemos impor um novo significado ao texto, mas "simplesmente entender esse acontecimento no seu pleno contexto histórico-redentor". Isso porque, ainda que a relação só tenha sido vista posteriormente, na perspectiva de Deus ela sempre esteve ali e o texto foi registrado com o propósito implícito de estabelecê-la.[86]

Para que se evite o perigo da tipologização, Greidanus aponta quatro características básicas de um verdadeiro tipo. Um tipo autêntico é histórico, se refere a acontecimentos, pessoas ou instituições. É teocêntrico, isto é, refere-se aos atos de Deus em e por meio de pessoas e acontecimentos. Exibe uma analogia significativa com seu antítipo: deve-se evitar estabelecer a relação através de detalhes. Por último, a relação de um tipo autêntico com seu antítipo é marcada pela progressão. Disso decorre que não se deve dispensar a interpretação histórico-literária, pois esta servirá de base indispensável para a interpretação tipológica correta. Outro aspecto importante é estabelecer o caráter simbólico da pessoa nos tempos do Antigo Testamento. Se este significado não estiver presente não é possível aplicar a interpretação tipológica.[87]

Como exemplo da aplicação da tipologia pode-se citar

> pessoas como Moisés, Josué, os juízes e os reis, mediante os quais Deus livrou o seu povo e buscou estabelecer seu reinado (teocracia – governo de Deus). Essa obra redentora de Deus por meio de seus líderes ungidos os qualifica como tipos de Cristo, por meio de quem Deus, no final, libertaria seu povo e estabeleceria seu reino sobre a terra. Também descobrimos sumos sacerdotes e sacerdotes

---

85 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 297.

86 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 284-287.

87 Ibid., p. 287, 290-293.

que são tipos de Cristo ao oferecer sacrifícios em expiação pelos pecados do povo, e interceder por eles.[88]

Em cada uma dessas situações, o uso da tipologia mostra-se um meio adequado de interpretar e aplicar o texto bíblico. Nelas, o pregador de sermões biográficos terá a oportunidade demonstrar os componentes da obra de Cristo, bem como apresentar os aspectos distintivos e superlativos de Cristo em relação à obra daqueles que ilustraram seu ministério.

3.2.3 Analogia

A analogia também pode ser utilizada na abordagem de textos biográficos. Já foi visto que não se deve, simplesmente, estabelecer relação direta entre o personagem e o crente. Para respeitar a unidade da história redentora e a continuidade entre Israel e a Igreja, o pregador deve perguntar que aspectos semelhantes há entre a relação de Deus com o personagem e a relação de Deus com os crentes da atualidade. O interesse não deve estar apenas na aplicação relevante do texto, mas em estabelecer o ponto de continuidade fundado em Cristo. "... por meio de Cristo, Israel e a Igreja se tornaram o mesmo povo de Deus: destinatários da mesma aliança de graça, partilhando da mesma fé, vivendo a mesma esperança, procurando demonstrar o mesmo amor". Assim, os atos de Deus em favor dos personagens, seus ensinos e exigências são, em muitos aspectos, aplicáveis às pessoas da atualidade.[89] Chapell orienta que é preciso definir o objetivo planejado pelo Espírito Santo e identificar a necessidade bíblica que os ouvintes compartilham com aqueles que "viviam na situação bíblica que requereu o escrito inspirado"[90] e apresenta o seguinte procedimento hermenêutico:[91]

> I. Identificar os princípios redentores evidentes no texto.
> A) Aspectos revelados da natureza divina que concedem redenção
> B) Aspectos revelados da natureza humana que necessitam de redenção
> II. Determinar que aplicação esses princípios redentores hão de exercer na vida dos crentes no contexto
> bíblico.
> III. À luz dos característicos humanos comuns ou das condições que os crentes contemporâneos partilham com os crentes bíblicos, aplicar os princípios redentores à vida contemporânea.

Greidanus exemplifica que ao se pregar sobre Jacó em Betel (Gn 28.10-22), pode-se "ressaltar que enquanto Israel aprendia a respeito da presença

88 Ibid., p. 296.

89 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 297-299.

90 CHAPELL, *Pregação cristocêntrica*, p. 288.

91 Ibid., p. 323.

protetora de Deus por meio da experiência de Jacó em Betel antes de sua perigosa viagem, assim Cristo promete estar conosco" em todos os dias de nossa vida (Mt 28.20).[92]

3.2.4 Contraste

O próprio conceito de progressão da história redentora implica no contraste entre o Antigo e o Novo Testamento, e até mesmo entre este e a atualidade. Contudo, isso não inviabiliza o trabalho do pregador. Somente que tais passagens devem ser pregadas à luz da revelação final de Deus em Cristo, demonstrando os contrastes presentes. Esses contrastes são centrados em Cristo, "pois é ele o responsável por quaisquer mudanças entre as mensagens do Antigo e do Novo Testamento".[93]

Greidanus apresenta dois exemplos do uso do contraste em passagens biográficas. Gideão foi obediente a Deus destruindo o altar de Baal e salvando Israel dos midianitas, porém, mais tarde, fez uma estola sacerdotal e desviou Israel do Senhor (Jz 6-8). Cristo, porém, é o Salvador perfeito que nos liberta de nossos pecados e de nossos inimigos, incluindo a morte, e nos aproxima do Pai numa aliança que jamais será quebrada (Jo 10.27-30). Esdras e Neemias lutaram para que a santidade fosse para além dos limites do templo e incluísse todo o povo de Jerusalém. Zelaram também para excluir todos os que não pertenciam a Israel. Cristo, porém, desfaz a divisão entre judeus e gentios e faz de ambos um só povo santo ao Senhor (Ef 2.14-18).[94]

Essas quatro abordagens permitem ao pregador tratar o texto com fidelidade histórica e literária, sem abrir mão de seu compromisso teológico de reconhecer a centralidade de Deus e de seu Cristo em cada passagem da Escritura. Também não o impedirá de ser relevante, uma vez que expõe a seus ouvintes verdades precisas e bem fundamentadas sobre a pessoa, ministério e ensino de Cristo.

CONCLUSÃO

Os estudos de Greidanus e Chapell tornam imperativo aos pregadores evangélicos o dever de reavaliar teologicamente a hermenêutica aplicada à preparação de sermões. O ensino bíblico apostólico e os personagens da ortodoxia eclesiástica, como Lutero, Calvino e Spurgeon, ensinam a necessidade do reconhecimento da centralidade de Jesus Cristo, sua pessoa, obra e ensino em todas as passagens da Escritura e não somente naquelas especificamente consideradas messiânicas. No que tange à pregação biográfica esse dever torna-se urgente uma vez que a hermenêutica exemplarista, quase que universalmente

---

92 Ibid., p. 299.

93 Ibid., p. 308-309.

94 GREIDANUS, *Pregando Cristo a partir do Antigo Testamento*, p. 310.

aplicada a esses sermões, mostra-se antropocêntrica, desvia o pregador e sua congregação do foco e do propósito da Escritura, despreza a unidade histórica da redenção e banaliza as porções bíblicas equiparando-as a qualquer outro livro histórico ou religioso. Além disso, falseia o ensino cristão estabelecendo paralelos inconsistentes, e até mesmo errôneos, entre os personagens bíblicos e os ouvintes da atualidade, refugiando-se na moralização, na espiritualização e na tipologização para atribuir relevância aos relatos bíblicos. Por isso, o retorno à centralidade de Deus em Cristo, de modo especial nos sermões biográficos, é uma exigência que não pode ser desprezada sem que grandes prejuízos continuem a ser impostos à pregação cristã da atualidade. Como foi visto, o método cristocêntrico-redentor do professor Greidanus é uma alternativa viável para o cumprimento dessa exigência, visto que mantém o zelo pela interpretação literária e histórica preconizada pelo método gramático-histórico de interpretação, ao mesmo tempo em que desafia o pregador a considerar teologicamente a mensagem do texto no âmbito da história da redenção, objeto da revelação bíblica, e de seu centro e plenitude, Jesus Cristo. A partir de então, o pregador estará preparado para anunciar fielmente o ensino do texto bíblico e aplicá-lo com segurança à realidade de seus ouvintes.

ABSTRACT

Taking as its basis texts by Sidney Greidanus and Bryan Chapell, this article analyzes biographical preaching in light of the concept of Christological preaching in the Old Testament, with the intent of proposing a reevaluation of the hermeneutics applied to the preparation of such sermons. Initially it demonstrates the validity of the Christocentric preaching approach in light of the content of the New Testament and the teachings of the two main Protestant reformers. Then it describes the exemplarist biographical hermeneutics and points to the problems of this type of preaching vis-a-vis Reformed hermeneutics and theology. These problems are the anthropocentric approach; the deviation of the hermeneutic focus that leads to moralization, spiritualization, and typologization; the fragmentation and banalization of the biblical text, and the establishment of inconsistent and erroneous parallels. Finally, it illustrates ways to prepare biographical sermons from the Christocentric, historic-redemptive perspective: historic-redemptive progression, typology, analogy, and contrast.

KEYWORDS

Christocentric method; Biographical preaching; Hermeneutics, Old Testament.

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 81-94

"O Diabo está debaixo dos Nossos Pés": Questionando um Clichê Evangélico

*Francisco Mário Lima Magalhães**

RESUMO

Este artigo procura demonstrar que uma expressão muita usada em círculos evangélicos – "o diabo já está debaixo de nossos pés" – não é compatível com uma correta análise exegética, hermenêutica e teológica das Escrituras. Satanás é descrito na Bíblia como um ser vencido por Jesus Cristo na cruz, mas que ainda age e guerreia contra a igreja como um inimigo em plena luta e como um leão feroz pronto a atacar suas vítimas. O artigo tenta demonstrar que, ainda que a vitória de Cristo na cruz tenha sido consumada e que todos os poderes demoníacos estejam debaixo dos seus pés, Satanás ainda não é considerado um estrado dos pés do Senhor como descrito no Salmo 110.1. Ele age tentando de todas as formas abater os crentes e isso pode acontecer caso lhe deem oportunidade para tal (Ef 4.27). O artigo procura demonstrar em que consiste a vitória de Cristo na cruz e analisar exegeticamente alguns textos que certas pessoas utilizam para sustentar a referida afirmação.

PALAVRAS-CHAVE

Interpretação bíblica; Batalha espiritual; Diabo debaixo dos pés; Vitória de Cristo.

INTRODUÇÃO

É muito comum ouvir-se em círculos evangélicos, principalmente pentecostais, essa expressão: "O diabo já está debaixo dos nossos pés". Quando se

* O autor é formado em Teologia pelo Instituto Bíblico Betel Brasileiro, licenciado em Letras e graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Maranhão. É mestre em Teologia Exegética do Novo Testamento pelo CPAJ. Está concluindo o mestrado em Ciência da Educação e preparando-se para iniciar o doutorado nessa área.

canta algum tema sobre batalha espiritual, geralmente ouve-se exatamente isso. Tal afirmação implica numa vitória final e absoluta sobre o inimigo. Nos tempos antigos, era uma prática dos reis vencedores colocarem os seus inimigos como tapete a fim de pisá-los e humilhá-los. Eu gostaria de analisar essa expressão à luz das Escrituras, tentando pensar de uma forma crítica à luz da hermenêutica e da exegese. O meu objetivo neste artigo é analisar essa expressão e as sérias consequências de sua distorção. Pretendo considerar a posição de Satanás diante dos crentes na batalha espiritual; em seguida, fazer uma análise exegética de Efésios 1.20-23 e Lucas 10.19, textos utilizados por muitos para fundamentar essa afirmação e, por fim, mostrar em que consiste a nossa vitória sobre Satanás.

1. A POSIÇÃO DE SATANÁS DIANTE DOS CRISTÃOS

A Bíblia nos alerta para o fato de que estamos envolvidos em uma luta espiritual. Ela não indica que o adversário esteja debaixo de nossos pés no momento presente, mas é como se estivéssemos travando uma luta corporal, frente a frente. O apóstolo Paulo ensina aos efésios:

> ... porque a nossa luta não é contra o sangue e a carne, e sim contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal, nas regiões celestes (Ef 6.12).

Paulo usa o substantivo grego πάλη para "luta" na expressão Ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα. Segundo o *Thayer´s Greek Lexicon*, esta palavra era usada para uma forma de luta corporal em que um dos adversários venceria quando derrubasse o outro, aquilo que denominamos luta livre. Torna-se óbvio que a posição de Satanás não é debaixo de nossos pés, ou seja, de submissão a nós, e sim uma atitude de luta em que precisamos estar alertas e vigilantes.

Calvino analisa esse termo em seu comentário de Efésios, demonstrando exatamente isso numa nota de rodapé:

> Plutarco nos fala (Symp. 1.2, p. 638) que a luta livre era o mais hábil e sutil de todos os jogos antigos e que seu nome, πάλη, era derivado de uma palavra que significa derrubar um homem no chão mediante engano e habilidade. Está claro que as pessoas que praticam esse esporte precisam usar de muitas investidas, giros e mudanças de postura, dos quais elas fazem uso para vencer e derrubar seus adversários. E é com grande justiça que um estado de perseguição é comparado com isso; visto que são muitas as artes, resultantes, por um lado, dos terrores do mal mundano, e, por outro lado, do amor natural que os homens têm pela vida, liberdade, fartura e os prazeres da vida, que o diabo usa para enganá-los e derrotá-los.[1]

[1] CALVIN, John. *Commentary on Galatians and Ephesians*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999, p. 202.

Para Calvino, o texto de Efésios demonstra que o diabo está em plena atividade, tentando nos derrubar com suas armadilhas e investidas como em uma luta livre, pois é isso que o texto quer dizer. Isso demonstra que o diabo não está debaixo de nossos pés. Essa expressão demonstra o término de uma batalha em vitória. Ao contrário disso, o diabo está numa posição de luta livre conosco (πάλη), cara a cara. Não estamos numa situação de conforto contra o diabo. Se fosse assim, Paulo não aconselharia usarmos a armadura de Deus (Ef 6.13) e que utilizássemos o escudo da fé contra as setas inflamadas do Maligno (Ef 6.16). John Stott, comentando sobre esse texto, afirma que "nossa luta não é contra seres humanos, mas contra inteligências cósmicas; nossos inimigos não são humanos, mas demoníacos".[2]

A mesma coisa admite Hendriksen em seu comentário de Efésios quando afirma que "é contra a hoste supramundana inumerável de espíritos malignos, o diabo mesmo e todos os demônios sob seu controle, sim, é contra eles que guerreamos".[3] Hendriksen deixa bem claro que estamos em plena guerra contra os demônios.

Outro texto a analisar é do apóstolo Pedro. Ele declara que o diabo não está debaixo dos nossos pés, mas numa posição contínua de ataque ao nosso redor, como um leão:

> Sede sóbrios e vigilantes. O diabo, vosso adversário, anda em derredor, como leão que ruge procurando alguém para devorar; resisti-lhe firmes na fé, certos de que sofrimentos iguais aos vossos estão-se cumprindo na vossa irmandade espalhada pelo mundo (1Pe 5.8,9).

Pedro primeiramente adverte que devemos ser sóbrios e vigilantes: Νήψατε, γρηγορήσατε. Ele menciona o motivo por que deveríamos estar assim: o diabo, que é o nosso adversário, anda em volta como um leão. O verbo grego περιπατέω é usado para um andar em volta. A idéia é de um animal que fica andando em círculos procurando uma oportunidade para o ataque. Isso quer dizer que o apóstolo Pedro afirma que estamos sendo observados por um inimigo feroz e astuto que procura uma ocasião para nos ferir. Por isso, não estamos numa posição confortável, mas precisamos resistir-lhe firmes na fé. O verbo grego ἀνθίστημι, traduzido por "resistir, opor-se", novamente aponta para uma resistência em uma disputa perigosa, pois é contra alguém que o autor bíblico identificou como um leão. É a mesma palavra que Tiago usou para "resistir ao diabo":

---

2 STOTT, John. *A mensagem de Efésios*: a nova sociedade de Deus. São Paulo: ABU, 2001, p. 200.

3 HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento*: Efésios. São Paulo: Cultura Cristã, 1992, p. 339.

> Sujeitai-vos, portanto, a Deus; mas resisti (ἀντίστητε) ao diabo, e ele fugirá de vós (Tg 4.7).

Em seu comentário exegético desse texto, Howard Masterman estabelece uma relação com alguns textos da LXX e afirma:

> A comparação entre inimigo de almas e um leão é sugerida por várias passagens dos Salmos (7.2; 10.9; 22.13). A última destas é provavelmente a referência que está na mente do escritor, ὡς λέων ὁ ἁρπάζων καὶ ὠρυόμενος. Em περιπατει temos uma reminiscência da descrição de Satanás em Jó 1.7; 2.2.[4]

O professor Masterman demonstra que a descrição de Pedro sobre Satanás tem relação direta com os Salmos que descrevem inimigos em plena atividade, da mesma forma como o diabo que está posicionado contra nós. Portanto, podemos notar pelo texto de Pedro que o diabo está em plena luta conosco como os inimigos estavam com Davi.

Outro texto que precisamos levar em conta é aquele em que Paulo ensina que o diabo será pisado por nós no futuro. Ele escreve aos romanos:

> E o Deus da paz, em breve, esmagará debaixo dos vossos pés a Satanás. A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja convosco (Rm 16.20).

Paulo demonstra que isso acontecerá no futuro. Tanto o adjunto adverbial ἐν τάχει ("em breve") como o verbo συντρίψει ("esmagará") no futuro demonstram que Satanás não está, no momento, debaixo de nossos pés. Isso acontecerá no futuro como um cumprimento da promessa de Gênesis, que F. F. Bruce chama de "eco de Gênesis 3.15".[5] A ênfase está no verbo e não na preposição ὑπο. A preposição lidera o sentido adverbial que é regido pelo verbo. Portanto, Paulo afirma que isso acontecerá na vinda de Cristo e não agora. Hendriksen comenta sobre essa passagem e afirma: "Não pode haver dúvida sobre isso, embora, o que a presente passagem faz referência ao final, a vitória escatológica de Deus sobre Satanás, vitória essa que se concretizará em conexão com o glorioso regresso de Cristo (2Ts 2.8)".[6]

Usando a mesma passagem, Stott faz uma alusão ao "já e ao ainda-não" na seguinte afirmação: "Deus colocou todas as coisas debaixo de seus pés [de Cristo]. Mas sua exaltação ainda continua incompleta, pois, mesmo reinando, ele também espera que os seus inimigos sejam transformados em estrado de

---

4 MASTERMAN, Howard B. *The First Epistle of S. Peter (Greek text)*. New York: Macmillan, 1900, p. 169.

5 BRUCE, F. F. *Romanos*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 224.

6 HENDRIKSEN, *Comentário do Novo Testamento*: Romanos, p. 676-677.

seus pés".[7] Stott demonstra que, apesar de Cristo ter vencido, e todas as coisas estejam debaixo de seus pés, seus inimigos não estão ainda vencidos como estrados pisados pelos reis vencedores.

Ao comentar essa passagem, Calvino escreve:

> Ele os exorta a lutarem contra Satanás sem temor, e lhes promete uma rápida vitória. Cristo já derrotou Satanás uma vez para sempre, mas ele está sempre pronto para renovar a batalha. Paulo, pois, promete a derrota final de Satanás, ainda que isto não pareça evidente enquanto a peleja está ainda sendo deflagrada. Ele fala não somente do último dia quando Satanás será publicamente esmagado sob a planta de seus pés, mas visto que ele ainda semeia e ainda tem suas rédeas um tanto soltas, e em sua arrogância lança tudo em confusão, o apóstolo promete que o Senhor o subjugará e o esmagará sob a planta de seus pés.[8]

Por meio desse texto, Calvino tem plena consciência de que a "peleja ainda está sendo deflagrada" e que o pisar Satanás sob a planta de seus pés está destinado para o último dia, quando acontecerá a *parousia* de Cristo. Isso demonstra que Calvino, como um dos principais teólogos da Reforma, entende que a expressão "Satanás já está debaixo de nossos pés" é estranha à luz desse texto.

2. ANÁLISE DE EFÉSIOS 1.20-23

> *20 o qual [poder] exerceu ele em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos e fazendo-o sentar à sua direita nos lugares celestiais, 21 acima de todo principado, e potestade, e poder, e domínio, e de todo nome que se possa referir não só no presente século, mas também no vindouro. 22 E pôs todas as coisas debaixo dos pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, 23 a qual é o seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas.*

Mas o que dizer dessa passagem de Paulo aos efésios? Esse texto é usado pelas referidas pessoas para demonstrar que Satanás está debaixo de nossos pés nesta era. Elas afirmam o seguinte por inferência dessa interpretação: se todas as coisas estão debaixo dos pés de Cristo, como os demônios, potestades e anjos, pois a expressão demonstra que se trata tanto de seres angelicais como de todo ser existente, então eles também estão debaixo de nossos pés, já que somos o corpo de Cristo e ele foi dado à igreja como escrito nos versos 22 e 23. A lógica é a seguinte: se Cristo é a cabeça de todas as coisas, se todas as coisas foram colocadas por Deus debaixo dos seus pés e se somos o seu corpo, então os demônios estão debaixo de nossos pés.

---

7 STOTT, John. *Romanos*. São Paulo: ABU, 2000, p. 482.

8 CALVINO, João. *Romanos.* São Paulo: Edições Paracletos, 1997, p. 519-520.

Pesa ainda nessa interpretação que estamos sentados com Cristo nas regiões celestiais, conforme Paulo escreveu: "... e, juntamente com ele, nos ressuscitou, e nos fez assentar nos lugares celestiais em Cristo Jesus" (Ef 2.6). Se nós estamos sentados com Cristo nas regiões celestiais, fica óbvio que os demônios estão debaixo de nossos pés, concluem alguns.

Essa interpretação tem um problema hermenêutico que, se não houver cuidado, pode gerar uma séria distorção. Precisamos considerar que o texto afirma que todas as coisas estão debaixo dos pés de Cristo, pois ele assumiu toda a autoridade (Mt 28.18). O texto não afirma, em hipótese alguma, que Jesus está pisando Satanás definitivamente, embora o tenha vencido na cruz. O texto não afirma isso, e sim que Cristo tem domínio absoluto e autoridade sobre todas as potestades. Mesmo assim, essa vitória completa de Cristo sobre Satanás ainda não se manifestou, embora ele o tenha vencido de uma vez por todas na cruz (Cl 2.14,15). Por isso o autor de Hebreus escreveu:

> Fizeste-o, por um pouco, menor que os anjos, de glória e de honra o coroaste e o constituíste sobre as obras das tuas mãos. Todas as coisas sujeitaste debaixo dos seus pés. Ora, desde que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou fora do seu domínio. Agora, porém, ainda *não* vemos todas as coisas a ele sujeitas (Hb 2.7,8).

Esse texto explica o texto de Efésios 1.22,23. Ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas porque isso ocorrerá no futuro, na sua vinda. O apóstolo Paulo ensinou exatamente que será no futuro:

> E o Deus da paz, em breve, esmagará debaixo dos vossos pés a Satanás. A graça de nosso Senhor Jesus seja convosco (Rm 16.20).

> E, então, virá o fim, quando ele entregar o reino ao Deus e Pai, quando houver destruído todo principado, bem como toda potestade e poder. Porque convém que ele reine *até que haja posto todos os inimigos debaixo dos pés* (1Co 15.24,25).

Paulo ensina aos coríntios que isso acontecerá quando todo principado e toda potestade forem destruídos no episódio da sua vinda, pois então se cumprirá o Salmo 110.1. O autor de Hebreus ensinou a mesma coisa:

> Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus, aguardando, daí em diante, até que os seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés (Hb 10.12,13).

Outro perigo hermenêutico com o qual precisamos ter muito cuidado é essa inferência acerca do corpo de Cristo. Quando Paulo afirma que Deus colocou todas as coisas debaixo dos pés de Cristo, não implica que elas também estejam debaixo dos pés da igreja, pois isso implica em total soberania e domínio. Claro que esse é um atributo somente divino. Jamais a igreja terá domínio absoluto

igual ao de Deus. Temos o privilégio de estar assentados com ele nas regiões celestiais, mas esse assentar-se não nos dá o atributo de soberanos.

Da mesma forma, não podemos fazer uma inferência da afirmação de Cristo: "toda autoridade me foi dada nos céus e na terra" (Mt 28.18) para afirmar que nós temos essa autoridade porque somos o corpo de Cristo. Com base nessa inferência, alguém poderia dizer: ora, se Cristo recebeu toda autoridade e a igreja é o corpo de Cristo, então a igreja também tem toda a autoridade nos céus e na terra. A falácia desse silogismo está em que o corpo de Cristo deve ser relacionado somente com a comunhão da igreja, a identificação nos sofrimentos de Cristo e a honra na vitória de Cristo (ver 1Co 10.16,17; 1Co 12.26,27; Ef 4.12; Cl 1.24; 2.17; 3.15), e não com os seus atributos que só pertencem a Deus. Nenhuma passagem das Escrituras sobre o corpo de Cristo indica que ele possui os mesmos atributos de Deus.

Paulo tinha a intenção de dizer que Cristo tem o domínio e Deus deu esse Cristo à igreja. O apóstolo usa o pronome relativo indefinido ἥτις para afirmar que de qualquer forma essa igreja é o corpo de Cristo. Na verdade a estrutura gramatical grega não fala de Cristo como cabeça da igreja diretamente, embora isso possa ser inferido. O apóstolo usa o substantivo κεφαλή como um aposto do objeto αὐτὸν, que é Cristo, e afirma que Deus o deu à igreja. O objeto indireto é a igreja (τῇ ἐκκλησίᾳ). A ênfase é que Cristo é a cabeça de todas as coisas e Deus deu esse Cristo-cabeça à igreja, que é o seu corpo. A expressão adjetiva ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, sendo regida pelo pronome relativo indefinido, demonstra que a intenção de Paulo não era relacionar Cristo-cabeça-corpo diretamente, mas ele aproveitou a mesma metáfora para enfatizar a unidade entre a igreja e Cristo como aquele que a preenche.

Em seu comentário desse texto, William Hendriksen argumenta:

> Nas epístolas gêmeas – Colossenses e Efésios –, a figura cabeça-corpo surge pela primeira vez nas epístolas de Paulo, para indicar a relação entre Cristo e sua Igreja. É verdade, sem dúvida, que aqui em Ef 1.22,23 não se diz que Cristo de fato é a cabeça da igreja, senão antes que Ele é a "cabeça, sobre todas as coisas, à igreja... seu corpo". Porém, esta maneira de expressar-se simplesmente realça a beleza do simbolismo. A significação, pois, é esta: já que a igreja é o corpo de Cristo, com a qual Ele está organicamente unido, seu amor por ela é tão grande que faz uso de seu poder infinito para que o universo inteiro, com tudo que nele existe, coopere em benefício dela, seja de bom grado ou não.[9]

Hendriksen demonstra exatamente que a ênfase de Paulo não é apresentar uma relação direta Cabeça-corpo da igreja, mas demonstrar que o Cristo como cabeça de tudo foi dado à sua igreja. Essa igreja é o seu corpo que ele preenche e ao qual dá sentido, cuidando e agindo em amor para com ela.

---

9 HENDRIKSEN, *Comentário do Novo Testamento*: Efésios, p. 130.

Portanto, não podemos aplicar a inferência Cristo-cabeça-corpo à igreja em Efésios 1.20-23, pois o verso 23 demonstra por que Paulo escreve sobre o corpo – Cristo o preenche e o completa. Isso quer dizer que se Cristo é soberano e Senhor de principados e potestades, a sua igreja estará segura, mesmo que no momento esses principados ainda não estejam debaixo de seus pés totalmente, mas somente no porvir (Rm 16.20; 1Co 15.24,25; Hb 10.12,13).

3. ANÁLISE DE LUCAS 10.19

Eis aí vos dei autoridade para pisardes serpentes e escorpiões e sobre todo o poder do inimigo, e nada, absolutamente, vos causará dano.

Precisamos admitir que esse texto pode levar alguém facilmente a crer que Satanás esteja debaixo de nossos pés. Primeiro, por causa do tempo dos verbos gregos "dar" e "pisar", que estão no presente (δίδωμι/πατεῖν), o que demonstra um tempo contínuo. Esse tempo usado por Jesus nos evangelhos demonstra certa autoridade nas palavras. Depois, a expressão "serpentes e escorpiões" demonstra que se refere aos demônios, pois na segunda parte do verso Jesus afirma "sobre todo o poder do inimigo" (ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ). Hendriksen também chega a essa conclusão:

> Se em outros lugares Satanás é chamado "dragão" e "serpente" (Ap 12.9; 20.2), por que há de estranhar-se que também aqui em Lucas 10.19 o domínio do príncipe do mal seja chamado de serpentes e escorpiões? Não é a intenção de Satanás envenenar a mente dos homens e comunicar o aguilhão da morte a todos os que lhe opõem?[10]

Portanto, temos que admitir que Jesus está transmitindo uma promessa à sua igreja através dos seus discípulos, pois os evangelistas tinham uma intenção doutrinária ao escrever os seus evangelhos. Se alguém não aceita esse texto em relação à igreja, fica difícil aceitar os da grande comissão, pois eles também foram dirigidos especificamente aos apóstolos.

O que precisamos notar é que esse pisar em serpentes e escorpiões não é a mesma coisa que afirmar que Satanás está debaixo dos nossos pés, pois isso somente acontecerá mais tarde (Rm 16.20). Esse pisar significa que Jesus nos deu autoridade sobre o poder das trevas e, por isso, podemos resistir-lhe sem que isso nos cause danos (Tg 4.7; 1Pe 5.9).

Essa expressão de Jesus precisa ser interpretada à luz do Salmo 91.11-13, que afirma:

---

10 HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento*: Lucas. São Paulo: Cultura Cristã, 1992, Vol. 2, p. 76.

> Porque aos seus anjos dará ordens a teu respeito, para que te guardem em todos os teus caminhos. Eles te sustentarão nas suas mãos, para não tropeçares nalguma pedra. Pisarás o leão e a áspide, calcarás aos pés o leãozinho e a serpente.

Os próprios discípulos ficaram abatidos diante do demônio que estava em um jovem, mesmo recebendo a autoridade de expulsá-lo:

> Tendo Jesus convocado os doze, deu-lhes poder e autoridade sobre todos os demônios, e para efetuarem curas (Lc 9.1).

> um espírito se apodera dele, e, de repente, o menino grita, e o espírito o atira por terra, convulsiona-o até espumar; e dificilmente o deixa, depois de o ter quebrantado. Roguei aos teus discípulos que o expelissem, mas eles não puderam (Lc 9.39-40).

Jesus ainda disse que certas castas somente saem com oração e jejum (Mt 17.21). Isso demonstra que a batalha não é tão simples como pensamos. Apesar de termos poder e autoridade para resistir às investidas do maligno, precisamos entender que ele ainda está em plena batalha contra nós como um adversário num ringue ou como um leão que ruge (Ef 6.12; 1Pe 5.8).

Esse pisar não é a mesma coisa que aquilo que Cristo fará. As imagens são diferentes. Uma diz respeito a resistir aos adversários e seu poder sob o poder de Deus; a outra diz respeito a pisar o inimigo em uma batalha definitiva. Uma é temporária, e nela até podemos ser abatidos; a outra é definitiva e decisiva. A segunda ainda não aconteceu. Anthony Hoekema, falando dessa passagem em seu livro *A Bíblia e o Futuro*, escreve: "Resta dizer que essa vitória sobre Satanás, embora decisiva, ainda não é final, uma vez que Satanás continua ativo durante o ministério subsequente de Jesus (Mc 8.33; Lc 22.3 e 3.1)".[11]

4. EM QUE CONSISTE A NOSSA VITÓRIA SOBRE SATANÁS

Imediatamente surge uma pergunta diante do fato de que Satanás ainda está em plena guerra conosco, frente a frente, rugindo como um leão: Afinal de contas, em que consiste a nossa vitória sobre o maligno neste momento em Cristo?

O apóstolo João afirmou por duas vezes no mesmo contexto que temos vencido o Maligno:

> Pais, eu vos escrevo, porque conheceis aquele que existe desde o princípio. Jovens, eu vos escrevo, porque tendes vencido o Maligno. Filhinhos, eu vos escrevi, porque conheceis o Pai. Pais, eu vos escrevi, porque conheceis aquele que existe desde o princípio. Jovens, eu vos escrevi, porque sois fortes, e a palavra de Deus permanece em vós, e tendes vencido o Maligno (1Jo 2.13,14).

---

11 HOEKEMA, Anthony. *A Bíblia e o futuro*: A doutrina bíblica das últimas coisas. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 59.

Precisamos responder essa pergunta observando nas Escrituras em que consiste a nossa vitória sobre Satanás, já que o tempo verbal usado por João com o significado de vencer (νικάω) é o perfeito. Sendo assim, tem o sentido de um resultado que se estende no tempo, demonstrando uma vitória que aconteceu no passado e estende-se até agora. Na verdade, a nossa vitória sobre Satanás aconteceu na cruz, mas ainda não se manifestou totalmente, pois ainda temos que lutar contra o seu poder. Então em que consiste a nossa vitória sobre Satanás no tempo presente?

4.1 Não mais somos manipulados ou possuídos por ele

O apóstolo Paulo ensinou de modo bem claro que a manipulação extensiva e a possessão são próprios daqueles que ainda não foram redimidos.

> ... nos quais andastes outrora, segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência (Ef 2.2).

Paulo afirma "outrora andastes" (ποτὲ περιεπατήσατε) – um aoristo indicativo que demonstra que algo aconteceu de uma vez por todas. Antes, tínhamos as nossas vidas segundo os demônios. Os espíritos operavam em nós, que éramos chamados "filhos da desobediência". Eles nos dominavam, seja de uma forma direta ou indireta. Mas em Cristo, ficamos livres dessa ação demoníaca. Embora se tenha de admitir que Satanás ainda pode usar um crente (Mc 8.33; 2Tm 2.25,26), esse não é um processo contínuo ou algo que chegue à possessão, pois Paulo ensina que fomos selados com o Espírito Santo da promessa e que ele habita em nós (Ef 1.13; 4.30; 1Co 6.19).

Muitos utilizam o texto de Efésios 4.27 na tentativa de comprovar a possessão de crentes, mas o substantivo grego τόπος quer dizer não somente lugar, mas oportunidade (At 25.16[12]; Rm 12.19; 15.23; Hb 12.17). Paulo está deixando claro que podemos dar oportunidade para que o diabo nos ataque nas áreas apontadas e sejamos abatidos na batalha, desmoralizados, desanimados ou neutralizados com respeito ao avanço do evangelho. Todavia, no verso 30 ele afirma que fomos selados uma vez por todas: ἐσφραγίσθητε (aoristo passivo). Portanto, esse texto não é admissível para defender a possibilidade de possessão demoníaca na vida de um crente.

Precisamos observar que podemos ser abatidos num determinado combate por Satanás, seja pela oportunidade que damos ao diabo, seja porque estamos diante de uma situação que exigirá mais oração, jejum e perseverança.

Paulo não negou que podemos ser abatidos. Ele afirma:

---

12 No original, τόπον τε ἀπολογίας λάβοι περὶ τοῦ ἐγκλήματος, isto é, "que receba oportunidade de defesa da acusação".

> ... perseguidos, porém não desamparados; abatidos, porém não destruídos (2Co 4.9).

O apóstolo empregou o verbo καταβάλλω, que é usado na LXX para se referir a uma batalha entre inimigos e povos rivais. Paulo admite que podemos ser abatidos, mas não destruídos. Notem que o apóstolo foi impedido por Satanás de ir a determinado lugar:

> Por isso, quisemos ir até vós (pelo menos eu, Paulo, não somente uma vez, mas duas); contudo, Satanás nos barrou o caminho (1Ts 2.18).

O verbo para "barrar", ἐνκόπτω, era usado no sentido de bloquear estradas e o caminho de alguém.[13] Paulo afirma que ele foi impedido mais de uma vez por Satanás de ir a Tessalônica, tendo sido abatido por ele em não poder seguir em viagem. Não sabemos os detalhes e nem por que ele foi impedido, mas ele teve esse discernimento e o registrou inspirado pelo Espírito Santo. Se Satanás estivesse debaixo dos pés de Paulo, seria difícil pensar que o apóstolo pudesse ser abatido e impedido por ele, principalmente quando se tratava de pregar o evangelho.

Outro exemplo é a carta que Jesus enviou à igreja de Esmirna:

> Não temas as coisas que tens de sofrer. Eis que o diabo está para lançar em prisão alguns dentre vós, para serdes postos à prova, e tereis tribulação de dez dias. Sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida (Ap 2.10).

Quem escreve é o próprio Jesus que havia vencido e estava sendo louvado por sua vitória como o Cordeiro que tomou o livro e abriu os seus selos. Porém, aqui Jesus escreve que havia alguns crentes que Satanás iria prender para serem provados, e eles teriam uma tribulação de 10 dias. Isso serviria para provar os cristãos de Esmirna, como afirma Stott: "A entrega ao diabo de certos cristãos de Esmirna para serem presos era para prová-los".[14]

A mesma coisa ocorreu na igreja de Pérgamo:

> Conheço o lugar em que habitas, onde está o trono de Satanás, e que conservas o meu nome e não negaste a minha fé, ainda nos dias de Antipas, minha testemunha, meu fiel, o qual foi morto entre vós, onde Satanás habita (Ap 2.13).

Antipas, apesar de ser uma fiel testemunha, pelo fato de habitar no que Jesus chamou de trono de Satanás foi abatido e morto, porém não destruído, porque Jesus o recebeu depois.

---

13 RIENECHER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 439.

14 STOTT, John. *O que Cristo pensa da igreja.* Campinas: United Press, 1998, p. 39.

Portanto, podemos ser abatidos como numa batalha, visto que Satanás ainda não está totalmente destruído, pois o Senhor não o pisou em definitivo. Isso somente acontecerá na sua vinda em poder e glória (1Co 15.24,25; Hb 10.12,13; 2Ts 2.8; Ap 20.10).

4.2 Suas acusações não têm mais valor por causa da redenção de Cristo

A Bíblia afirma que Satanás é o nosso acusador (Ap 12.10). O seu outro nome é διάβολος, que quer dizer "aquele que lança em rosto ou aquele que acusa". Antes éramos escravos das acusações de Satanás devido aos nossos pecados e à nossa natureza. Paulo ensina que fomos libertos de toda acusação e condenação.

> Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus. Porque a lei do Espírito da vida, em Cristo Jesus, te livrou da lei do pecado e da morte (Rm 8.1-2).

> Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem os condenará? É Cristo Jesus quem morreu ou, antes, quem ressuscitou, o qual está à direita de Deus e também intercede por nós (Rm 8.33-34).

4.3 Recebemos autoridade de expulsar os demônios

A vitória de Cristo nos deu autoridade para expulsar os demônios e enfrentá-los no poder do Espírito Santo. Jesus tinha dado essa autoridade aos seus discípulos:

> Eis aí vos dei autoridade para pisardes serpentes e escorpiões e sobre todo o poder do inimigo, e nada, absolutamente, vos causará dano (Lc 10.19).

Jesus deu aos seus discípulos uma autoridade que se estende à sua igreja, e isso foi confirmado na sua ascensão:

> Estes sinais hão de acompanhar aqueles que crêem: em meu nome, expelirão demônios; falarão novas línguas... (Mc 16.17).[15]

Essa autoridade pressupõe a vitória de Cristo na cruz que os despojou e os humilhou, dando-nos autoridade para expulsá-los e resistir a eles em oração e jejum (Cl 2.14,15).

---

15 Aceito o Texto Majoritário, que é confirmado nessa passagem por cerca de 1800 manuscritos gregos, juntamente com muitos pais da igreja, versões antigas e lecionários da igreja primitiva.

5. O JÁ E O AINDA-NÃO DO REINO

A igreja precisa entender e viver na consciência dessa grande tensão entre o que Hoekema chamou de "tensão entre o já e o ainda-não". Ele afirma o seguinte em seu livro *A Bíblia e o Futuro*:

> Vimos que aquilo que caracteriza especificamente a escatologia do Novo Testamento é uma tensão subliminar entre o "já" e o "ainda-não". O crente, assim ensina o Novo Testamento, já está na era escatológica mencionada pelos profetas do Antigo Testamento, mas ainda não está no estado final. Ele já experimenta a presença do Espírito Santo em si, mas ainda espera por seu corpo ressurreto. Ele vive nos últimos dias, mas o último dia ainda não chegou.[16]

Hoekema demonstra essa tensão entre o Reino que se manifestou e o Reino que se consumará na vinda de Jesus Cristo. Assim também com respeito a Satanás. Ele já foi vencido uma vez por todas na cruz, mas Cristo ainda não consumou essa vitória totalmente. O maligno ainda age com sagacidade, ferocidade e ardis. A igreja precisa entender que o diabo ainda não foi destruído totalmente, o que acontecerá quando Jesus vier em seu poder e glória (2Ts 2.8).

A tensão do já e o ainda-não precisa ser levada a sério, porque Satanás ainda pode nos abater e deixar-nos no chão, mesmo que já sejamos vitoriosos em relação à salvação. Podemos perceber isso nos ensinos de Paulo aos coríntios:

> ... seja, em nome do Senhor Jesus, reunidos vós e o meu espírito, com o poder de Jesus, nosso Senhor, entregue a Satanás para a destruição da carne, a fim de que o espírito seja salvo no Dia do Senhor Jesus (1Co 5:4-5).

A igreja ainda não tem Satanás debaixo dos seus pés, embora ele já tenha sido humilhado e derrotado por Cristo na cruz. A posição de Satanás é de linha de frente, guerreando com toda a sua fúria para nos abater e frustrar os desígnios de Deus. Por isso, Ladd afirma o seguinte sobre o reino escatológico de Deus:

> A vinda do Reino de Deus significará a destruição total e final do diabo e seus anjos (Mt 25.41), a formação de uma sociedade redimida que não se mistura com o mal (Mt 13.36-43), comunhão perfeita com Deus no banquete messiânico (Lc 13.28,29). Neste sentido, o Reino de Deus é um sinônimo para a Era Vindoura.[17]

CONCLUSÃO

A vitória de Cristo não nos exclui da batalha diária contra a força das trevas e dos demônios que tentam nos abater com suas setas inflamadas.

---

16 Ibid., p. 83.

17 LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento.* São Paulo: Exodus, 1997, p. 62.

Satanás não está ainda debaixo de nossos pés. Embora Jesus nos tenha dado autoridade para expulsar os demônios, poderemos ser abatidos se dermos oportunidade (τόπος) ao diabo ou se estivermos numa situação de conflito maior com demônios como Antipas, que foi morto num lugar que Jesus denominou o "trono de Satanás".

A consequência de não levarmos isso em conta é o descuido na vigilância e no conflito espiritual. Se Satanás está debaixo dos nossos pés, por que vigiar e cuidar para não sermos abatidos? Se ele está debaixo de nossos pés, só nos resta descansar, pois não temos o que temer ou vigiar.

Com foi apontado, Jesus ainda não pisou definitivamente a Satanás. Isso acontecerá somente por ocasião de sua vinda em glória e poder.

Portanto, a verdadeira posição de Satanás não é debaixo de nossos pés, mas à nossa frente, pronto para nos derrubar ou, como um leão, pronto para nos atacar. Devemos vencê-lo firmes na fé, conscientes de que é maior aquele que está em nós do que aquele que está no mundo e que o domínio está nas mãos do nosso Deus (1Jo 4.4; 1Pe 5.11).

ABSTRACT

This article seeks to demonstrate that an expression widely used in Brazilian evangelical circles, "the devil is already under our feet", is not compatible with an appropriate exegetical, hermeneutical, and theological analysis of Scripture. Satan is described in the Bible as a being who was defeated by Jesus Christ on the cross, but one who still acts and wars against the church as an enemy and as a fierce lion ready to attack his victims. The article tries to demonstrate that even though the victory of Christ on the cross is final and all the demonic powers are under his feet, Satan is not yet considered a footstool of the Lord as described in Psalm 110.1. He tries in every way to defeat the believers and this can happen if he is given the opportunity (Eph 4:27). The article seeks to demonstrate in what consists Christ's victory on the cross and make an exegetical analysis of the texts used by some individuals as the basis for the assertion above.

KEYWORDS

Biblical interpretation; Spiritual warfare; Devil under our feet; Victory of Christ.

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 95-109

A Reforma Protestante nos Manuais de História da Educação da Escócia

Cézar de Alencar Arnaut de Toledo[*]
Paulo Henrique Vieira[**]

RESUMO

A história da educação europeia assenta-se sobre os caminhos traçados pela Igreja Católica durante todo o período em que dominou o continente. Na Escócia esse trajeto não foi diferente até 1560, ano em que o protestantismo se instalou no país, mudando dessa forma o panorama religioso e, consequentemente, educacional. A proposta deste trabalho é apresentar o tema da Reforma Protestante e suas relações com o desenvolvimento educacional daquele país, tendo como base alguns manuais de história da educação da Escócia. Para tanto foram utilizadas as seguintes obras: *A History of Secondary Education in Scotland*, de John Strong*; Education in Scotland: A Sketch of the Past and the Present*, de William John Gibson*; Short Studies in Education in Scotland*, de John Clarke*; The History of Scottish Education*, de James Scotland, e *The History of Education and of the Old Parish Schools of Scotland*, de Alexander Wright. Tais obras obedecem simplesmente ao critério de disponibilidade destes autores, uma vez que não encontramos obras sobre o tema no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Educação; Reforma Protestante; Escócia; Manuais de história da educação.

[*] Doutor em Educação pela Unicamp e professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá.

[**] Mestre em Educação e doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Estadual de Maringá.

INTRODUÇÃO

Entender a modernidade é se debruçar no tempo em que o pensamento medieval se enfraquecia diante de novos ideais que surgiam no horizonte europeu entre os séculos 15 e 16. Dentre os grandes acontecimentos da época, sem dúvida nenhuma a Reforma Protestante ocupou uma posição importante, pois trabalhou para derrubar a hegemonia religiosa da milenar Igreja Católica Romana, que ditava as regras do jogo cultural e social do velho continente. As balizas teóricas que sedimentavam a arquitetura do poder que emanava de Roma foram aos poucos desmoronando diante dos embates travados entre católicos e protestantes, mundo afora. A hierarquia da igreja foi questionada, seu líder foi criticado pelas penas de Lutero e Calvino e sua primazia e centralidade sobre a fé cristã foi quebrada.

O mundo medieval baseado no pilares do teocentrismo, da fé e da religião católica, legitimadora do poder político, passou por transformações importantes após 1517, ano marco da Reforma Protestante, e adquiriu novos contornos que mais tarde seriam definidos como modernos. A Reforma Protestante é matéria obrigatória para quem quer entender o surgimento do mundo moderno em seus aspectos culturais, religiosos e políticos. Culturais, porque a ciência e a filosofia libertaram-se da teologia; religiosos, porque as Escrituras Sagradas disputaram com Roma a autoridade sobre a cristandade, e políticos, porque não apenas Deus legitimava a autoridade secular, mas também o povo, de acordo com as novas teorias políticas protestantes.[1]

Este trabalho se volta para o aspecto cultural, porque nele queremos entender a questão da relação entre educação e Reforma e de como os manuais de história da educação na Escócia olharam para esse tema. Sabemos que a partir de 1560, com a aprovação do Parlamento, a Escócia tornou-se um país protestante, e que desde então foi governado com base nos paradigmas religiosos ditados pelos reformadores, principalmente Calvino. Queremos analisar de que forma a educação foi influenciada por essas mudanças e de como esse tema é tratado nos manuais. Dada a dificuldade de material sobre o tema, o critério utilizado para a utilização dos livros foi exclusivamente o da disponibilidade.

Para a elaboração deste artigo analisamos as seguintes obras: *A History of Secondary Education in Scotland* (Uma história da educação secundária na Escócia), de John Strong*; Education in Scotland: A Sketch of the Past and the Present* (Educação na Escócia: um esboço do passado e do presente), de William John Gibson; *Short Studies in Education in Scotland* (Breves estudos sobre a educação na Escócia), de John Clarke*; The History of Scottish Education* (História da educação escocesa), de James Scotland; e *The History of*

[1] Sobre esse tema, ver a obra de SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Education and of the Old Parish Schools of Scotland (História da educação e das antigas escolas paroquiais da Escócia), de Alexander Wright.

Conhecida como Scotland ("terra dos escoceses"), a história da Escócia remonta à invasão romana no sul da ilha, que transformou essa região na província romana da Britânia. No século 5º, imigrantes celtas vindos da Irlanda se estabeleceram ao norte, onde hoje é a Escócia. Esses imigrantes, chamados "scots", já eram cristãos quando saíram da Irlanda. No século seguinte, São Columba converteu o rei ao cristianismo, que passou a ser a religião da Escócia e que dominou o país até o século 16. Após muitas lutas contra o domínio inglês, em 1328 o rei Eduardo III reconheceu oficialmente a independência do país.

A seguir, são apresentadas as informações dos manuais consultados sobre a história da educação na Escócia.

1. A HISTORY OF SECONDARY EDUCATION IN SCOTLAND

O livro de John Strong, *Uma história da educação secundária na Escócia*, trata da questão da Reforma especialmente nos capítulos VI – A Reforma, VII – Os efeitos da Reforma, VIII – A superintendência da Igreja e IX – As escolas paroquiais. No capítulo seis o autor faz uma contextualização histórica da Reforma em seu país, mostrando que a Escócia aderiu à Reforma depois da Suíça, Alemanha e Inglaterra, tanto que ainda em 1525 foi aprovada uma lei no Parlamento que proibia a leitura dos textos de Lutero. Entretanto, em 1543 outra lei foi sancionada permitindo a leitura da Bíblia nas traduções escocesa ou inglesa.

Após a execução de George Wishart[2] e o assassinato de David Beaton,[3] ambos em 1546, fatos marcantes da história da Reforma na Escócia, os nativos começaram a vincular o catolicismo com a submissão à França, sua antiga e histórica aliada contra a Inglaterra. Com a regência de Maria de Guise, membro de uma das mais importantes famílias católicas francesas, os lordes protestantes se uniram para defender a independência do país e para isso foi preciso combater o catolicismo que caminhava *pari passu* com a opressão francesa. Em 1557 os lordes fizeram um memorável acordo em defesa do país e que se tornou o primeiro manifesto do protestantismo na Escócia, a partir do qual tiveram um nome, credo e política definidos e se comprometeram em impô-los a todo o país.[4]

---

2 Reformador escocês condenado à fogueira por heresia em 1546. Ele é considerado um mártir da Reforma na Escócia, ajudou na divulgação das idéias de Calvino e traduziu para o inglês a *Primeira Confissão Helvética*, em 1536.

3 Cardeal católico que presidiu a execução de George Wishart e, sendo aliado da França contra a Escócia, foi cercado no seu castelo em Saint Andrews pelos defensores da Reforma e executado em 1546.

4 STRONG, John. *A history of secondary education in Scotland.* Charleston, S.C.: Bibliobazaar, 2009, p. 55.

Passo a passo a Reforma avançava e ganhava contornos mais nítidos com o retorno do reformador John Knox (1505-1572)[5] ao país depois de sua prisão nas galés francesas e de seu exílio. Finalmente, em 1560, o Parlamento Escocês adotou a confissão de fé protestante, proibiu a missa e aboliu a autoridade do Papa na Escócia. Enquanto isso, Knox e alguns líderes reformadores foram designados para elaborar um esquema de organização da igreja que culminou com a publicação do *Primeiro Livro de Disciplina* (*First Book of Discipline*).[6] Nesse livro foi esquematizado um sistema de política eclesiástica e também uma organização educacional, tendo em vista não somente dar continuidade às antigas escolas e instituições educacionais mantidas pela igreja, mas também ampliar essa rede em todo o país.

A história da educação na Escócia passa, como na maioria dos países europeus, senão todos eles, pela história da igreja nesses locais. Desde o século 7º, com a fundação do mosteiro de Columba (635 d. C.), a história da educação na Escócia seguiu de mãos dadas com a igreja como sua grande patrocinadora até 1560. Paradoxalmente embora fosse ela a maior mantenedora de instituições de ensino, seus quadros eclesiásticos foram duramente censurados por sua parca instrução, razão pela qual muitas das críticas feitas pelos reformadores tocavam neste ponto. Obviamente que esse fato influenciaria na qualidade da educação fornecida pela igreja, ou mesmo na pouca quantidade de escolas em função da escassez de mestres capacitados para esse fim. Pode-se dizer, no entanto, que os reformadores já encontraram um terreno fértil para desenvolver a educação que lhes interessava, pois a igreja havia mantido escolas e universidades sob sua responsabilidade, as quais foram, bem ou mal, os centros de formação intelectual da Europa medieval.

No *Livro de Disciplina*, John Knox teve a oportunidade de apresentar um esquema de educação que pudesse atender aos anseios da nação. O sistema apresentado por Knox e seus colaboradores era um modelo bem organizado de escolas gradativas e integradas que iam desde os cursos elementares até o universitário. Iniciava-se com um curso elementar para crianças até os oito anos; depois, escolas de gramática para jovens até doze anos, seguidas dos colégios para adolescentes até dezesseis anos e, finalmente, o curso universitário a ser completado por volta dos vinte e quatro anos.[7] Os reformadores propuseram a designação de um mestre escola em cada paróquia para o ensino básico da escrita e da leitura. Depois, a criação em cada cidade de escolas de gramática e latim, sendo os professores designados pela igreja reformada.

---

5 Teólogo escocês que liderou o processo de consolidação do pensamento protestante na Escócia e um dos autores do *Primeiro Livro de Disciplina*, documento apresentado ao Parlamento sobre a organização e disciplina eclesiástica da Igreja Reformada.

6 Doravante citado apenas como *Livro de Disciplina*.

7 STRONG, *A history of secondary education in Scotland*, p. 57.

Quanto aos colégios, propunha-se a criação dessas instituições nas cidades mais importantes para o ensino de lógica e retórica juntamente com o grego.[8] Todos eram compelidos a frequentar as escolas, do rico ao pobre, o primeiro por seus próprios meios, o segundo, desde que comprovasse sua necessidade, sob a responsabilidade da igreja. Finalmente, os grandes colégios, chamados universidades, seriam mantidos em Saint Andrews, Glasgow e Aberdeen.

A organização proposta para Saint Andrews era completa e detalhada. O primeiro colégio constituía-se em Artes: dialética no primeiro ano, matemática no segundo ano e filosofia natural no terceiro ano. A conclusão desses três primeiros anos garantia o diploma de Filosofia. Todos os estudantes deviam provar seus conhecimentos satisfatoriamente antes de ingressar num curso que os especializavam em Medicina, Direito ou Teologia.

O estudante de Medicina permanecia no primeiro colégio por mais cinco anos, depois do curso preliminar de Artes. O estudante de Direito completaria seus estudos no segundo colégio, estudando um ano de filosofia moral e por mais quatro anos as leis. O estudante de Teologia permanecia no segundo colégio estudando filosofia moral, depois ia para o terceiro colégio aprender grego e hebraico pelo período de um ano, após o qual por mais cinco anos estudava o Antigo e o Novo Testamento.

O esquema proposto pelos reformadores não era um quadro estritamente original. Seu mérito consistia em seu vigoroso propósito no qual concebiam a idéia de uma educação nacional, organizada como um todo. Segundo John Strong, os méritos do esquema proposto por Knox e seus auxiliares foram os seguintes: 1) era um sistema nacional; 2) a educação era gradativa da escola primária até a universidade; 3) todas as escolas deveriam ser periodicamente fiscalizadas; 4) as promoções dependiam dos esforços exitosos de cada um e 5) eram garantidas as provisões para os alunos pobres. Tais princípios hoje parecem essenciais em qualquer esquema de organização educacional.[9]

No capítulo VII, o autor trabalha com os efeitos da Reforma. O fracasso na implantação de um sistema de educação nacional controlado pela igreja reformada, juntamente com as lutas que se travaram entre presbiterianos e católicos por quase um século, contribuíram para o crescimento do poder dos conselhos das cidades sobre as escolas urbanas. Esses conselhos assumiram a responsabilidade de manter e administrar as escolas em suas próprias cidades. Ao final do século 16, havia duas classes bem definidas de escolas que preparavam para o ingresso na universidade: as escolas paroquiais nas quais a igreja exercia total controle e as escolas urbanas que eram controladas pela igreja ou pelos conselhos municipais (*Town Council*). A legislação parlamentar existente

---

8 Kirkwall, Channonrie of Ross, Argyle, Aberdeen, Brechin, Saint Andrews, Edimburgh, Jedburgh, Glasglow e Drumfreise.

9 STRONG, *A history of secondary education in Scotland*, p. 61.

desde a Reforma na Escócia (1560) até a famosa Lei de Educação de 1872, no que diz respeito às escolas de gramáticas ou urbanas, faz referências quase que exclusivamente à jurisdição da igreja reformada. Qualquer que fosse o controle que os conselhos municipais pudessem exercer sobre as escolas, ele não era concedido pela lei (p. 83-84). A Igreja detinha, quase que exclusivamente o poder de vetar ou aprovar os professores que iriam ensinar nas escolas, mesmo aquelas sob a jurisdição dos conselhos municipais.

O capítulo VIII é dedicado à supervisão da igreja sobre a educação. Desde a primeira lei aprovada pelo Parlamento em 1567 que dava à igreja jurisdição sobre as escolas, houve uma série de revogações e confirmações dessas prerrogativas. Na medida em que restabeleciam o episcopado, essas leis eram descartadas, como em 1606, 1618 e 1662, ou eram restauradas, quando o presbiterianismo retomava a supremacia, como aconteceu em 1592, 1638 e 1690. Em 1690 o Parlamento aboliu seus atos favoráveis ao episcopado, ratificou a Confissão de Fé e estabeleceu a forma presbiteriana de governo da igreja reformada. A antiga jurisdição da igreja sobre a educação foi confirmada por renovadas leis. Pelo Estatuto Parlamentar de 1690, intitulado Lei de Inspeção de Universidades, Colégios e Escolas (Act for Visitation of Universities, Colledges and Schoolls), os mestres das escolas, tanto quanto os professores, reitores e regentes dentro do reino, deveriam subscrever a Confissão de Fé, fazer o juramento de obediência e serem pessoas piedosas e de conversação pacífica, com habilidades para o exercício da educação e submissas ao governo da igreja.[10] Gradativamente os poderes exercidos pela igreja reformada sobre a educação foram sendo transferidos para o poder civil que culminou com a aprovação da Lei de Educação de 1872 quando a superintendência das escolas foi entregue a conselhos escolares, popularmente eleitos.

Finalmente no capítulo IX John Strong trabalha com as escolas paroquiais de 1600 até 1872. As escolas paroquiais combinavam as funções de uma escola elementar com as de uma escola de gramática e esse foi seu elemento distintivo desde o princípio. Por essas características os alunos que frequentavam essas escolas podiam adentrar nas universidades. Desde o início do século 17, esforços foram feitos para a criação de uma escola em cada paróquia, conforme os conselhos dos reformadores. Ao mesmo tempo em que a Assembléia Geral esforçava-se para plantar escolas em cada paróquia, ela também aconselhava o Parlamento a criar provisões para a manutenção dos professores.

2. EDUCATION IN SCOTLAND: A SKETCH OF THE PAST AND THE PRESENT

O livro de William John Gibson, *Educação na Escócia: um esboço do passado e do presente*, publicado em 2010, na verdade uma reprodução da

10 STRONG, *A history of secondary education in Scotland*, p. 95.

edição de 1912, dedica o capítulo três para falar sobre o século 16 e a Reforma Protestante. Para o autor houve um despertar religioso que não se limitou apenas aos que queriam deixar a igreja. Dentro de seus quadros houve um desejo por reformas que foram sentidas também na questão educacional. O Conselho Provincial em várias reuniões, nas quais estavam presentes os melhores representantes do pensamento conservador da época, se esforçou para acabar com a reconhecida ignorância do clero a para prover o povo com uma melhor instrução. Os nobres e as cidades eram encorajados a restaurar as escolas onde elas estavam decadentes e criar outras nos lugares onde ainda não existiam. Tentativas foram feitas para correlacionar o trabalho das escolas com os estudos nas universidades; nenhum estudante podia adentrar a universidade sem um comprovado conhecimento do latim.

Gibson se vale da gramática de John Vaus (1484-1539), publicada em 1553, onde estão inseridos os regulamentos da escola de gramática de Aberdeen, para nos dar um quadro ilustrativo de como era a vida escolar nos anos anteriores à Reforma Protestante na Escócia.

Os alunos entravam na escola de manhã, ajoelhavam-se e repetiam uma breve prece latina. Às sete horas eles estudavam a lição designada pelo professor. Feito isso, o mestre testava seus conhecimentos e punia aqueles que não respondiam satisfatoriamente. Às oito horas o mestre fazia uma preleção pública, depois da qual os alunos eram liberados para o café da manhã. Às dez horas outra preleção, agora privada, era feita por uma assistente do mestre e às onze horas os alunos pobres tinham permissão de ir para a cidade. Às onze e meia o professor chefe dava uma palestra para alguns garotos sobre Cícero, Terêncio ou Virgílio. Ao meio dia liberava os garotos para o almoço. Às duas horas eles eram esperados novamente na sala, onde seriam supervisionados pelos professores assistentes, que davam atenção aos erros de latim cometidos pelos alunos ou àqueles que não se dedicavam devidamente a seus estudos. Às quatro horas os garotos eram reagrupados por seus tutores para o trabalho do dia. Das cinco às seis eles se ocupavam com debates que eram concluídos com as orações finais.

Não era permitido aos iniciantes falar em público. Pelo menos no primeiro ano, eles tinham que memorizar as confissões, adquirir a arte de contar e os rudimentos da gramática latina. Aos alunos não era permitido o uso do vernáculo até que eles tivessem um conhecimento do latim. Só poderiam usar em seus discursos latim, grego, hebraico, francês ou gaélico. Cada aluno carregava sua vara que o professor usava para castigar aqueles que chegavam atrasados, não preparavam as lições ou que tinham temperamento turbulento.

O que caracterizou a Reforma na Escócia foi o interesse que os reformadores tiveram pela educação, pois acreditavam que nenhuma igreja poderia permanecer pura baseada na ignorância. Para isso formularam um esquema que foi definido no *Livro da Disciplina*. Nos distritos menores, o ministro local

deveria ser responsável pela instrução dos jovens nos primeiros rudimentos e especialmente no catecismo; cada cidade deveria designar um mestre-escola para ensinar gramática e latim. Nas cidades maiores deveriam manter colégios, ou seja, escolas secundárias, nas quais se aprendiam línguas, lógica e retórica; jovens de habilidades que eram muito pobres para arcar com suas despesas deveriam ser mantidos pela igreja e aqueles mais capazes deveriam ser encaminhados para a universidade em Saint Andrews, Glasgow ou Aberdeen, reorganizadas em faculdades, cada uma constituindo uma escola separada de Direito e Teologia em Glasgow e Aberdeen, e em Saint Andrews também de Medicina.

Nesse esquema era preciso organizar formas para verificar o progresso dos alunos e avaliar a possibilidade de promoções. Os ministros, juntamente com outras pessoas instruídas da cidade, formavam um quadro de inspetores que deveriam visitar as escolas trimestralmente. Em qualquer estágio que o aluno deixasse a escola ele deveria estar de posse de conhecimentos essenciais de instrução religiosa para se tornar um membro da igreja.[11] Sobre esse esquema educacional o autor escreve: "O esquema era admiravelmente amplo. Seu caráter democrático, sua cuidadosa gradação, do fornecimento dos rudimentos nos mais remotos e esparsos distritos para uma sistemática educação universitária, sua coesão geral, e um modelo sensato no qual o mecanismo existente da Igreja e do Estado devia ser utilizado em sua grande cruzada social para a construção de um povo educado. Todas essas características fizeram das audaciosas concepções do *Primeiro Livro de Disciplina* um marco na história das idéias e dos ideais educacionais."[12]

3. SHORT STUDIES IN EDUCATION IN SCOTLAND

No livro de John Clarke, *Breves estudos sobre a educação na Escócia*, encontramos referências à Reforma quando o autor analisa as escolas elementares ou primárias. Antes da Reforma houve tentativas de conjugar algum grau de instrução com as paróquias espalhadas pelo país, muito embora, pouco fora conseguido na prática. Os padres eram responsáveis pela educação das crianças e além das funções religiosas tinham outras obrigações que os impediam de realizar com êxito o papel de educadores. Soma-se a isso, o fato de que não havia muitas pessoas, sobretudo no meio rural, que desejasse instrução naqueles tempos. Nos centros maiores como Saint Andrews, Abroath e Perth haviam mosteiros e catedrais com um quadro de pessoal preparado para as duas funções de pregadores e professores. Em conexão com as catedrais e os mosteiros, existiam escolas que mais tarde se tornaram as escolas urbanas ou de gramática.

---

11 Cf. GIBSON, W. J. *Education in Scotland*: a sketch of the past and the present. London: Longmans, Green, 2010.

12 Ibid.

Knox e seus companheiros não quiseram abolir nem a igreja e muito menos as escolas, mas reformá-las. Por isso propuseram um sistema que estendesse e aperfeiçoasse aquele existente na época, completando as lacunas do modelo antigo. A Reforma religiosa fundamentou o seu êxito na capacidade intelectual de seus adeptos e na possibilidade de poderem consultar os textos sagrados, e dessa forma disseminar eficientemente a nova doutrina. Por isso Lutero, Calvino, Melanchton e Knox dentre outros, além de reformadores, também foram promotores da educação em seus países. O esquema de Knox contemplava um sistema pensado da base ao topo, cujo ápice era a universidade e beneficiou principalmente as escolas paroquiais, pois eram as que tinham maior potencial de crescimento.

No *Livro de Disciplina* são apresentados quatro tipos de instituições educacionais: a) as escolas rurais ou paroquiais, nas quais o ministro da paróquia era o professor das primeiras letras e do catecismo; b) nas vilas maiores e pequenas cidades, as escolas em conexão com a igreja possuíam um funcionário preparado, um mestre-escola competente para ensinar gramática e latim; c) nas cidades maiores, colégios com professores que ensinavam artes, lógica e retórica, tanto quanto línguas e d) as universidades em Saint Andrews, Glasgow e Aberdeen. Não aprovado pelo Parlamento, o esquema de Knox permaneceu como um ideal em que se inspiravam todos aqueles que vislumbravam uma Escócia mais instruída, um ideal pelo qual valia a pena lutar.[13]

O autor afirma que a verdadeira origem da moderna escola elementar é a escola do tipo rural, a escola paroquial, estabelecida com base no modelo concebido por Knox no *Livro de Disciplina*.[14] Esse modelo, no entanto, só foi reconhecido pelas autoridades em 1696, quando foi aprovada pelo Parlamento a lei que obrigava o estabelecimento de pelo menos uma escola em cada paróquia. No esquema do *Livro de Disciplina* havia duas idéias fundamentais: a criação de escolas em todo o país e um cuidadoso sistema de gradação que culminava com a universidade. Após cento e trinta e cinco anos o primeiro foi incorporado na lei. Porém, somente no século 19 é que o segundo problema pode ser resolvido com a aprovação da lei de 1872.[15]

4. THE HISTORY OF SCOTTISH EDUCATION

O livro escrito por James Scotland, *História da educação escocesa,* está dividido em duas partes. A primeira, com o título "Educação sob a antiga fé",

---

13 CLARKE, John. *Short studies in education in Scotland.* London: Longmans, Green, 2010, p. 23.

14 Ibid., p. 28-29.

15 Lei Educacional de 1872 que tornou compulsória a educação para crianças de 5 a 13 anos na Escócia. Cf. SELLAR, Alexander Craig. *Manual of the education acts for Scotland.* Milton Keynes: Lightning Source, 2010.

trabalha com a história da educação desde as influências da Igreja Céltica até o período anterior à Reforma. A segunda parte do livro abrange o período da Reforma até a Lei da Educação de 1872, com o título "Da Reforma até a Revolução Industrial 1560-1803".

No capítulo seis desse livro, "A educação na Igreja e no Estado", o autor trabalha com os efeitos educacionais da Reforma. Ele lembra que a questão Reforma e Educação não é tão simples assim, ou seja, uma igreja obscurantista de um lado e um grupo de reformadores que ansiavam pela difusão da instrução, de outro lado. Basta lembrar a fundação das universidades no final do século 15, organizadas pela igreja para se tornarem um baluarte contra a heresia e a revolta. A lei de 1543 permitindo que todos possuíssem e lessem as Sagradas Escrituras foi aprovada com a autorização da igreja. O Conselho de 1552 ordenou que o catecismo fosse publicado para a instrução de todo o clero e de todo o seu rebanho.

O autor também analisa o *Livro de Disciplina* e sua influência na história da educação da Escócia. O livro foi escrito pelos chamados seis "Johns": Douglas, reitor de Saint Andrews, Winram, vice-reitor, Spottiswoode, Willock, Row e Knox.[16] Em menos de um mês de trabalho e sob a influência da intensa energia de Knox eles apresentaram seu esquema diante da Assembléia Geral. O Livro continha dois capítulos: Das escolas (Of schools) e Universidades (Universities). Para James Scotland, esses capítulos foram provavelmente escritos por pessoas diferentes: aquele sobre as universidades é um esquema detalhado e deve ter sido escrito por Douglas; o outro, sobre as escolas, sugere o perfil e a visão de Knox.[17]

Para o autor o esquema apresentado pelo *Livro de Disciplina*, não encontrava paralelo no continente. Era um programa inovador e sem precedentes. O esquema partia das escolas paroquiais das áreas rurais, passava pelas escolas de gramática das pequenas cidades e vilas, pelos colégios existentes nas cidades maiores e culminava com as universidades nas três principais cidades da época: Saint Andrews, Glasgow e Aberdeen. Os melhores estudantes só frequentavam a universidade após oito anos de estudos e para garantir o sucesso desse sistema era preciso uma boa supervisão, tudo isso com fundos que deveriam sair do confisco das terras da antiga Igreja Católica.

As propostas do *Livro de Disciplina* foram rejeitadas pela maioria dos integrantes do Parlamento em 15 de janeiro de 1561, mas receberam trinta e três votos favoráveis. Segundo James Scotland, as influências diretas do *Livro*

---

16 Sobre a autoria dessa obra não há unanimidade. Para James Cameron, a presença de John Douglas e John Winram não pode ser dada como certa. Cf. CAMERON, James K. *The First Book of Discipline*. Glasgow: Covenanters Press, 2005.

17 SCOTLAND, James. *The history of Scottish education.* Edinburgh: T. & A. Constable, 1969, p. 44.

da Disciplina foram inexpressivas. Ele nunca entrou em vigor nem foi publicado em larga escala. Sua primeira publicação ocorreu em 1621 na Holanda e a primeira edição britânica somente surgiu em 1720. Porém, a tradição, ainda que não os detalhes, permaneceu viva, e suas propostas só lentamente foram sendo implantadas. O primeiro exame de admissão numa universidade se deu em 1878, quando o professor Ramsay de Glasgow aplicou um teste para estudantes que desejavam ingressar em suas aulas de latim. "O sistema de escolas paroquiais imaginado por Knox e seus colegas nunca foi inteiramente realizado, embora no início do século 19 a maioria das paróquias escocesas tivesse suas próprias escolas".[18]

Por que então o *Livro de Disciplina* é considerado um dos acontecimentos mais importantes na história da educação na Escócia, indaga James Scotland. Segundo ele, isso se deve ao fato de representar idéias de homens que tinham uma impressionante visão de futuro e de conter muitas das noções que são o orgulho da educação escocesa nos dias de hoje: 1) um sistema planejado tão abrangente que se estendia por todo o país; 2) uma educação entendida como direito de todas as crianças, inclusive daquelas que não tinham condições de se manter; 3) o sistema foi concebido tendo como base a religião, sistematicamente ensinada nas escolas e universidades; 4) havia provisão para a organização racional das universidades, de tal forma que nenhum país enviava mais meninos pobres para a universidade do que a Escócia, até o desenvolvimento dos Estados Unidos no século 19; 5) era um esquema essencialmente prático e, finalmente, suas propostas demonstravam a importância que a educação tinha para seus autores, tanto assim que sugeriram que ela fosse compulsória.[19]

5. THE HISTORY OF EDUCATION AND OF THE OLD PARISH SCHOOLS OF SCOTLAND

O livro de Alexander Wright, *História da educação e das antigas escolas paroquiais da Escócia*, foi publicado em 2009, embora seu texto original seja de 1898. É um trabalho que aborda a história da educação na Escócia, mas que se dedica fortemente a estudar as escolas paroquiais existentes antes e depois da Reforma Protestante. Segundo o autor, para os reformadores a idéia da criação das escolas paroquiais não tinha como objetivo apenas o fornecimento de uma educação elementar aos mais pobres filhos de camponeses. Para eles, essas escolas serviriam como instituições não apenas de instrução primária para todos, mas para fornecer uma educação conhecida hoje como secundária, para ricos e pobres igualmente.[20] Essa preocupação está claramente delineada

---

18 Ibid., p. 47.

19 Ibid., p. 48.

20 WRIGHT, Alexander. *The history of education and of the old parish schools of Scotland.* Charleston, S.C.: BiblioLife, 2009, p. 57.

no documento já mencionado anteriormente e que foi um marco na história da educação na Escócia – o *Livro de Disciplina*. Nesse livro os autores mostram que, por meio da educação, as novas gerações farão mais pelo país não apenas como bons "cidadãos", mas, sobretudo, como bons cristãos. Daí a necessidade de se criar em cada paróquia uma escola para alfabetizar e ensinar o catecismo, numa sucessão de instituições que iriam das escolas elementares até as universidades, desde as áreas rurais até as maiores cidades.

A garantia de educação para os meninos pobres não se restringia aos graus elementares. São encontrados inúmeros casos de ações em que a igreja fornecia ou aconselhava que se fornecessem bolsas de estudo ou isenção de taxas aos alunos que se mostrassem aptos para a continuação de seus estudos até a universidade.[21] Tanto ricos quanto pobres podiam receber bolsas de estudo; o que importava era a capacidade do aluno, mais do que sua condição social.

Nos capítulos VII – Bases legais das leis sobre as escolas paroquiais: 1567-1616; VIII – Bases legais das leis sobre as escolas paroquiais: 1616-1646; e IX – Bases legais das leis sobre as escolas paroquiais: 1662-1861, Wright estuda os fundamentos legais das escolas paroquiais com base nas leis que se estendem de 1567 até 1861, passando pelo *Primeiro* e *Segundo Livros de Disciplina*. Como já vimos, não foi a Reforma que criou as escolas da Escócia; a antiga igreja tinha já uma variedade de instituições que se dedicavam ao ensino. O que mudou com a Reforma foi o esforço no sentido de ampliar e aperfeiçoar essa rede educacional, por meio de leis, sermões e incentivos originários da própria igreja reformada no país. A característica marcante do período imediatamente posterior à Reforma foi o número de leis concernentes à educação. Nos tempos da antiga igreja, houve apenas duas leis. O estabelecimento e a manutenção de escolas tornaram-se preocupações constantes da igreja protestante escocesa, a exemplo do *Livro de Disciplina*, que estabelecia um esquema de educação integrado de âmbito nacional.[22]

O *Livro de Disciplina* não foi aprovado pelo Parlamento, mas a igreja conseguiu por meio do regente John Murray, um dos grandes líderes políticos da época, que fosse aprovada uma lei em 1567 que garantia à igreja o direito de nomear superintendentes para supervisionar o trabalho dos professores que deveriam confessar a nova fé. Em 1578 foi apresentado na Assembléia Geral do Parlamento o *Segundo Livro de Disciplina*, apelando para que as rendas pertencentes à antiga igreja fossem aplicadas na manutenção da nova igreja e das escolas. Dois anos mais tarde, o cargo de superintendente, que sempre foi considerado temporário pela igreja e nunca obteve a sanção do Parlamento, também foi abolido pela Assembléia. Em 1581, a igreja deu mostras de seu

21 Ibid., p. 61-62.

22 Ibid., p. 83.

poder ao conseguir a aprovação de uma lei que garantia aos superintendentes a supervisão das escolas e ratificava a lei de 1567.

Em 1616 o Conselho Privado decidiu que toda paróquia do reino com condições para tal deveria manter uma escola com uma pessoa apta para ensinar. Como o poder dos bispos tinha sido restaurado, coube a eles a supervisão das escolas.

Em 1638, novamente a Igreja Presbiteriana foi restaurada e as medidas com o fim de aperfeiçoar o sistema educacional também se renovaram. Em 1646 foi aprovada uma lei que obrigava o estabelecimento de escolas onde elas ainda não tinham sido implantadas. Em muitos aspectos essa lei antecipou a grande lei de 1696 que estabelecia a instrução compulsória na Escócia. Outra reviravolta ocorreu em 1660 com a restauração de Carlos II. A jurisdição sobre as escolas passou para as dioceses mediante uma lei aprovada em 1662, que vigorou até o final da Revolução Gloriosa em 1688.

Com a ascensão de Guilherme III e Maria II, foi aprovada em 1690 uma lei que restaurava a Igreja Presbiteriana e o governo da igreja pelos presbitérios, sínodos e assembléia geral restabelecidos. Foi, no entanto, em 1696, que uma nova lei marcou grandemente a história da educação na Escócia. Por essa lei ficou estabelecido que: 1) uma escola seja criada e um mestre-escola designado pelos ministros da igreja em cada paróquia que ainda não a tiver; 2) a igreja providencie um local adequado para as aulas e garanta um salário não superior a 200 merks e não inferior a 100 (5 libras, 11s 1,5d); 3) os proprietários de terras e membros da comunidade paroquial deveriam pagar as despesas da escola e o salário do professor; 4) caso os proprietários não cumprissem sua obrigação, isso seria feito pelo presbitério, que depois cobraria as taxas dos proprietários conforme as suas rendas; 5) se os proprietários ficassem sem pagar os salários por dois períodos letivos, esses valores seriam cobrados em dobro; 6) qualquer cobrança ou diligência feita para garantir os salários deveria ser realizada por solicitação do mestre-escola; 7) as taxas cobradas para a manutenção da educação fossem proporcionais à renda de cada proprietário e 8) as pessoas prejudicadas pela cobrança indevida dessas taxas poderiam pedir a correção ao *sheriff* ou outro juiz competente.[23] Esse é em linhas gerais o teor da lei de 1696.

Mesmo com todas essas leis e os esforços empreendidos no sentido de fornecer escolas para todas as crianças, em muitas regiões da Escócia elas ainda não existiam. A lei de 1838 foi aprovada para tentar solucionar esse problema, sendo denominada "Lei para facilitar a fundação e a dotação de escolas adicionais na Escócia" (*An act to facilitate the foundation and endowment of additional schools in Scotland*). As escolas estabelecidas por essas leis ficaram

23 Cf. WRIGHT, *The history of education and of the old parish schools of Scotland.*

conhecidas como Escolas Paroquiais Parlamentares (*Parliamentary Parish Schools*). A comunidade providenciava a escola e a casa para o mestre-escola, mas o salário do professor passaria a ser pago pelo governo.

Outra lei de alguma importância aprovada pelo Parlamento é datada de 1861, sendo conhecida como "Lei dos mestre-escolas dos burgos e das paróquias da Escócia" (*Parochial and burgh schoolmasters act*). Por essa lei, os salários dos professores foram fixados entre 35 e 70 libras por ano, bem como foi abolida a profissão de fé como condição para o ensino. Os testes realizados pela igreja ou pelos religiosos foram suprimidos, bastando que o professor se comprometesse a não ensinar nada que fosse contrário ao que ensinavam as Sagradas Escrituras. O poder conferido aos presbitérios para avaliar os candidatos a professores foi transferido para uma junta de examinadores composta por seis pessoas designadas pelas quatro universidades escocesas.[24] Finalmente, a Lei Educacional de 1872 pôs um fim à influência da igreja reformada sobre a educação, criando os Conselhos Escolares, formados pela comunidade e responsáveis para gerir os assuntos referentes à educação em cada cidade ou paróquia.

CONCLUSÃO

Por meio dessas cinco obras, podemos fazer um breve balanço de como a Reforma influenciou a educação na Escócia. Desde o período de influência da Igreja Católica, vimos que o país possuía algumas instituições de ensino para a formação do clero e para a educação dos jovens nobres. Como nos demais países europeus, a igreja detinha o controle da educação em seus diferentes níveis e atuava como supervisora dos currículos que deviam ser ensinados. A Escócia passou pelo processo de reformulação de sua base religiosa e com ele tornou-se um país em que as idéias de Lutero e Calvino foram utilizadas para moldar uma nova sociedade. Nessa nova sociedade, ainda cristã, mas não mais católica, a educação passou a ter uma importância ainda maior da que tivera sob os auspícios da antiga igreja. Com base no modelo calvinista, a Escócia reformulou suas instituições educacionais e ampliou o alcance das mesmas para todo o país e para todas as classes sociais.

Todas as obras analisadas neste artigo mostram a importância que a Reforma Protestante e o *Livro de Disciplina*, apresentado ao Parlamento em 1560, tiveram para a educação na Escócia.[25] Seu mérito reside no fato de conter em suas linhas um esquema de educação integrado nacionalmente, articulado

---

24 Cf. Ibid., p. 112.

25 Para Arthur Herman, foi a Reforma Protestante que estabeleceu as fundações da modernidade na Escócia. Sem a apreciação do legado do presbiterianismo na Escócia, a história do país na civilização moderna estaria incompleta. Cf. HERMAN, Arthur. *How the Scots invented the modern world*. New York: Three Rivers Press, 2001.

internamente e universalizado, ou seja, para crianças e adultos, ricos e pobres. Tais ideias somente no século 19 iriam ganhar vida nos diversos países da Europa e nos Estados Unidos. Suas propostas eram avançadas para a época, mas foram um sonho que só gradativamente se tornou realidade. As leis sobre educação, desde a primeira que estabelecia a educação compulsória de 1696 até a grande Lei Educacional de 1872, mostram as lutas travadas entre a Igreja Reformada e seus defensores e o Parlamento, para a efetivação desse sonho.

Reforma e educação na Escócia se completam, uma trabalhando para a concretização de leis e instituições, outra ajudando na divulgação e compreensão da nova fé. Entre meados do século 16 e final do século 19 a Igreja Reformada esteve à frente da educação escocesa, criando escolas, supervisionando currículos e admitindo professores. Sua hegemonia foi quebrada quando em 1872 a lei sobre educação foi aprovada e tirou da igreja a supremacia sobre os assuntos educacionais. A educação com fortes vínculos religiosos foi substituída por uma educação laica, sem a necessidade da confissão de fé por parte dos mestres. O Estado tomou para si a responsabilidade de criar e manter escolas, que passaram a ser supervisionadas por um quadro de pessoas da comunidade, e não mais da igreja. Com tudo isso, a Escócia adentrou o século 20 com uma rede de instituições de ensino muito importante para o seu povo, tornando-se, sem dúvida alguma, um exemplo para outros países que, como o Brasil, ainda lutam por democratizar o ensino e garantir oportunidades iguais para todos.

ABSTRACT

The history of European education follows the paths delineated by the Catholic Church during the extended time it dominated the continent. In Scotland that control was visible until 1560, when Protestantism was implanted in the country, thereby changing the religious, and consequently the educational outlook. This article raises the issue of the Protestant Reformation and its relations with the educational development of Scotland, based on an analysis of some education history handbooks. The works consulted for the article were *A History of Secondary Education in Scotland*, by John Strong; *Education in Scotland: A Sketch of the Past and the Present*, by William John Gibson; *Short Studies in Education in Scotland*, by John Clarke; *The History of Scottish Education*, by James Scotland; and *The History of Education and of the Old Parish Schools of Scotland*, by Alexander Wright. The criterion for the selection of these works was essentially that of availability, since no works about this subject were found in Brazil.

KEYWORDS

Education; Protestant Reformation; Scotland; Education history handbooks.

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 111-128

Vermelho Brasil, de Jean-Christophe Rufin: Algumas Reflexões

*Elizabeth C. Gomes**

RESUMO

Esse romance histórico-fictício trata do sonho, implantação e destruição da colônia francesa na Baía da Guanabara entre 1555 e 1565. Villegagnon, Thévet, Jean de Léry e os pastores Richer e Chartier são personagens verdadeiros que presenciaram o primeiro culto reformado em toda a América, e fizeram parte da história real. Just, Colombe e outros são personagens da imaginação do autor para ilustrar as buscas e descobertas pessoais no contexto da descoberta e construção do novo mundo por franceses no Brasil. Os mártires huguenotes Pierre Bourdon, Matthieu Verneuil e Jean du Bourdel marcaram com sangue essa tentativa de estabelecer a França Antártica como parte da visão conceitual reformada.

PALAVRAS-CHAVE

Vermelho Brasil; França Antártica; Villegagnon; Calvinismo; Jean de Léry.

INTRODUÇÃO

"... ser homem implica o sentimento de uma força superior, e ainda que todos se acham tão presos uns aos outros que, qualquer que seja a maneira de servir a Deus, todos têm uma religião, certa ou errada, não se pode dissimular, para compreender de que lado se coloca naturalmente o homem..." Assim se expressa Jean de Léry quando começa a narrar suas aventuras no Brasil em 1557.[1]

---

* A autora é mestranda em Teologia Filosófica no CPAJ. É tradutora e colaboradora dos Ministérios Refúgio junto a seu esposo, Rev. Wadislau Martins Gomes.

1 LERY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil.* Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980, p. 48.

Através da leitura de *Vermelho Brasil*, observamos as diversas cosmovisões em conflito na época da tentativa de implantar uma colônia francesa no Rio de Janeiro: a atração inicial de Villegagnon pela Reforma e, após algum tempo, sua rejeição da *Weltanschauung* reformada; a visão católico-romana em conflito com a reformada-huguenote; as diversas visões dos índios tupis; a percepção confusa e interesseira dos variados mercenários e exploradores; a formação das cosmovisões bastante diferentes dos dois irmãos e principais protagonistas da história, bem como as referências a grupos de anabatistas e outros dissidentes – todos são figuras de um Brasil que nunca veio a se arraigar.

Rouge Brésil é uma obra de ficção sobre a época da invasão do Brasil pelos franceses, liderados pela expedição de Nicolas Durand de Villegagnon, em 1555. Foi traduzida para o português em 2002. Seu autor, Jean-Christophe Rufin – médico sem fronteiras que viveu em Recife como adido cultural da França – nos transporta à França Antártica do Rio de Janeiro, nos anos 1555-1565, na fracassada tentativa de estabelecer um governo de reformados huguenotes no Brasil.

Para nos aprofundarmos no clima intelectual, social e histórico da época dessa história ficcional, fazemos referências históricas a Jean de Léry, um dos catorze missionários genebrinos enviados por Calvino à colônia de Villegagnon, junto com os pastores reformados Pierre Richer e Guillaume Chartier. Também fazemos menção à *Tragédia da Guanabara*, de Jean Crespin, bem como referências a André Thévet, escritor contemporâneo de Léry e oposto a ele, e a alguns conceitos de reformados da época. Fazemos breve referência ao moderno historiador Buarque de Holanda, ao sociólogo Darcy Ribeiro e a outros autores, quanto à sua visão da colonização francesa na Guanabara.

Acompanhando as surpresas que o destino reserva aos irmãos Just e Colombe, o livro põe em cena duas concepções opostas do homem e da natureza. De um lado, a civilização européia, conquistadora e universal, que propõe ser libertadora e se descobre assassina. Do outro, o mundo sensual indígena, com sua noção de harmonia e sua visão animista do sagrado.

Esse romance de formação conta a história de duas crianças, Just e Colombe, um menino e uma menina, que iludidos, aceitam participar da grande aventura em terra estranha. A sugestão de levar crianças como *trugimães*, ou intérpretes, na expedição de franceses que seria feita ao Brasil, foi dada por Bartolomeo Cadorim (que mais tarde prova ser espião dos portugueses) ao capitão Le Thoret, comissionado por Villegagnon, vice-almirante da Bretanha. Cadorim explica:

> É sabido que a criança tem o dom das línguas. Ponha um adulto cativo em terra estrangeira, e ele precisará de dez anos para saber usar algumas palavras fami-

> liares. Uma criança, no mesmo número de semanas, saberá falar correntemente e sem sotaque.[2]

Ele sugeriu que a criança tivesse cinco ou seis anos, ao que o oficial protestou por ter Villegagnon expressamente proibido que mulheres fossem embarcadas nos seus navios. Criança tão nova precisaria ser acompanhada de mãe ou ama.

"O dom das línguas não se perde com a formação do corpo... é preciso encontrar meninos em condições de partir e não sejam muito vadios..." Le Thoret teria de correr os orfanatos.[3]

A madre superiora que ele visitara disse não ter órfãos disponíveis, mas perguntou-lhe: "Não se oporia a levar crianças de melhor condição se lhas apresentássemos?", e o levou à viúva de um homem cujo irmão caçula era militar na Itália e há três anos não dava notícias.

Just e Colombe Clamorgan eram crianças cultas: liam Ariosto, Virgílio e Homero no original, tocavam flauta e bandolim. Esses sobrinhos de uma viúva teriam cerca de onze a treze anos e estavam ansiosos por deixar a propriedade, sonhando em rever o pai. Estavam a muitas léguas do porto, mas seriam levados na hora do embarque do navio Havre-de-Grace. Enganados pela prima a quem chamavam de tia, que dizia que iriam ao encontro do pai, ambos foram convencidos a cortar o cabelo do mesmo modo, já que Colombe se apresentaria junto com seu irmão como se fosse um menino: Colin.

O cenário principal é a baía selvagem do Rio de Janeiro, ainda entregue às matas e aos índios canibais. Na dedicatória de seu livro a Francisco de Coligny, Jean de Léry recorda:

> ... minha intenção é a de perpetuar aqui a lembrança de uma viagem feita expressamente à América para estabelecer o verdadeiro serviço de Deus, entre os franceses que para aí se haviam retirado como entre os selvagens que habitam esses países...[4]

A idéia da colônia partiu de Villegagnon, que

> inventou de transportar esse país todo para além-mar... um espécime de tudo o que a civilização inventou aqui: padeiros e lavradores, cardadores, marceneiros, vinhateiros, chapeleiros, encadernadores e telhadores... A expedição deles não é só a arca de Noé. É a torre de Babel.[5]

---

2 RUFIN, Jean-Christophe. *Vermelho Brasil.* Trad. Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 15.

3 LÉRY, *Viagem à terra do Brasil*, p. 59, menciona "seis meninos, que levávamos para que aprendessem a língua dos selvagens", presentes no embarque dos navios, que vieram ao Brasil atendendo ao pedido do vice-almirante Villegagnon a Calvino.

4 LÉRY, *Viagem à terra do Brasil*, p. 31.

5 RUFIN, *Vermelho Brasil*, p. 53.

1. PERSONAGENS PRINCIPAIS

Os principais personagens deste romance são Villegagnon, Colombe/ Colin, Just, Quintin, os marinheiros e os anabatistas.

1.1 Villegagnon, o chefe da expedição

Nostálgico das Cruzadas, impregnado da cultura antiga, o comandante estava frustrado ante a indiferença espiritual do abade franciscano André Thévet. Este, quando lhe foi pedido que celebrasse uma missa, lembrou que havia perdido os paramentos no mar, ao que o autor comenta:

> Villegagnon, que havia combatido os exércitos do papa, frequentado os humanistas e até, na Itália, espíritos ousados que se pronunciavam a favor da Reforma, estava profundamente indignado com tudo que pudesse parecer um apego à pompa. Ele acreditava numa Igreja invisível e gratuita, reunindo homens tocados pela graça divina, fossem quais fossem suas obras e seus gestos.[6]

Esse líder possuía uma visão misógina; contudo, era fortemente apegado à mariolatria:

> – A França Antártica está em perigo!... A mulher... é o instrumento da Queda, o veículo da Tentação e do Mal... Enquanto tornava a abarcar o aposento, seu olhar deparou-se com o quadro de Ticiano, a tenra carnação da Virgem e seu movimento protetor na direção do Menino.
> – Felizmente... Deus quis que esse abismo de pecado, essa criatura de gozo e de perdição fosse também – sorriu ternamente para a Virgem do quadro – a grande via da salvação.

Com olhar distante e angelical, Villegagnon passa a devanear sobre o que compreende como o sacramento principal, ou seja, o casamento para acabar com a devassidão.[7]

O autor de *Vermelho Brasil* descreve com detalhes os pensamentos mistos e confusos de Villegagnon sobre o catolicismo romano e o calvinismo:

> Villegagnon dizia a si mesmo que o erro todo fora confiar a Thevet a tarefa de enquadrar seu rebanho corrupto. O franciscano não valia nada como pastor, não tinha de eclesiástico senão o hábito, quando se lembrava de abotoá-lo. Não se podia recriminá-lo por sua indiferença religiosa. Ele era feito à imagem daquela Igreja da França, inteiramente voltada para os interesses seculares: ao menos os seus não eram nem prebendas nem mulheres, mas somente a ciência. Podia-se absolvê-lo disso... Calvino! Genève! Calvino, o reformador de Genève, Calvino, o grande pensador cristão que apelava para uma reforma da fé. Calvino,

---

6 Ibid., p. 154.

7 Ibid., p. 169, 170.

> o homem fino, muito diferente daquele grosseiro Lutero que desencadeara anarquia e devassidão entre os alemães e que, felizmente, estava morto há dez anos, maldita fosse sua alma. Calvino, seu amigo!
>
> Ainda que seus destinos depois tivessem sido diferentes, Calvino e Villegagnon tinham sido colegas na faculdade de Orléans... Após estudos honestos, embora de direito, Villegagnon inscrevera-se como advogado no parlamento de Paris. Aos vinte e um anos é que escolhera seu verdadeiro caminho... ele vestira para sempre a túnica carmim com a cruz-de-malta branca. No entanto... era para os estudiosos, os artistas e os filósofos que Villegagnon dirigia sua admiração tonitruante... E Calvino, ao publicar há vinte anos a *Instituição da religião cristã*, conquistara seu lugar entre eles.
>
> Villegagnon... lembrou-se da corte de Ferrara, onde havia passado uma temporada. Renata de França, filha de Luís XII e mulher do duque de Ferrara, fazia reinar à sua volta uma mentalidade culta e tolerante onde todas as idéias novas eram debatidas. Bispos eram recebidos ali, e Calvino, apesar disso, era estimadíssimo. Diziam até que era o confessor da duquesa.
>
> Villegagnon não duvidava que Calvino, homem do retorno às simplicidades dos primeiros tempos da Igreja, fosse a pessoa de quem ele precisava para armar seu rebanho em debandada. Quantos pastores deveria pedir a Calvino?... Cinco ministros... o envio de jovens casadouras seria também muito útil para a colônia.[8]

1.2 Colombe/Colin

Sobre a menina que viajou como menino para tornar-se intérprete-tradutor, diz-se de Colombe:

> O mais fácil, na verdade, era a linguagem das palavras. As mulheres iniciaram-na em rudimentos de conversa com os quais ela se familiarizou bastante depressa. Porém, quão mais difícil era a gramática dos corpos... tão claramente legível quanto um livro e igualmente misterioso, quando a língua é desconhecida.[9]

Durante sua estada entre os índios, além de aprender a língua e os costumes, Colombe amadurece fisicamente e se torna mais propensa à feminilidade das índias, intimamente ligada à terra e à natureza.

> Era uma imprudência, por certo. Mas há prazeres pelos quais a pessoa se deixa levar porque recusá-los seria cometer um crime contra si mesma. Quando se sentiu rodeada pelas mulheres índias, cheias de afagos, rindo alegremente e desvelando-se num balbucio que ela compreendeu sem contudo distinguir as palavras, Colombe não procurou resistir a elas nem desmenti-las: tinha a impressão de se ter livrado de um fardo... seu corpo se transformara durante a travessia e fora necessária a dieta forçada do barco para não lhe dar sua opulência de adulta.

---

8 Ibid., p. 197-199.

9 Ibid., p. 162.

> O regime da ilha rompera esse dique e ela adquiria curvas que seus trapos mal escondiam... Despindo Colombe do resto de seu traje, as mulheres indicaram por gestos de dedos sua repulsa diante de tanta imundície. Ao mesmo tempo em que tirava a roupa, Colombe sentiu uma grande vontade de se ver livre daquela sujeira que era como um forro íntimo. As índias levaram-na alegremente para um pequeno córrego que havia na floresta... Ali, uma das mulheres, mergulhando primeiro, mostrou a Colombe que ela não precisava recear perder pé. Colombe desceu também, e todas em volta dela esfregaram-na com punhados de vegetais que pareciam musgo e untaram sua pele com uma espuma branca... Nesse momento delicioso em que a revelação de seu sexo fazia-a rejeitar toda ilusão e toda mentira, ela via sem disfarce a crueldade de sua vida: a errância, o abandono e agora o exílio... Uma velha, trazendo uma gamela com uma resina avermelhada, ajoelhou-se à sua frente e traçou em seu rosto signos que a acalmaram. Uma lua em quarto, deslizando entre os jacarandás, foi a última imagem que ela levou para seu novo sono de mulher.[10]

1.3 Just

O almirante Villegagnon se afeiçoa a Just e se incumbe de educar o fidalgo, dando-lhe aulas de esgrima e de filosofia. Indagado sobre o que já tinha lido, Just responde mencionando Hesíodo, Virgílio, Dante, Perceval e os Amadis. Nesse momento, o almirante pergunta se já leu Erasmo e lhe mostra o *Enchiridion*: "Para mim, sua obra mais bela... é escrito num latim muito fácil para quem está familiarizado com Virgílio."[11]

Ele ama a irmã, mas experimenta conflitos por querer agradar principalmente ao mentor e mandante:

> Just continuava a fitá-la intensamente. Via-a mudada, lisa, doce, tensa, o colo formado, a beleza libertada dos limbos da infância. Ele se perguntava apavorado como ainda seria possível fazer Villegagnon acreditar que ela era seu irmão.[12]

Ao amadurecer, Just assume o papel de auxiliar do almirante. Ele

> tornara-se um homem feito, e sentia-se bem assim. Lera todos os livros da biblioteca trazida por Villegagnon e mostrava-se capaz de falar sobre os grandes temas da época... Just, que agora abraçara as idéias de Villegagnon sobre a França Antártica, a grandeza da castidade, as belezas do sacrifício, encontrava nos trabalhadores da obra só sarcasmos e hostilidade surda.[13]

---

10 Ibid., p. 156-158.

11 Ibid., p. 152.

12 Ibid., p. 169.

13 Ibid., p. 217, 218.

1.4 Quintin

Cristão autêntico (se bem que, como todos, caído), "não aprovava essa idolatria, mas também não tinha vocação para contradizê-la. Ele acreditava na simples força da Escritura. Fazia então longas leituras dos Evangelhos e da Bíblia para esses rudes marinheiros..."[14]

Quintin é apresentado como quem procura evangelizar a todos, começando com Just e Colin:

> – Você não reza, Colin? – perguntou.
> – Bem, rezo... mas em silêncio.
> – Deus nos ama, Colin.
> – Eu... eu sei...
> – Ele abençoa cada um de nossos desejos. Este é o segredo – disse solenemente a voz de Quintin.[15]

"Evangeliza" ainda as índias que comprou de Vittorio e Egídio:

> Essas mulheres... eu as evangelizo... desconfio... que essas infelizes conheceram muitas provações. Mas agora, foram apresentadas ao Evangelho. Sou o único, estão me ouvindo, o único aqui a se preocupar em anunciar a boa nova aos indígenas. Nem esse padre se arriscou a fazê-los aguentar aquela macaquice das missas dele.[16]

Tem a disposição de sempre estar orando e em tudo dando graças, como num encontro com Colombe:

> – Deixe-me fazer uma oração – disse delicadamente Quintin voltando-se para Colombe. Caindo de joelhos na areia, ele murmurou uma ação de graças erguendo os olhos para seu Deus. Maquinalmente, Colombe seguiu seu olhar.[17]

Com a chegada dos huguenotes, Quintin reconhece nos pastores aqueles que condenaram Servetus e revela com quem estavam as suas simpatias:

> Éramos um pequeno grupo em volta de um homem extraordinário. Era um médico espanhol, você não pode imaginar a que ponto ele era bom. Sabia tudo. Seu latim era puro e seus livros são maravilhas de inteligência. Chamava-se... Michel Servet... Os franceses condenaram seus livros. O que é muito normal num país que não entende nada de verdade... Eles o queimaram, Colombe... Calvino não

---

14 Ibid., p. 75.

15 Ibid., p. 78.

16 Ibid., p. 180.

17 Ibid., p. 167.

> concordava com ele, tratou-o com mais severidade do que os franceses teriam feito. Mandou-o para a fogueira, está me ouvindo? – Eu achava que os huguenotes eram a favor da liberdade. – A deles! Mas o horrível Théodoro de Bèze escreveu no ano seguinte uma brochura intitulada: *Du droit de punir les hérétiques*.[18]

1.5 Os marinheiros

Em conversa com o mercador veneziano Cadorim, que lhe pergunta acerca da tripulação dos navios, o marujo Vittorio explica:

> ... abrindo as celas, não encontraram senão bandidos honestos, pode acreditar. Para cada ladrão ordinário, soltaram dez iluminados que o irmão Lutero enlouqueceu, botando-lhes na cabeça que consultassem pessoalmente a Bíblia... Cada um desses loucos pretende conhecer a melhor maneira de servir a Cristo e tem ódio mortal a todos aqueles que pregam contra. Esses agitados são dispersos, nenhuma comunidade os congrega. Na verdade, na maioria, eles se detestam.[19]

1.6 Os anabatistas

Diante das palavras de Villegagnon sobre a conquista dos novos territórios, "mesmo os anabatistas, que odiavam reinos e não descansavam enquanto não os derrubassem, pareciam felizes com a idéia de ter um novo para destruir." [20]

Sobre os anabatistas holandeses que fazem parte da expedição, Quintin afirma:

> Eles sonham em se separar do mundo, cujo fim acham que está próximo. Não precisam da Bíblia; eles seguem as próprias inclinações. São uns bem-aventurados... Coitados. São os homens mais perseguidos da Terra. Quiseram derrubar os reis, as Igrejas, os costumes todos. Alguns deles querem viver como Adão. A bem dizer, todo mundo os odeia e é um milagre que esses aí tenham escapado à fogueira.[21]

Mais tarde, fogem da colônia, e quando são encontrados por soldados, eles criam o horror. Quintin descreve a Colombe como eles foram

> decapitados e suas cabeças, furadas de um lado ao outro, estavam enfiadas numa corda como um pavoroso rosário... A princípio achamos que fossem os índios. Mas, ao lado dos corpos, havia essas palavras escritas na areia, meio apagadas: "*Ad majorem dei gloriam*." – Os anabatistas... disse Colombe olhando para a floresta.[22]

---

18 Ibid., p. 246.

19 Ibid., p. 52.

20 Ibid., p. 83.

21 Ibid., p. 76.

22 Ibid., p. 167.

> [Aude] era muito jovem para conhecer a história trágica dos protestantes. Não vivera esse período terrível em que a água fria da Bíblia, jogada por Lutero nos espíritos fervendo de frustrações medievais, produzira explosões de seitas que usavam sua nova liberdade de modo monstruoso e vingativo. Richer, a quem ela interrogou à noite, contou-lhe o terrível destino dos anabatistas, sua fúria para fazer o mal até o extremo, e pela primeira vez, confessou os extraordinários suplícios que esses pobres miseráveis invadidos por um fervor insano tiveram que suportar em toda a Europa.[23]

Essas citações mostram que o autor do romance é bastante parcial na sua descrição desse grupo tão incompreendido e perseguido. É verdade que houve manifestações esporádicas de radicalismo anabatista na Europa do século 16, mas em grande parte esse movimento caracterizou-se por um espírito pacifista, isento de paixões políticas e ideológicas.

2. O ROMANCE

A narrativa é construída em quatro livros com, respectivamente, onze, doze, dez e outros dez capítulos, bem como um epílogo. Os livros, intitulados *Crianças para os canibais, Guanabara, Corpos e almas* e *Siena*, narram as situações cronológicas, com algumas referências pertinentes ao passado. O romance descreve como Just e Colombe (ou Colin, como será conhecido como menino na colônia) vieram a fazer parte dos passageiros do Grande-Roberge, rumo à França Antártica que se estabeleceria na baía de Guanabara. Já na chegada, Villegagnon descobre que está acobertando o rapto dos filhos de um nobre normando, Clamorgan, e resolve colocá-los sob seus cuidados como secretários e ajudantes de ordens.

A chegada à Guanabara, que Villegagnon e Thévet chamam de Genebra, marca o início da aventura em terras brasileiras. O abade Thévet, vindo como cosmógrafo, é figura prepotente e ignorante que abandona a colônia na primeira oportunidade, mas depois escreve dizendo ter testemunhado a presença do grupo de reformados que veio na segunda leva ao Forte Coligny. Em sua mentirosa *Cosmographie universelle*, escreve que certos escoceses, "vindo a conhecer a intriga, a denunciaram ao sr. de Villegagnon e a mim mesmo e foram castigados os impostores, bem como os ministros enviados por Calvino, que também participaram da conjura."[24]

O primeiro encontro com os índios, bem como a incompreensão da alegria e generosidade destes, inclui a surpresa de estar junto a eles um branco que fala em francês sem sotaque: Gaultier "Le Freux". Este naufragara havia dez anos e negociava entre os índios com quem quer que aparecesse por aquelas

---

23 Ibid., p. 355, 356.

24 THÉVET, *Cosmographie universelle,* citado por LÉRY, *Viagem à terra do Brasil*, p. 42.

bandas. Passaria a ser fornecedor de víveres e problemas para a pequena colônia francesa.

Colombe ou Colin aproveita cada momento para conhecer melhor a ilha, que "parecia um jardim onde tivessem sido dispostas em ordem as essências que se entrelaçavam no continente... olhava a costa com inveja, pois a ilha lhe abrira o apetite para descobri-la e ela não a saciara".[25] Conhecendo mais, ela faz uma análise sensível da situação da terra e de seus habitantes.

O almirante determina que Colin visite outras aldeias "onde lhe deem boa acolhida, passe uns tempos ali, aprenda os rudimentos da língua. Trate de saber o máximo possível sobre as tribos e volte para me informar".[26]

Observa-se a cosmovisão depredadora dos colonizadores franceses quanto ao mandato cultural bíblico de "cultivar e guardar" (Gn 1.28), na visão de desfrute irrestrito, segundo as palavras de seu líder: "Essa ilha? – riu Villegagnon contemplando a suave linha de seus cumes. – Em seis meses, o senhor não a reconhecerá."[27]

Villegagnon envia a Grande-Roberge de volta à França, com cartas para Henrique II e João Calvino, a quem pede o envio de ministros religiosos. Um ano após a partida dessa nau, ela volta trazendo Philippe de Corguilleray, senhor du Pont, Pierre Richer e Guillaume Chartier, não enviados pelo rei da França – que fora deposto – mas por Calvino, de Genebra. Também desembarcaram dez artesãos protestantes, seguidores de Calvino. À noite, desembarcariam ainda as jovens "virgens protestantes puras", para destiná-las a "casamentos honestos".[28]

Com os novos reforços cresce a esperança de firmar melhor o forte e a colônia incipiente. Vilegaignon interpela os genebrinos:

> – E na França, puderam falar com Coligny? – perguntou o almirante.
> – O almirante Coligny – declarou du Pont com esse mesmo ar ultrajado que Villegagnon custava tanto a entender – é meu vizinho. Minhas terras em Corguilleray ficam perto de Châtillon, sua propriedade. Ele não nos recebeu apenas: confiou-nos a missão de vir.
> Villegagnon não via nada de mais na resposta, salvo o tom.
> – Fico feliz de saber – disse – que, na França, passou a época das perseguições contra as idéias novas.
> – Há dois anos, a Igreja de verdade desenvolve-se aí com vigor – interveio Richer...
> – E vai crescer ainda mais na França Antártica! – exclamou Villegagnon com entusiasmo...

25 RUFIN, *Vermelho Brasil*, p. 136.

26 Ibid., p. 139.

27 Ibid., p. 135.

28 Ibid., p. 224.

> – Padre – disse Villegagnon virando-se para Richer –, conduzi sozinho as preces este ano. De alguma forma, travesti-me da dupla função de César e de papa. Cedo-lhe de bom grado esta última...
> – Agora, se desejarem – acrescentou –, nós os acompanharemos com muito gosto para assistir à celebração do sacrifício da Ceia.
> Villegagnon estava suficientemente inteirado das coisas, desde o caso dos Cartazes até seus encontros em Ferrara, para evitar a palavra missa e usar o termo moderno. Richer fez um sinal de assentimento.
> – Verão o quanto – prosseguiu o almirante – este lugar é propício à prática de uma religião pura, de acordo com os costumes antigos, quando Nosso Senhor a fundou.
> Essa apologia da simplicidade, que os reformados só podiam subscrever, calou as críticas que eles tinham nos lábios em relação à sua rústica residência.[29]

Os colonos mais antigos viram inicialmente, na chegada dos genebrinos, um importante socorro material.

> Os pastores reuniram por toda a ilha grupos aos quais ensinavam a nova doutrina. Bíblias circulavam. Comentavam-se textos. Fartos de selva, de mar e de pão de açúcar, os colonos lançavam-se com volúpia em discussões teológicas que os faziam recuperar as preciosas divisões humanas e a própria essência da civilização.

Mas esse proselitismo desencadeava a indignação de um último grupo: o que recusava categoricamente qualquer ideia de abjurar a fé católica. Dom Gonzaguez era o porta-voz, junto a Villegagnon, dessa tendência rigorosa.[30]

Com a chegada dos pastores Richer e Chartier, e dos reforços protestantes, começaram os conflitos entre o ideal de Villegagnon e o ideal reformado.

A celebração da Ceia foi o primeiro momento divisório e marcante:

> O ofício convocou Deus para arbitrar essas fraquezas. E todos ficaram surpresos ao vê-Lo responder a esse apelo... eis que, de repente, graças a esses pastores, Ele mostrava que não os havia abandonado... Na liturgia dos pastores, as orações recitadas lentamente assumiam um tom de conversa: não era necessário gritar para se fazer ouvir pelo Criador que estava entre eles. Tudo, naquela celebração, parecia novo e ao mesmo tempo familiar... Villegagnon acompanhou toda a cerimônia banhado de lágrimas. A alegria, a emoção, o sentimento de ter triunfado e de dever todo o mérito a esse Deus de simplicidade e de delícias que lhe estava sendo dado misturavam-se para submetê-lo ao entusiasmo mais esmagador.[31]

---

29 Ibid., p. 235, 236.

30 Ibid., p. 244, 245.

31 Ibid., p. 237.

No entanto, afloraram logo as questões: o vinho deveria ser puro ou misturado com água; Deus estava na hóstia fisicamente ou apenas simbolicamente? "Se Cristo está na hóstia, o crente nunca está só... Era preciso intimar os calvinistas a se explicarem."[32] Foi marcado um colóquio em que os protestantes e os católicos discutiram, concluindo Richer:

> Calvino diz: "Aqui não tem senão pão e vinho. E estas não são coisas para garantir a salvação de nossas almas; são alimentos caducos, como diz São Paulo, os quais são para o ventre." ...
> – É a fé do crente – continuou o pastor sem se perturbar – que faz [Cristo] vir em espírito, em sua natureza divina. Mas, quanto a ele, ele está à direita do Pai, tão afastado do pão e do vinho quanto o céu da terra.

A essa altura, Villegagnon exclamou: "Assim, o homem está abandonado, o homem criado por Deus à sua imagem, o homem que reflete a Sua perfeição." Du Pont, que até então permanecera calado, reagiu: "Pare com suas quimeras, almirante, sobre a bondade do homem. O homem não é bom. Está perdido, condenado, preso a seu destino de querer o mal e fazê-lo."[33]

A contenda continuou, ordenando o comandante: "– Anotem o que separa e sempre há de separar esses senhores de nós. Começou a propor uma fórmula de desacordo que Richer contestou, a ponto de redigir uma verdadeira certidão de divórcio."[34] Algum tempo antes, du Pont havia dito a Villegagnon:

> – Pare... de nos falar de razão, de debate, de meio-termo. Deus não é uma questão negociável. Não se pode transigir com a idolatria. Cerca de metade desta ilha abraçou a verdadeira fé. Fez isso livremente, quer dizer, reconhecendo a correção dos princípios de nossa Igreja e aceitando obedecer a eles. Não vamos perturbar a quietude dessas almas salvas tornando a questionar o que de agora em diante é reconhecido como verdade...
> – Conte conosco para combater tanto o ócio quanto a idolatria – disse DuPont.[35]

Havia sido feita uma tentativa mal-sucedida de colocar ordem na colônia:

> A vontade comum de pôr termo à anarquia teológica que paralisava a ilha traduzira-se por uma medida mínima: os sermões agora se limitavam a meia hora, uma vez por dia e num local combinado. Não comportavam mais nem ataques ao papa nem blasfêmias contra a Virgem Maria. Essa moderação contribuíra para trazer de volta um pouco de calma. Mas, de repente, a religião nova não progredia muito mais, e a outra, fiel aos dogmas católicos, estava em condições

32 Ibid., p. 264.

33 Ibid., p. 270.

34 Ibid., p. 271.

35 Ibid., p. 250, 251.

> de dizer que tinha triunfado. Dois campos se desenhavam, um desconfiando do outro, e sua hostilidade corria risco de explodir a qualquer momento.[36]

Não havendo entendimento, os calvinistas foram expulsos do forte e mandados para o continente, onde tiveram de construir abrigos, buscar alimentos e reiniciar a vida. Conforme o autor:

> Três meses haviam-se passado desde a chegada dos protestantes à terra firme. Eles haviam organizado uma rotina feita de orações, de turnos de guarda na direção da praia e da floresta, a fim de frustrar um eventual ataque de Villegagnon. Mas este nunca viera... Du Pont, esgotado com tantas provações, parecia ter perdido toda a energia para resistir e combater; uma úlcera feia contraída no ombro enfraquecia o pastor Richer e o deixava indisposto.[37]

A impaciência do vice-almirante com a presença dos huguenotes era visível, estando ansioso para que desaparecessem da Guanabara. Finalmente, vinte e dois deles conseguiram embarcar num velho navio que passava com destino à França. Devido à precariedade do navio e à insuficiência de víveres, cinco artesãos e um soldado aceitaram voltar a terra.[38]

3. A TRAGÉDIA DA GUANABARA

Segundo Crespin, inicialmente os huguenotes não acreditavam que Villegagnon iria executá-los:

> Entrementes, Jean de Bourdel continuava a exortar os seus companheiros, concitando-os a louvar a Deus pelo privilégio que lhes concedia de serem achados dignos de sofrer pelo seu Santo Nome num país bárbaro e estrangeiro; e lhes dava, outrossim, a esperança de que Villegagnon não seria tão louco e desumano que os executasse, mas somente, decerto, se limitaria a escravizá-los por toda a vida.[39]

Sem fazer qualquer referência à confissão de fé escrita pelos calvinistas, Rufin narra sucintamente a sua tortura, julgamento e execução.

> Os seis protestantes encalhados em uma balsa foram julgados um por um. O tribunal, sem grande surpresa, condenou-os a uma morte que, em parte, o carrasco já lhes administrara. Como esse julgamento não servia somente para edificar os colonos, mas para diverti-los, determinaram vários tipos de execução. Haveria dois enforcados, dois decapitados e dois afogados.[40]

---

36 Ibid., p. 262.

37 Ibid., p. 353.

38 Ibid., p. 357.

39 CRESPIN, Jean. *A tragédia da Guanabara*: a história dos primeiros mártires do cristianismo no Brasil. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 63.

40 RUFIN, *Vermelho Brasil*, p. 361.

O primeiro a morrer foi Jean du Bourdel:

> Então, num movimento brusco, o algoz atirou ao mar o paciente que invocava o auxílio de Jesus Cristo, até que, asfixiado, e de modo tão violento e cruel, rendeu o espírito ao Criador.[41]

Verneuil e Bourdon foram igualmente mortos, após o que Villegagnon mandou fazer aos seus comandados uma larga distribuição de víveres.[42] "Alguns dias depois da execução dos três mártires – diz Gaffarel – metade dos colonos tinha desertado, uns se metendo em desvario pelas florestas; outros procurando as costas na esperança de que os recolhesse algum navio francês."[43]

No continente brasileiro havia, além de índios, colonos portugueses e mercadores franceses. Entre eles, havia algumas figuras interessantes como o português João Ramalho, que havia se estabelecido em São Vicente poucos anos após chegada de Cabral ao Brasil, e foi pai de numerosos filhos com diversas índias. Rufin menciona a presença do francês Laurent de Mehun, que teria sido deixado na Guanabara em 1500, pouco antes do "descobrimento" do Brasil. Conta ele:

> Desde o desembarque de Villegagnon na ilha até suas mais recentes rixas com Le Freux e Martin, Pay-Lo estava a par dos mínimos detalhes da colônia. Dedicou-se a dissipar esse mistério e a evitar a desconfiança deles [Quintin e Colombe]... Vim para cá voluntariamente e foi por minha vontade que aqui fiquei...
> – Meu nome é Laurent de Mehun e os índios daí tiraram Pay-Lo, o que quer dizer pai Laurent. Meus pais eram de boa, porém pequena, nobreza, imaginem. Ensinaram-me o quadrivium e tornei-me doutor em filosofia. Apaixonei-me pela geografia. Foi seguindo os mercadores normandos que aqui cheguei nos primeiros dias deste século...
> – Então – exclamou Colombe –, o senhor é que descobriu o Brasil!
> – Isso não tem rigorosamente nenhuma importância. É preciso toda a pretensão dos europeus para achar que esse continente esperava a vinda deles para existir...
> – Quanto a mim – acrescentou sorrindo gentilmente o velho –, foi esse país que me descobriu...
> Quando os navios carregados de protestantes chegaram à baía, Colombe estava na terceira viagem às terras de Pay-Lo, sempre acompanhada de Quintin.[44]

4. JEAN DE LÉRY

Quanto ao sapateiro Léry e os índios, diz Rufin:

---

41 CRESPIN, *A tragédia da Guanabara*, p. 64.

42 Ibid., p. 68.

43 Ibid., p. 73, nota de rodapé citando Rocha Pombo.

44 RUFIN, *Vermelho Brasil*, p. 230-232.

> Um dos artesãos, chamado Jean de Léry, percorrera as aldeias da mata para observar os costumes dos tupis. Ele em vão procurara uma entrada em suas almas, por onde a verdadeira fé pudesse ser introduzida... quando Léry aprendeu um pouco mais a língua tupi, não tardou a ver que Pindauçu era um pobre de espírito que executava esses gestos sem lhes compreender o sentido. Não tinha o menor conhecimento de Deus.[45]

O próprio Léry comenta a religiosidade dos silvícolas:

> Entretanto, ainda alguma luz atravessa as trevas de sua ignorância. Acreditam não só na imortalidade da alma, mas ainda que, depois da morte, as que viveram dentro das normas consideradas certas, que são as de matarem e comerem muitos inimigos, vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós. Ao contrário, as almas dos covardes vão ter com Ainhãn, nome do diabo, que as atormenta sem cessar.[46]

Descreve os indígenas com realismo, riqueza de detalhes e respeito pela sua dignidade:

> ... os selvagens do Brasil, habitantes da América, chamados Tupinambás, entre os quais residi durante quase um ano e com os quais tratei familiarmente, não são maiores nem mais gordos que os europeus; são, porém, mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias... Apesar de chegarem muitos a 120 anos... poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos.[47]

Léry faz rica e sensível descrição das pessoas, dos vegetais comestíveis e remédios, dos variados animais, aves, répteis, peixes, e dos costumes. Inclui as músicas de duas canções, as primeiras registradas na história dos tupinambás, além de farto vocabulário e explicação de costumes, incluindo o canibalismo. Voltando a se referir à religião dos indígenas, Léry mostra sua cosmovisão cristã em contraste com a animista:

> Verificando que quando ouvem o trovão são levados por uma força irresistível a temê-lo, podemos deduzir que não só se verifica assim a verdade do axioma de Cícero de que nenhum povo existe sem alguma noção de divindade, mas ainda que não há desculpa para aqueles que não querem conhecer o Todo Poderoso. Quando o apóstolo (Atos 14.16) disse que Deus permitiu aos gentios seguirem o caminho que bem entendessem, a todos beneficiando, entretanto, com a chuva do céu e a fertilidade das estações, observou que o homem só não conhece o Criador em virtude de sua própria malícia (Romanos 1.20)... mostrarei como

---

45 Ibid., p. 353-354.

46 LÉRY, *Viagem à terra do Brasil,* p. 207.

47 Ibid., p. 111.

> essa semente de religião... brota e não se extingue neles, não obstante as trevas em que vivem.[48]

Lery faz referência à universalidade do dilúvio (Gênesis 6), o qual é descrito pelos índios em suas canções: "Celebravam ainda em suas canções o fato das águas terem transbordado por tal forma em certa época, que cobriram toda a terra, afogando todos os homens do mundo, à exceção de seus antepassados que se salvaram trepando nas árvores mais altas do país."[49]

Uma experiência de banquete junto aos tupinambás é descrita de forma culturalmente sensível:

> A turba não nos interrompeu com uma só palavra durante toda a refeição. Um ancião, entretanto, que nos observava cuidadosamente, e nos vira orar a Deus antes e depois da comida, perguntou-nos: "Que significa isso que acabais de fazer tirando o chapéu por duas vezes, em silêncio, enquanto um só fala? Essas palavras eram dirigidas a vós ou a alguém ausente?"... Depois de responder ao velho que era a Deus que dirigíamos as nossas preces, o qual, embora não seja visto por ninguém, a todos ouve perfeitamente e conhece o que têm no coração, falei-lhes da criação do mundo; e disse-lhes que se Deus havia feito o homem superior aos demais seres era para que pudesse glorificar o Criador...[50]

A reação dos índios, na resposta de outro ancião, foi:

> – É certo que dissestes coisas maravilhosas e bonitas que nunca ouvimos; a vossa arenga, entretanto, nos lembra o que muitas vezes ouvimos de nossos avós, isto é, que há muito tempo, já não sei mais quantas luas, um *mair* como vós, e como vós vestido e barbado, veio a este país e com as mesmas palavras procurou persuadir-nos a obedecer a vosso Deus... Depois desse veio outro e em sinal de maldição doou-nos o tacape com o qual nos matamos uns aos outros; e há tanto tempo já o usamos que se agora desistíssemos desse costume as outras nações vizinhas zombariam de nós.[51]

Em todo o colóquio de Léry com os brasilíndios, observamos que ficava clara a tríade conceitual de *criação, queda e redenção,* em contraposição aos conceitos de rejeição da criação e não entendimento da queda, fazendo com que os indígenas não pudessem conceber uma redenção pessoal e corporativa ("Como vós os *mairs* sois felizes por saberdes tantos segredos ocultos a nós, entes mesquinhos, pobres miseráveis!"[52]).

---

48 Ibid., p. 209.

49 Ibid., p. 215.

50 Ibid., p. 217, 218.

51 Ibid., p. 218.

52 Ibid., p. 220.

Quanto a Nicolas Durand de Villegagnon, Crespin afirma:

> ... Villegagnon, ao contrário do que declarara tantas vezes perante o mundo, jamais teve em seu coração o mínimo temor de Deus e muito menos o desejo de ampliar o reino de Jesus Cristo. Com intuito de pôr em execução seu maligno projeto, formulou um questionário sobre matéria de fé e enviou aos cinco calvinistas, estabelecendo-lhes o prazo de doze horas para que respondessem por escrito.[53]

E nas palavras de Jean de Léry:

> ... cabe a Villegagnon, exclusivamente, a culpa de não se terem os franceses enraizado nesse país. Fariban de Rouen, capitão do navio, empreendera a viagem a instância de vários personagens notáveis da religião reformada em França e com o propósito, segundo nos declarou, de explorar a terra e escolher um lugar adequado à localização de setecentas a oitocentas pessoas que deveriam vir, ainda nesse ano, em grandes urcas de Flandres, para colonizar o país... Creio que se Villegagnon tivesse permanecido fiel à religião reformada, cerca de dez mil franceses estariam hoje instalados no Brasil...[54]

Darcy Ribeiro diz que vieram com Villegagnon seiscentas pessoas, principalmente artesãos e militares. Com Léry vieram mais trezentas, inclusive cinco jovens noivas que se casaram na colônia. "No fracasso da França Antártica representou papel relevante o ardor religioso de Villegagnon, metade monge, metade soldado. Estalaram logo os conflitos entre huguenotes, calvinistas e católicos, e dilaceraram a comunidade nascente."[55]

CONCLUSÃO

Em todas essas leituras, tanto na ficção romanceada em torno dos fatos, quanto nos relatos históricos, fica bastante claro o conflito de visões de mundo das diversas posições que se firmavam no século 16 e que ainda hoje se firmam e contrastam. Foi fascinante a leitura, bem como o garimpo dos principais pensamentos dos personagens quanto ao mundo que era, o que ele não era, e o que poderia vir a ser.

Muitas perguntas permanecem. Por exemplo, seria bom saber mais sobre a figura de Pay-Lo. Laurent de Mehun seria lenda, invenção do romancista ou teria fundamento histórico? Obviamente o autor de *Vermelho Brasil* não indica ser, ele mesmo, um reformado, e sim mais um Pay-Lo ainda jovem quando descobriu o Brasil.

---

53 CRESPIN, *A tragédia da Guanabara,* p. 53.

54 LÉRY, *Viagem à terra do Brasil,* p. 250.

55 RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 91.

A preferência do autor pelas escolhas femininas ligadas à terra lembram as de Jean Jacques Rousseau em sua admiração romântica e nada realista pelo *nobre selvagem*. O nobre inglório e mui selvagem Villegagnon, que destruiu aquilo que pretendia criar, oferece um retrato quase satânico de quem polui tudo em que põe as mãos. Lembra o apóstolo Paulo, que menciona serem todos da mesma estirpe torta ("Desventurado homem que sou! Quem me livrará...?" "Tais fostes alguns de vós, mas vós vos lavastes...") e passíveis de redenção.

ABSTRACT

This historical-fictional romance deals with the dream, implantation, and destruction of the French colony in the bay of Guanabara, Brazil, between 1555 and 1565. Villegagnon, Thévet, Jean de Léry and pastors Richer and Chartier are real characters who witnessed the first Reformed worship service in the Americas, and were part of a real story. Just, Colombe, and other characters were invented by the author's imagination in order to illustrate the personal searches and discoveries in the context of the discovery and construction of the new world by the French in Brazil. The Huguenot martyrs Pierre Bourdon, Matthieu Verneuil, and Jean de Bourdel sealed with their blood this attempt to establish the Antarctic France as part of the Reformed conceptual vision.

KEYWORDS

Rouge Brésil; Antarctic France; Villegagnon; Calvinism; Jean de Léry.

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 129-133

Resenha

*José Carlos Piacente Júnior**

DOOYEWEERD, Herman. **No crepúsculo do pensamento ocidental**: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico. Trad. Guilherme Vilela Ribeiro, Rodolfo Amorim Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010. 301pp. (Original em inglês: *In the twilight of western thought*: studies in the pretended autonomy of philosophical thought. Nutley: The Craig Press, 1980).

Herman Dooyeweerd (1894-1977) destaca-se como o mais profícuo pensador cristão-reformado e filósofo sistemático do neocalvinismo, um movimento esclesiástico-cultural originário da Holanda do século 19. Com Dooyeweerd, o neocalvinismo atingiu a projeção de um modelo filosófico conceitual. Sob a influência de Abraham Kuyper (1837-1920) e sua revigorada *cosmovisão* cristã, Dooyeweerd preconizou uma proposta filosófica alicerçada nos princípios e normas criacionais (ideia-de-lei) revelados nas Escrituras e propalados no cosmos. As leis criacionais regem o universo – por isso, *filosofia cosmonômica* – e sua compreensão unificada desvenda e interpreta a realidade temporal, fornecendo a base para toda atividade do pensamento teórico.

Dooyeweerd dialogou com a filosofia de Kuyper sobre as *esferas de soberania*, e também com o neokantismo da Escola de Baden (1870-1920) e a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938). Do neokantismo e da fenomenologia tomou a estrutura metodológica e as ferramentas teóricas para organizar sistematicamente a sua filosofia, submetendo-as ao crivo das Escrituras e evitando as sínteses de pressupostos. Ainda recebeu influências

* O autor é professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL), graduado em Filosofia e Teologia, mestrando em Estudos Históricos e Teológicos (concentração em Filosofia) no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, em Patrocínio-MG.

da filosofia original de Kant (1724-1804), da teologia filosófica de Agostinho (354-430) e da teologia reformada de Calvino (1509-1564). Nada obstante, foram as bases religiosas do neocalvinismo kuyperiano que lhe deram os subsídios cruciais para a concepção da *filosofia da ideia cosmonômica*. Afinal, Dooyeweerd construiu um edifício filosófico que admite "a rocha de escândalo da Cruz de Cristo como a pedra angular da epistemologia" (*A New Critique of Theoretical Thought*, v. 2, p. 562).

Os desdobramentos da filosofia da ideia cosmonômica foram metodicamente organizados e explorados nos quatro tomos denominados *A New Critique of Theoretical Thought* (Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 1984). Contudo, no ensaio *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental* encontramos uma introdução concisa, porém adequada, para apresentar os elementos centrais de seu pensamento. O livro também traz um instrutivo glossário elaborado por Albert Wolters, traduzido e ampliado por Guilherme V. R. Carvalho, que auxilia o leitor no trato com o linguajar e a conceituação filosófica, principalmente os neologismos dooyeweerdianos.

Considerando que o pensamento teórico-filosófico ocidental atravessa um momento de crise nos seus valores e certezas fundamentais, em *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental* Dooyeweerd propõe examinar criticamente a filosofia contemporânea. Com efeito, o propósito é analisar a relação entre o pensamento teórico e o desenraizamento espiritual que acometeu o Ocidente. Dooyeweerd assume uma postura crítica que visa contrapor-se ao conceito dominante presente na filosofia imanentista ocidental, a saber, o dogma da autonomia do pensamento racional. Esse dogma reclama independência de pressupostos religiosos na atividade teórica do pensamento, de modo que mantém a razão livre e neutra para obter o verdadeiro conhecimento. Opondo-se à filosofia imanentista, Dooyeweerd afirma que toda reflexão filosófica realmente crítica e *transcendental* deve pressupor os *motivos básicos religiosos do coração*. Sendo assim, reage contra o pensamento acrítico esposado na filosofia ocidental e sugere uma crítica *radical transcendental* que busca os fundamentos e o ponto de partida do pensamento, tomando a Escritura como o parâmetro último da verdade.

O texto está dividido em quatro partes destinadas a discorrer sobre a autonomia do pensamento teórico e sua crítica, o historicismo e o significado da história, a relação entre teologia e filosofia, e um esboço para uma antropologia conforme o motivo básico radical bíblico.

Na primeira parte, Dooyeweerd apresenta os tópicos decisivos da nova crítica para o pensamento teórico. Aponta o embasamento de todo o seu projeto filosófico: uma crítica biblicamente orientada do dogma da razão, nos moldes como o dogma é concebido no pensamento teórico ocidental. Discute, então, a origem do pensamento teórico autônomo, os pressupostos *suprateóricos* pre-

sentes na filosofia grega, no escolasticismo e no pensamento secular moderno. Analisa, em seguida, os aspectos modais da realidade e como o ser humano experimenta a realidade temporal. Neste ponto, nota-se que a estrutura modal (*aspectos modais da realidade*) dá sustentação para a *filosofia da ideia cosmonômica*. A filosofia, por conseguinte, é o instrumento para compreender a totalidade da realidade, seu significado e coerência.

A crítica transcendental, por sua vez, objetiva examinar a coerência dos diversos aspectos modais, a síntese teórica e a origem do *ego*. Dooyeweerd concebe o *ego* como o centro de toda a atividade do pensamento. O ponto de partida do pensamento teórico relaciona-se com a direção *concêntrica* para o ego (*coração*), a raiz da existência humana. O ego se dirige à origem absoluta – sua origem divina. O impulso religioso em direção à origem determina o motivo básico. No caso do motivo básico apóstata, o ego se separa de sua origem divina gerando os ídolos, fruto das absolutizações dos aspectos criados.

Dooyeweerd elenca quatro motivos básicos que regeram o pensamento teórico ocidental: matéria-forma, radical-bíblico "criação-queda-redenção", natureza-graça e natureza-liberdade. Sugere, por fim, um diálogo crítico com as correntes filosóficas. Assevera que a crítica transcendental radical, devido ao seu caráter universal, é oportuna inclusive para filósofos que assumem outro ponto de partida. O diálogo crítico, pois, permite ao cristão conhecer verdades que a *graça comum* fez aflorar nas correntes filosóficas seculares. Contudo, esse diálogo necessariamente parte da discussão dos pressupostos religiosos, ou seja, considera que a razão é influenciada religiosamente. Afinal, todo diálogo eficiente com as filosofias não cristãs deve contrapor-se ao dogmatismo acrítico da autonomia da razão.

Na segunda seção, Dooyeweerd dirige-se ao *historicismo*, a absolutização do aspecto histórico-científico, suas tensões dialéticas e motivo básico. Diante disto, expõe a origem e o processo de desenvolvimento do historicismo, até a sua implementação nas escolas de pensamento contemporâneas. Descortina, pois, a base religiosa que fundamenta o historicismo. Em seguida, apresenta a solução para uma compreensão biblicamente orientada do aspecto histórico.

Na terceira parte, Dooyeweerd pondera a relação entre filosofia, teologia e religião. Afirma que a teologia dogmática necessita de estruturação filosófica, porque é uma ciência teórica independente como as demais. Também distingue a teologia dogmática daquilo que ele mesmo chama de "conhecimento religioso central" da Palavra-Revelação, que seria a apropriação direta e pessoal das Escrituras pelo coração humano. Entrementes, Dooyeweerd considera a importância da teologia reformada e os equívocos cometidos por outras teologias, de maneira especial o escolasticismo.

Na última seção, Dooyeweerd sugere as diretrizes para uma antropologia filosófica biblicamente orientada capaz de atender aos reais dilemas do ser humano, especialmente, atinando para sua condição como criatura de Deus que precisa ser redimida em Cristo. Critica, pois, a filosofia existencialista, destacando o tema criação-queda-redenção como temática central da revelação e asseverando que o homem necessita conhecer a si mesmo e conhecer a Deus numa atitude de submissão a Cristo e à sua Palavra.

A situação de crise na filosofia ocidental transformou-se numa oportunidade para questionamentos sérios e sinceros sobre o dogma da autonomia da razão. Dooyeweerd tornou-se um dos mais importantes representantes da filosofia cristã ao conceber a crítica transcendental do conhecimento e ao descortinar os motivos básicos religiosos atuantes no Ocidente, demonstrando que por detrás de todo empreendimento cultural e teórico repousam motivações de caráter religioso. No que tange à epistemologia dooyeweerdiana, sua proposta inovadora faz jus aos elementos subjetivos de fundamentação religiosa determinantes na atividade teórica. Dooyeweerd, pois, reintroduziu o axioma agostiniano de que o conhecimento parte de um ato de fé. Com efeito, toda atividade teórica depende da orientação religiosa do coração e esse fato obriga o pensador a perscrutar as reais motivações que norteiam a razão. Nota-se, assim, que o conhecimento de Deus e de nós mesmos é um tema essencial para solucionar a crise filosófica contemporânea. Afinal, o homem é um ser criado e dependente de seu Criador. Destarte, todos os fatos percebidos na realidade temporal possuem um significado criacional, existem *coram Deo* (diante de Deus). Para conhecê-los verdadeiramente é preciso recorrer ao coração e desvendar suas reais motivações religiosas.

A publicação em língua portuguesa da obra *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental* representa um marco na história do pensamento filosófico e teológico brasileiros. De fato, o texto traz uma proposta filosófica de orientação agostiniano-calvinista que merece apreço tanto por sua estrutura sistemática como por seu profundo e diligente apego às Escrituras Sagradas. Além disto, a filosofia da ideia cosmonômica oferece aparato metodológico e estrutural-filosófico para um diálogo crítico, relevante e sincero com as demais filosofias. Na verdade, Dooyeweerd recoloca no universo filosófico e acadêmico a relevância do fator religioso e do componente subjetivo. Certamente, os contornos da filosofia dooyeweerdiana se fazem presentes nas subsequentes críticas à autonomia do pensamento e à neutralidade da razão auferidas no pós-iluminismo.

Enfim, o leitor de *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental* é estimulado a vivenciar a *cosmovisão* calvinista da realidade. Também é motivado a adotar um modelo teórico biblicamente orientado, capaz de revelar os pressupostos religiosos que subjazem na raiz da existência humana: o cora-

ção norteado religiosamente. Deste modo, o pensador comprometido com o cristianismo tem em suas mãos mecanismos teóricos para afirmar que o conhecimento sempre é fruto de uma decisão religiosa e, por conseguinte, que o conhecimento verdadeiro flui de uma atitude submissa e reverente a Deus e à sua Palavra.

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 135-142

Resenha

*Leonardo Bruno Galdino**

HORTON, Michael. **Cristianismo sem Cristo**. Tradução de Neuza Batista. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 208 p.

Quem está familiarizado com os escritos do Dr. Michael Horton sabe que não é à toa que ele é tido como um dos maiores e mais competentes pensadores reformados da atualidade. A solidez doutrinária de seus escritos e sua aguda percepção em analisar as coisas que acontecem no mundo dito cristão a partir de uma ótica reformada e confessional, aliadas à sua imensa capacidade argumentativa (que nem sempre é tão sistemática e lógica quanto gostaríamos) e à sua habilidade como pesquisador, são fatores que tem justificado seu prestígio mesmo entre cristãos de perspectiva não-reformada (e não-confessional).

Agora, ele nos brinda com um de seus livros mais polêmicos, cujo título não só é intencionalmente provocativo, mas essencialmente reflexivo, *Cristianismo sem Cristo*, que, nas palavras do bispo metodista William Willimon (prefaciador da obra), também pode ser encarado como uma "polêmica induzida de Cristo" (p. 10). Se essa afirmação soa pretensiosa e arrogante demais, só mesmo lendo a obra para descobrir.

Algo marcante nos escritos de Horton é que ele é sempre muito seletivo nas citações de obras e estatísticas que usa em suas pesquisas, objetividade que o distingue de muitos escritores prolixos e cansativos, apesar de ser ele mesmo um pouco repetitivo às vezes. Por exemplo, ele pode muito bem começar falando de um assunto, bruscamente interrompê-lo, e voltar a repeti-lo em

* O autor é sargento do Exército Brasileiro, formado pela Escola de Sargentos das Armas, Três Corações-MG (turma de 2006). É membro da 1ª Igreja Presbiteriana de Santarém-PA, onde atua como professor da Escola Dominical. Mantém os blogs "Optica Reformata" e "5 Calvinistas".

outro capítulo que, em princípio, deveria tratar de outra coisa. Por este motivo é que esta breve resenha é mais sistemática (análise por assunto) do que linear (análise de cada capítulo separadamente).

Apesar do "auê" que o título da obra pode causar nos leitores mais apaixonados, Horton se apressa em dizer que, a despeito de sua superficialidade, desatenção e humanismo, a igreja contemporânea ainda não chegou ao que ele chama de "cristianismo sem Cristo", mas está a caminho (p. 10). Esse esclarecimento é importante especialmente porque aqueles de perfil mais polêmico correm o risco de ser mais radicais do que o autor da obra na qual tanto se deleitam (assim como tem gente que quer ser mais calvinista que Calvino). Entretanto, não estão equivocados aqueles que entenderem que Horton está apenas sendo eufêmico, adiando a bomba que está prestes a estourar no desenrolar de sua argumentação.

Mas, o que vem a ser, finalmente, esse tal "cristianismo sem Cristo"? O autor o definiria como sendo "uma história sobre nós [nossos feitos] em vez de uma história sobre o Deus Trino que nos transporta para o drama em andamento [os feitos de Deus]" (p. 91). Cristianismo sem Cristo é quando "Deus e Jesus ainda são importantes, porém mais como parte do elenco de apoio do nosso próprio show" (p. 17). Nesse sentido, o cristianismo sem Cristo é *deísta*, visto que não é mais Deus quem governa as coisas, e sim o homem; é *moralista*, visto que o imperativo "faça mais, esforce-se mais" (p. 10), ou a famosa máxima de Benjamin Franklin de que "Deus ajuda a quem se ajuda", está no âmago da religiosidade que norteia a maior parte das igrejas contemporâneas; e é *terapêutico*, visto que "não há pecado nem culpa a ser perdoados por Deus, mas apenas os pesos e sentimentos de culpa por não corresponder às expectativas de si mesmo ou de outros seres humanos" (p. 37). Finalmente, Horton diz que a "chave" para essa sua crítica "é que, uma vez que você faz sua paz de espírito em vez de paz com Deus, que é o principal problema a ser resolvido, todo o evangelho é radicalmente definido", e que "a autorrealização, a autossatisfação e a autoajuda são todas distorções contemporâneas de uma heresia antiga, que Paulo identificou como obras de justiça" (p. 34). Nesse sentido, entendo que a obra de Horton é, antes de tudo, uma forte argumentação e clamor em prol da doutrina bíblica da justificação pela fé somente, que os reformadores entenderam ser o coração do evangelho.

Para efeito de síntese, Horton faz um quadro comparativo muito interessante entre o cristianismo sem Cristo (que ele chama de "lei leve") e o verdadeiro evangelho (p. 158):

Lei leve	O evangelho
Deus como treinador de vida	Deus como Juiz e Justificador
Bom conselho (fazendo)	Boas-novas (feito)
Cristo como exemplo	Cristo como Salvador
A Bíblia como manual de instrução	A Bíblia como mistério de Cristo sendo revelado
Sacramentos como meios de compromisso	Sacramentos como meios de graça
A igreja como recurso de autoajuda (foco no nosso serviço/ministério)	A igreja como embaixada da graça (foco no serviço/ministério de Deus)
Nós subimos até Deus	Deus desce até nós
Nós enviamos a nós mesmos	Deus nos envia

O diagnóstico que Horton dá para essas distorções divide-se em basicamente dois braços. O primeiro é baseado num estudo realizado pelo sociólogo Christian Smith, que definiu a religiosidade norte-americana como sendo um "deísmo moralista e terapêutico" (p. 34), conceito este que Horton vai usar em praticamente todo o livro. Não se trata apenas de uma frase de efeito, mas Horton se preocupa em mostrar estudos e estatísticas que comprovam a sua veracidade, como ele mesmo avisa na página 18. O segundo braço do diagnóstico é teológico: pelagianismo é o "termo teológico para esta moléstia", diz ele (p. 37). "Afinal de contas, é a nossa teologia mais natural", ironiza.

Mas apesar de traçar paralelos entre o cristianismo sem Cristo e certas distorções teológicas que marcaram a história da igreja (como o gnosticismo, o semipelagianismo e o liberalismo teológico, por exemplo), Horton chega a admitir que "o 'cristianismo sem Cristo' é invasivo, atravessa o espectro liberal-conservador e todas as linhas denominacionais" (p. 22), motivo pelo qual "nenhuma denominação está livre desse cativeiro, incluindo a minha, e ninguém, incluindo eu mesmo" (p. 23). Ironicamente, essa nova religiosidade não é tão profunda quanto se pretende, mas é exatamente vazia (niilista?). "Muito do que estou chamando de 'cristianismo sem Cristo'", diz Horton, "não é profundo o suficiente para constituir heresia", comparando a mensagem do cristianismo sem Cristo com aquele tipo de música de fundo que ouvimos tocar nos estabelecimentos comerciais: "trivial, sentimental, aceitada e irrelevante" (p. 17). E mais: "O Deus da religião norte-americana contemporânea é trivial demais para valer o nosso tempo" (p. 91). Mas é exatamente isso que torna esse novo tipo de religiosidade mais perigoso do que seus antecedentes gnósticos, pelagianos e liberais.

O liberalismo começou por subestimar a doutrina em favor do moralismo e da experiência interior, perdendo Cristo por hierarquia. "*No entanto, é mais tolice que heresia que está nos matando suavemente. Deus não é negado, mas banalizado – usado para nossos programas de vida, e não recebido, adorado e usufruído*" (p. 20 – ênfase minha).

Englobando as pessoas da Trindade nesse sacrílego processo de trivialização, Horton observa que no cristianismo sem Cristo "*Deus* é usado como um recurso pessoal, em lugar de ser conhecido, adorado e confiado; *Jesus Cristo* é um treinador com um plano de jogo bom para nossa vitória, em vez de um Salvador que já alcançou a vitória para nós; […] e o *Espírito Santo* é uma tomada elétrica que podemos ligar para obter o poder necessário para sermos tudo o que podemos ser" (p. 17 – itálicos meus). Aliás, Horton esbanja nos adjetivos que o cristianismo sem Cristo tem conferido a Jesus. Ele observa que "Jesus tem sido vestido como um […] treinador de vida, guerreiro de cultura, revolucionário político, filósofo, copiloto, companheiro de sofrimento e parceiro na realização de nossos sonhos pessoais e sociais" (p. 21); ou como um "mascote na guerra das culturas" (p. 166); ou ainda, como um simples "ponto de encontro para jogos de futebol e inauguração de *shopping centers*" (p. 64). Porém, o resultado disso tudo, diz Horton, em vez de um relacionamento verdadeiro com o Filho de Deus, "é um apego vago e sentimental por alguém que é mais um amigo invisível do que o Salvador dos ímpios, encarnado, morto e ressuscitado, que subiu e é Rei" (p. 64). O cristianismo sem Cristo definitivamente não contempla o Jesus das Escrituras – Histórico, Redentor, Deus!

Tudo isso, naturalmente, leva a uma banalização não somente de Cristo, mas também dos meios de graça por ele instituídos. O Batismo e a Ceia, por exemplo, são transformados em "meios de compromisso" – um "veículo da experiência pessoal" (p. 142), uma vez que o indivíduo é levado a pensar que tanto a salvação como a manutenção desta dependem única e exclusivamente dele mesmo.

> Para muitos de nós, criados em contexto evangélico-conservador em que a pregação era principalmente uma exortação para fazer mais, o Batismo foi nosso ato de compromisso em vez de ser o ato de compromisso de Deus; a Ceia do Senhor era um meio de nossa lembrança em vez de um meio da graça de Deus, e muitos hinos eram expressões da nossa piedade mais que um relato das misericórdias maravilhosas de Deus na história da redenção (p. 154).

Mas Horton faz questão de nos lembrar que "o Batismo não é nosso ato de compromisso, com base em nossa decisão, é o ato de compromisso de Deus, baseado em sua decisão. […] A Ceia do Senhor não é nossa lembrança e reconsagração, mas se centra na promessa de Deus de nos dar seu Filho como nosso alimento e bebida – certificando e ratificando nossa inclusão no pacto da graça" (p. 180).

Todos esses "apelos para a ação sem o anúncio da ação de Deus", segundo Horton, estão gradualmente "desevangelizando" a igreja (p. 155). Ela se imiscuiu tanto na agenda secular que, em sua tentativa de tornar o evangelho relevante, perdeu-se pelo caminho, transformando as boas-novas da salvação em meros estímulos morais de autoajuda. E é justamente aqui que Horton vai fazer críticas ferrenhas ao tipo de pregação e pregadores que o cristianismo sem Cristo (ou *quase* sem Cristo, na melhor da hipóteses) tem produzido, justamente pelo fato de que esta pregação, como vimos, exorta o espectador a sempre "fazer mais". Charles Finney, Joel Osteen, Robert Schuller, Rick Warren, Joyce Meyer e o emergente Brian McLaren, dentre outros, não escapam da flecha certeira de Horton. Para ele, as pregações dos tais não diferem muito do que podemos encontrar nos ditos do Dr. Phil ou de Oprah Winfrey (p. 15 – trazendo para o nosso contexto, algo parecido com Super Nani, Max Gehringer e Ana Maria Braga). Por este motivo, não é mesmo a toa que, "na autoajuda secular, as vendas dos gurus chegam perto dos concorrentes evangélicos" (p. 58). Esse tipo de pregação, para Horton, também tira Cristo do cristianismo.

> Quando a mensagem básica da igreja é menos sobre quem é Cristo e o que ele fez de uma vez por todas para nós e mais sobre quem somos e o que temos que fazer para tornar a vida dele (e a nossa) relevante para a cultura, a religião que é feita "relevante" não é mais o cristianismo (p. 118).

É nesse ínterim que Horton também vai criticar a tendência desse tipo de religião em moralizar e alegorizar as histórias bíblicas, como se a sabedoria da Escritura se nivelasse àquelas encontradas nas fábulas de Esopo (p. 121). De fato, é muito comum vermos isso acontecer nos dias de hoje. A pregação é tudo, menos exegética. O que sobra disso só pode ser mesmo alegorias e princípios morais. Daí temos que, assim como Davi, precisamos vencer os "gigantes" em nossas vidas; que temos que nos "atrever" a ser um Daniel; que devemos "sonhar" como José; etc. É por isso que nesse tipo de pregação geralmente Deus nunca está de mau-humor para com os pecadores, mas sempre pronto a recebê-los, não importa como estejam vivendo. Horton relembra de uma ocasião em que entrevistou o Dr. Robert Schuller em um programa de rádio, quando lhe perguntou como ele interpretaria a exortação que Paulo faz a Timóteo em 2 Tm 3.1-5. E, antes mesmo de terminar de articular sua pergunta, Schuller respondeu apressado às palavras apostólicas, dizendo: "Eu espero que você não pregue isso. Vai magoar um monte de gente bonita" (p. 28). Para Horton, coisas desse tipo não passam de "autoajuda pelagiana e autodeificação gnóstica" (p. 59), na qual Deus novamente é nosso coadjuvante no esquema do já denunciado "deísmo moralista terapêutico".

> Em um paradigma terapêutico, não só o membro da igreja, mas o próprio Deus, é colocado no sofá enquanto nós interpretamos, com empatia, os sentimentos dele. Deus nunca está com raiva ou é crítico em relação às pessoas; na verdade, ele é mais angustiado que nós, visto que sabe o quanto nossas ações podem nos prejudicar. […] Podemos até nos sentir inclinados a sentir pena desta divindade [p. 48].

Mesmo que esses assuntos estejam largamente presentes na agenda do pessoal do movimento da igreja emergente (a quem Horton faz fortes críticas nos capítulos 4 e 6, especialmente) e dos adeptos do teísmo aberto, para Horton isso nada mais é do que um eco do antigo liberalismo e do conceito kantiano de religião moralista em oposição à religião de doutrina (p. 93). Somos ensinados que não devemos apenas *pregar* o evangelho, mas sobretudo *ser* o evangelho. É aquela velha máxima atribuída a São Francisco de Assis: "evangelize sempre; se necessário, use palavras" – como se nossas vidas pudessem pregar "melhor do que o evangelho" (p. 127). É muita empáfia! Esse novo legalismo, para Horton (na realidade, um *legalismo revisitado*), é o "murmúrio otimista e alegre tocando como música de fundo", que nem nos ameaça com o inferno nem nos conforta com o céu (p. 102). Mais uma vez, Horton nos lembra que este é o nosso "pelagianismo nativo" (p. 93), uma vez que nosso destino está em nossas próprias mãos.

Ainda tratando dessa questão da busca desenfreada por relevância, Horton argumenta que não precisamos da Bíblia para saber que nossos filhos precisam de padrões regulares de sono; que o segredo para um bom casamento é o diálogo; e que se não administramos bem nossos cartões de crédito eles nos dominam (p. 85). "Qualquer pessoa pode perder peso, parar de fumar, melhorar um casamento e se tornar mais agradável sem Jesus", garante ele (p. 86). É certo que estimular as pessoas para que estas busquem uma melhor "qualidade de vida" (somente para usar um linguajar que está na moda) não é um mal em si mesmo, mas "mesmo quando coisas boas, santas e apropriadas se confundem com o evangelho, é apenas uma questão de tempo antes de chegarmos ao *cristianismo sem Cristo*" (p. 91).

Temos visto que, de fato, a "religião moralista de autossalvação é nossa configuração padrão como criaturas caídas" (p. 36). Precisamos urgentemente nos desvencilhar dela. "Chega de nós" (p. 115)! Como clamou William Willimon no prefácio, "vamos colocar Cristo de volta no Cristianismo" (p. 10). Mas a pergunta é: como? Horton arrisca algumas propostas para que sejamos libertos desse cativeiro. Vamos tentar resumi-las:

1. *Precisamos fazer uma urgente distinção entre a lei e o evangelho* (p. 103). Do contrário, o que teremos é somente mais e mais ativismo religioso em vez de fé viva e verdadeiramente eficaz. "Nosso padrão

é a lei, e não o evangelho, coisas para fazer (imperativos), no lugar de indicativos (coisas para acreditar)" (p. 108). "Confundir a lei e o evangelho é a tendência natural do coração caído. Todas as religiões – incluindo o *cristianismo sem Cristo*, que não é cristianismo de jeito nenhum – pressupõem alguma forma de redenção por esforço próprio [..] Deixe a lei ser lei e o evangelho ser evangelho" (p. 102);

2. *Precisamos pregar corretamente a lei* (p. 106), porque "até que nossa pregação da lei tenha exposto nossos corações e a santidade de Deus a esse nível profundo, nossos ouvintes jamais irão para Cristo em busca de segurança, mesmo que venham até nós para conselho" (p. 107);
3. *Precisamos nos preocupar com as necessidades realmente primárias* (p. 115). "Os gentios amam a sabedoria, então lhes mostre um Jesus que é mais inteligente em resolver enigmas da vida diária e a igreja vai ter uma multidão de adeptos". Contudo, "a igreja", diz Horton, "existe para mudar o assunto de nós e de nossos atos para Deus e seus atos de salvação, e de nossas missões de salvar o mundo para a missão de Cristo, que já realizou a redenção" (p. 115). O que precisamos é de um novo paradigma: "de nossa agenda para a agenda de Deus" (p. 168);
4. *Precisamos recuperar os conceitos do cristianismo bíblico, resgatando-os da trivialização pós-moderna* (p. 116). "Cristianismo sem Cristo não significa religião ou espiritualidade desprovida das palavras *Jesus, Cristo, Senhor* ou até mesmo *Salvador*. Significa que a forma como esses nomes e títulos são empregados os deslocará de seu local específico no desdobramento histórico da trama da rebelião humana e do resgate divino, e de práticas como o Batismo e a Ceia. Jesus como treinador de vida, terapeuta, amigo, outro significativo, fundador da civilização ocidental, messias político, exemplo de vida radical e outras inúmeras imagens podem nos distrair do escândalo e da loucura de 'Cristo e este crucificado'" (p. 117); e, por último,
5. *Precisamos que nossa missão se oriente pelo evangelho, não pela* "*justiça decorrente das obras*" (p. 165). No afã de ganhar o mundo inteiro, muitas vezes temos perdido nossas marcas – *identidade reformada*; e por vezes amamos tanto as marcas que temos negligenciado a missão – *evangelização*. Precisamos manter acesas as duas coisas, porque "sem as marcas a missão é cega; sem a missão, as marcas estão mortas" (p. 166).

Como as resenhas geralmente fazem com que corramos o risco de reduzir o conteúdo da obra aos nossos próprios termos, iremos parar por aqui. Mas cabem mais algumas observações pontuais ao livro como um todo. Agora me refiro à questão *estética*, enfim, todo o processo editorial. Elogios e críticas

também são oportunos nesse aspecto. Primeiramente quero parabenizar a Editora Cultura Cristã – além do fato de pôr nas mãos do público de fala portuguesa uma obra de tamanha envergadura teológica como esta que temos aqui, é claro – pelo trabalho dos revisores em explicar certas expressões e conceitos próprios da cultura e linguajar norte-americanos (pp. 17, 19, 21, 29, 33, 60, 64, 86, 93, 95, 136, 140, 169, 181, 192 e 201), coisas estas que, na maioria das vezes, muitos tradutores e revisores não explicam. Em alguns casos, compreender tais conceitos torna-se essencial à compreensão do que o autor quer transmitir. Isso denota uma preocupação e respeito dos editores pelo leitor que é leigo em outras culturas.

Em relação aos pontos que poderiam ter sido melhores podemos citar a falta de um índice onomástico e de assuntos, o que em muito facilitaria a pesquisa e pouparia o leitor (inclusive quem faz resenhas!) de exaustivas anotações marginais (embora saibamos que o processo para tal é um pouco demorado, tendo em vista a "urgência" da publicação). Quanto aos erros de digitação, gramática e afins, foram tão leves que chegam a ser insignificantes (pp. 15, 137, 138, 139, 143, 176, 179, 182 e 187). E poderia também ter aquela tradicional folha em branco na última página (na qual consta o tipo de papel, a imprensa, etc.), pois sua falta deixa aquela impressão de que o livro ainda não chegou ao seu fim, especialmente no caso do livro em questão, que Horton conclui com uma citação sem acrescentar aquelas costumeiras observações, doxologias ou apelos. Mas nenhuma dessas faltas, evidentemente, é capaz de tirar o brilho da obra desse estimado pensador, que certamente perdurará como um dos textos apologéticos mais importantes desta década. Leitura mais que recomendada!

Soli Deo Gloria!

FIDES REFORMATA XV, Nº 1 (2010): 143-146

Resenha

*Carlos Augusto Dias**

MERRILL, Eugene H. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento**. São Paulo: Shedd Publicações, 2009. 624 p.

Eugene H. Merrill é professor de Antigo Testamento no Seminário Teológico de Dallas e professor visitante de Interpretação do Antigo Testamento no Seminário Teológico Batista do Sul, em Louisville, Kentucky. Formado na Universidade Bob Jones (Estudos do Antigo Testamento), Universidade de Nova York (Estudos Judaicos) e Universidade de Columbia (Estudos do Oriente Médio), Merrill é considerado uma das maiores autoridades entre os eruditos do Antigo Testamento nos Estados Unidos.

Essa obra foi publicada recentemente em inglês (2006), tendo sido lançada poucos anos depois em português pela editora Shedd Publicações (2009). Está disponível no Brasil outro livro do autor, *História de Israel* (CPAD), que tem por foco uma introdução à história e desenvolvimento da nação judaica.

Teologia Bíblica do Antigo Testamento contém vinte capítulos divididos em seis seções – Introdução: origem, natureza e condição atual da teologia bíblica do Antigo Testamento; 1) Deus: sua pessoa e obras; 2) A humanidade: a imagem de Deus; 3) O reino de Deus; 4) Os profetas e o reino; 5) Reflexões humanas a respeito dos caminhos de Deus.

Sua proposta passa pelo estudo da teologia bíblica seguindo a ordem canônica da versão hebraica e respeitando o princípio da revelação progressiva. Para o autor, a teologia bíblica não é conflitante com a teologia dogmática; antes, elas são complementares. Sua abordagem entende que "a teologia do Antigo Testamento... é direcionada às questões que a nação israelita levantou a respeito de sua situação, suas raízes históricas" (p. 38).

---

* O autor é formado em teologia pelo Seminário Bíblico Palavra da Vida (1999) e cursa o mestrado em Estudos Bíblico-Hermenêuticos (Antigo Testamento) no CPAJ. Leciona em três seminários e é membro da Igreja Batista Pedras Vivas, em São Paulo.

A primeira parte faz uma introdução bem organizada e documentada sobre a origem e o desenvolvimento da teologia bíblica do Antigo Testamento. Nela são apresentados os pressupostos e base argumentativa do autor: 1) Deus existe e revela-se a si mesmo; 2) A Bíblia é a palavra de Deus escrita que revela os propósitos de Deus ao ser humano; 3) A revelação de Deus nas Escrituras é coerente e télica. Merrill conclui com uma explanação da pessoa de Deus, suas obras, a humanidade feita à imagem de Deus, e o reino, onde ocorre o programa cooperativo de Deus com o homem.

Segue-se então a primeira seção do livro – "Deus: sua pessoa e sua obra" (caps. 2-5). O capítulo 2 apresenta a pessoa de Deus, alguns de seus atributos, sua natureza e seu caráter. O terceiro capítulo ensina como Deus se revelou no Antigo Testamento usando diversas formas distintas (e.g., sonhos, visões, seres celestiais). O capítulo 4 apresenta as obras de Deus, divididas em quatro grandes eventos: criação – a partir dos textos de Gênesis (1-3) e Isaías (40-55); julgamento – tal como no Éden, Dilúvio, Babel e Egito; salvação e livramento – os atos salvíficos de Deus quanto a Israel e a redenção da humanidade, com ênfase na redenção efetuada no Egito e na futura redenção escatológica. O capítulo 5 encerra esta seção ao descrever os propósitos de Deus para Israel neste mundo. Aqui o autor identifica o princípio unificador do Antigo Testamento: o reinado soberano de Deus. Sua argumentação baseia-se em dois eventos: a criação e a escolha de Israel com porta-voz de Deus.

A segunda parte do livro, intitulada "A humanidade: a imagem de Deus" (caps. 6-9), descreve o papel do ser humano na esfera soberana de Deus. No capítulo 6 há uma extensa descrição a respeito do homem, sua natureza e seus diversos relacionamentos (comunidade, tribo, nação e humanidade). Para Merrill o conceito de imagem e semelhança com Deus é manifesto quando o homem governa sobre a criação à semelhança do governo soberano de Deus no universo. O capítulo 7 discorre a respeito da queda e suas consequências para a humanidade, descrevendo o evento, seus personagens, sua possibilidade e resultados para o homem e a criação. O capítulo 8 aborda a redenção da humanidade através do sistema de sacrifícios do Antigo Testamento e das alianças que Deus fez com alguns personagens em Gênesis, destacando sua importância para Israel e consequentemente para a humanidade. O capítulo seguinte explica a criação de Israel como nação escolhida por Deus, sua formação como nação no Egito, a libertação da escravidão e a aliança sinaítica.

A terceira seção é intitulada "O reino de Deus" (caps. 10-14). Aqui Merrill mostra como os autores do Antigo Testamento abordaram o conceito do reino. No capítulo 10 há uma introdução ao tema ao se abordar a adoração realizada nos lugares sagrados (e.g., o Éden, altares, o templo de Salomão). É feito um estudo da mediação do reino por meio da aliança com Israel, apontando-se como as nações pagãs resistiram ao reino. O capítulo 11 descreve a relação entre Deus e Israel usando os conceitos dos tratados de suserania,

suas semelhanças e diferenças, com destaque para os Dez Mandamentos e as especificações gerais do povo da aliança (Êx 25-40). O capítulo seguinte aborda a teologia de Deuteronômio, suas estipulações e importância para a segunda geração, e sua implementação na cerimônia descrita nos capítulos 28 a 30 daquele livro.

A partir do capítulo 13, Merrill aborda a chamada história deuteronomística através dos livros históricos (Josué a 2 Reis). Os fatos históricos são relacionados em sua conformidade ou não com as estipulações descritas em Deuteronômio, como, por exemplo: Josué – os preparativos para a conquista; 1 e 2 Samuel – a introdução da monarquia. O capítulo 14 continua a abordagem dos livros históricos (Crônicas a Ester) seguindo o mesmo padrão do capítulo anterior e enfatiza as diferenças existentes entre os livros de Reis e Crônicas, os aspectos teológicos de Esdras e Neemias e mostra como, em Ester, Deus cuidou soberanamente de seu povo no reinado da Pérsia.

A quarta seção do livro lida com a abordagem teológica nos profetas (caps.15-17). A exposição segue basicamente o seguinte padrão: 1) apresentação do profeta e seu ministério; 2) o desafio à soberania de Deus nos reinos idólatras; 3) o abandono e a violação da aliança; 4) o julgamento das nações, 5) o julgamento de Israel e Judá e 6) sua futura restauração. O capítulo 15 descreve os profetas do 8º século (Amós, Oséias, Jonas, Isaías e Miquéias). Como intercessores de Deus, advertem a respeito das consequências da violação da lei e anunciam as promessas de futura restauração do reino por meio da dinastia davídica. Continuando em sua abordagem, o capítulo subsequente analisa os profetas do período anterior ao exílio e os que viveram no exílio (Jeremias, Naum, Habacuque, Zacarias e Ezequiel), destacando o livro de Jeremias e a futura restauração de Israel prometida na Nova Aliança. O capítulo 17 termina esse ciclo com a apresentação dos profetas pós-exílicos (Daniel, Joel, Obadias, Ageu, Zacarias e Malaquias), com ênfase em Daniel e em sua comparação do reino de Nabucodossor com o reino dos céus apresentado e prometido por Deus, e em Zacarias e seu ensino a respeito do futuro Messias.

A quinta seção do livro intitula-se "Reflexões humanas a respeito dos caminhos do Senhor" e aborda o livro poético (cap. 18 – Salmos) e os de sabedoria (cap. 19 – Jó, Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos). Os salmos são apresentados como uma resposta do ser humano ao Senhor diante das circunstâncias da vida. De forma organizada o autor expõe os aspectos teológicos (e.g., Deus como Rei e a humanidade como os suseranos do Rei, a vida no reino). O capítulo seguinte trata da teologia nos livros de sabedoria e suas reflexões de sabedoria no cotidiano. Em Jó há uma explanação do sofrimento humano e a atuação soberana de Deus. Provérbios mostra como a sabedoria se baseia na Torá e elabora a sua essência, expressões e função. Já em Eclesiastes, a abordagem aparentemente humanista expõe a futilidade da vida sem Deus, tendo sentido somente a partir de um relacionamento pessoal

com ele. O capítulo se encerra com uma breve explanação do livro de Cantares e sua relevância para a teologia do Antigo Testamento. O último capítulo do livro resume todo o processo que Merrill seguiu no livro (e.g., pressupostos, metodologia teológica, centro teológico). Nas suas últimas páginas o autor faz uma ponte para o Novo Testamento, destacando a importância do Antigo Testamento para a compreensão do Novo.

Podemos concluir que esta obra de Eugene Merrill é um excelente manual de teologia bíblica do Antigo Testamento. O autor tem um tema bem definido e o desenvolve com maestria. Sua leitura é agradável, acessível, cativante e desafiadora. Apesar de em alguns momentos o livro ser repetitivo, essa ênfase contribui para a solidificação do seu argumento. Na medida do possível, ele restringe sua abordagem ao Antigo Testamento, ao mesmo tempo em que entende que sem o Novo ele é uma parte incompleta da revelação de Deus.

O autor aborda de modo excessivamente resumido alguns temas importantes para a teologia do Antigo Testamento. Por exemplo, as alianças e seu conceito em Israel poderiam ter sido mais bem explorados. Outro problema é a tradução do título em português, fazendo com o que o livro perca um pouco do seu atrativo, já que em inglês o título reflete melhor aonde o autor pretende chegar – *Everlasting Dominion: An Introduction to Biblical Theology* (Domínio eterno: introdução à teologia bíblica). Há ainda outro detalhe negativo, que é a ausência dos índices remissivo, onomástico e dos textos bíblicos existentes na versão em inglês. Porém, esses detalhes não comprometem a obra como um todo. Por sua forma clara e direta, esta obra contribui para a abordagem da teologia bíblica do Antigo Testamento, e sua leitura e estudo serão de grande valia para o estudante de teologia de língua portuguesa.

Resenha

*Wanderson de Oliveira**

ZACHARIAS, Ravi. **O grande tecelão**: como Deus nos molda por meio dos acontecimentos da vida. São Paulo: Shedd Publicações, 2009. 191 p.

Na teologia da maior parte dos atuais pregadores da televisão, dos cantores e dos grupos musicais famosos, influenciados pela pós-modernidade, o ser humano é tratado como sendo o sujeito de sua própria história e cabe a Deus favorecê-lo, de modo que ele alcance seus propósitos de vida, conforme os padrões do mundo: vitórias, sucesso, prosperidade financeira e ausência da dor, do sofrimento, dentre outros fatores. Dessa forma, a possibilidade do discípulo passar por provações (enviadas por Deus e não pelo diabo), que incluem enfermidades, perseguições, humilhações, pobreza, injustiças, desemprego e falência financeira de empresas, por exemplo, deve ser evitada ao máximo porque, para essa teologia, "o inimigo é quem veio para roubar, matar e destruir" (Jo 10.10).

Por sua vez, esta obra de Ravi Zacharias procura colocar tais coisas em seu devido lugar, dentro da perspectiva bíblica: a pessoa perante Deus (como uma criatura que deve se submeter à vontade soberana do Senhor) e Deus como aquele que conduz a história da humanidade em cada detalhe, para que esta chegue ao fim que ele mesmo estabeleceu antes da fundação do universo.

O autor é um palestrante bastante conhecido em diversos países do mundo. Ele escreveu vários livros, incluindo o premiado *Pode o homem viver sem Deus*? (Can man live without God?) e *Por que Jesus é diferente?* (Jesus among other

* Wanderson F. M. de Oliveira é bacharel em Administração de Empresas pela UFRN e mestre em Teologia pelo Seminário Teológico Evangélico do Betel Brasileiro/PB. É diretor de missões do Centro de Educação Teológica e Missionária de Natal, professor do Seminário Teológico Batista Potiguar, do Centro de Treinamento Teológico Harland Graham e do Seminário Teológico Evangélico de Natal, todos em Natal/RN. É editor acadêmico da revista *Reflexão Teológica*, publicada pelo Seminário Teológico Evangélico do Betel Brasileiro, e membro da 2ª Igreja Batista de Parnamirim/RN.

gods). Preside o Ravi Zacharias International Ministries, apresenta o programa de rádio semanal "Let My People Think" e é professor visitante do Wycliffe Hall, de Oxford, onde leciona apologética e evangelismo.

O título do livro é emprestado da cultura indiana, na qual os tecelões habilmente criam uma bela tapeçaria, mesmo usando fios de lã que isoladamente não possuam nenhuma beleza.

Na Introdução, Zacharias diz:

> Ora, se um tecelão comum pode pegar uma poção de fios coloridos e criar uma vestimenta para embelezar a aparência, não seria possível o Grande Tecelão ter um projeto em mente para *você*, um projeto que lhe adorna, enquanto ele vai usando a sua própria vida para moldá-la segundo o seu propósito, utilizando todos os fios ao seu alcance? (p. 16).

Portanto, Zacharias reconhece que cada circunstância que o Senhor envia na vida do seu discípulo, sendo analisada isoladamente às vezes não tem muito sentido. Contudo, "o projeto de Deus para a sua vida une cada fio de sua existência numa magnífica obra de arte. Cada fio é importante e possui um propósito específico" (p. 17). Alguns desses fios são trabalhados nos capítulos seguintes do livro.

No primeiro capítulo, Zacharias observa que Deus soberanamente imprimiu a sua marca através do DNA de cada pessoa, de modo que "aceitar e celebrar o fio da própria personalidade é a primeira compreensão do desenho do Grande Tecelão em sua vida. […] As etapas do processo podem não se mostrar pitorescas, mas cada detalhe entrará em foco e terá sua parcela de beleza" (p. 32).

Zacharias comenta, no segundo capítulo, que quando a dor, o desespero e as decepções atingem o crente em Jesus, ele precisa entender que

> Deus, o Grande Tecelão, procura pessoas com o coração terno para neles colocar a sua marca. Suas mágoas e decepções fazem parte desse plano para modelar o seu coração e o modo como você se sente a respeito da realidade. As dores que você vivencia irão sempre moldá-lo. Não há outro jeito (p. 40).

O autor ressalta que Jó, mesmo antes de sua grande provação, foi considerado íntegro por Deus (Jó 1.1) e que "... Deus permitiu a provação não apenas para moldar Jó, mas também para nos dar um exemplo de como uma pessoa íntegra se conduz através da dor e da provação" (p. 41). Zacharias também chama a atenção para o fato de que é *a fé no Senhor*, e não na razão humana, que deve sustentar aqueles que passam por períodos de provações (p. 42-43).

A tese principal do autor nesse capítulo é que "... devemos ver o mundo da dor através dos olhos de Jesus... na cruz" (p. 48). Na página seguinte, ele complementa:

> O amor de Deus nos mostra que somente Deus encurta a distância entre ele e nós, capacitando-nos a ver este mundo através do Calvário. Se você não enxerga assim, então jamais enxergará as coisas ao modo dele – e os fios da obra prima que ele está tecendo para a sua vida estarão sempre longe do desenho esperado (p. 49).

No terceiro capítulo, Zacharias defende que a vocação do leitor tem importância para Deus. Para o autor, "o chamado é simplesmente o modo de Deus dar forma ao seu encargo e conclamar você para servi-lo onde e como *o Senhor* escolher" (p. 58, grifo nosso). É através da dedicação à oração que o discípulo encontra o chamado de Deus para a sua vida a fim de que se submeta plenamente. Ravi Zacharias conclui este capítulo escrevendo: "Deus é o autor do meu chamado. Ele tem um plano em mente, e devo responder ao seu aceno. Pegue o fio do desejo de servir onde quer que ele precise de você e o una aos outros" (p. 75).

Zacharias escreve, no quarto capítulo, que Deus estabelece um princípio absoluto de vida que serve como um instrumento macronorteador para qualquer discípulo do Senhor: "fazer tudo para a glória de Deus" (1 Co 10.31). Ao proceder dessa forma, o crente em Jesus poderá enxergar mais um fio que o Grande Tecelão está usando para moldar a sua vida.

No quinto capítulo, Ravi Zacharias afirma que existem hoje basicamente três tipos de espiritualidade. Todavia, "a verdadeira espiritualidade é medida pela audição da voz de Jesus" (p. 110). Mais adiante, na mesma página, ele finaliza: "A verdade é o fio que separa a verdadeira espiritualidade da falsa. Sua espiritualidade deve nascer da verdade e viver por meio da graça".

No sexto capítulo, Zacharias mostra que a vontade do discípulo tem importância e a ele caberá submetê-la à vontade de Cristo. Segundo Zacharias, "... Deus de fato nos revela sua vontade, e se caminharmos na vontade conhecida do Pai, ele nos revela aspectos dela não facilmente reconhecidos. O mais difícil é fazer a parte da vontade que já conhecemos" (p. 120).

No sétimo capítulo, o autor expõe que a verdadeira adoração é aquela dirigida ao Senhor e que seja agradável a ele. Para Zacharias, "a adoração é, em última análise, conhecer a vida ao modo de Deus" (p. 131), e ele propõe que são cinco os componentes da adoração: a ceia do Senhor, o ensino, a oração, o louvor e a contribuição. "Por isso a adoração é fundamental, o fio de todos os fios, que une os múltiplos fios da vida no todo perfeito. É o único modo pelo qual o desenho se completa" (p. 150).

De acordo com Zacharias, biblicamente o destino final das pessoas tem importância fundamental para Deus. "A descrição de estar em casa com Deus é o destino final do seguidor de Jesus Cristo" (p. 154). É no oitavo capítulo que ele converge todos os seus argumentos apresentados anteriormente, finalizando com o seguinte: "A mudança da terra para o céu servirá como um fio

que unirá nossa memória com a realidade e nos possibilitará ver o temporário à luz do eterno" (p. 165).

Por fim, no Apêndice, Zacharias responde a 25 perguntas que ele considera cruciais para a vida do discípulo de Cristo hoje (por exemplo, *"Todos os meus problemas se devem à minha maturidade espiritual – ou à falta dela?"*) e uma de suas respostas sintetiza a rica reflexão que permeia toda a obra:

> ... Deus quer usar todos esses problemas, não importa de onde venham ou qual seja a sua natureza, para nos moldar à imagem de seu Filho, Jesus Cristo. Ele quer pegar as tragédias e os pontos altos de nossa vida, as decepções e os grandes prazeres, e tecê-los todos em uma tapeçaria admirável que mostre sua glória, amor, poder e sabedoria (p. 174).

"*O Grande Tecelão: Como Deus nos molda por meio dos Acontecimentos da Vida*" é uma obra de leitura agradável, com relativa profundidade teológica e muito abrangente em cada capítulo trabalhado. O livro é importante porque trata de temas (dor, sofrimento e provação) que são explorados no mercado editorial evangélico, mas fortemente influenciados pelos valores da pós-modernidade (vitórias, sucesso, comodidade, etc.) e que tem contribuído para o fomento de uma mentalidade e atitude estranhas ao Novo Testamento.

Recomendo sem reservas essa preciosidade bíblica e teológica, que possui aplicações práticas para a vida cristã do verdadeiro discípulo de Jesus, aquele que não anda à procura de pregadores e pastores que proclamam verdadeiras *ilusões*, pois

> "É necessário que passemos por muitas tribulações para entrarmos no Reino de Deus" (At 14.22, NVI). "Para isso vocês também chamados, pois também Cristo sofreu no lugar de vocês, deixando-lhes exemplo, para que sigam os seus passos" (1 Pe 2.21, NVI). "Por isso mesmo, aqueles que sofrem de acordo com a vontade de Deus devem confiar sua vida ao seu fiel Criador e praticar o bem" (1 Pe 4.19, NVI). "Meus irmãos, considerem motivo de grande alegria o fato de passarem por diversas provações. ... Feliz é o homem que persevera na provação, porque depois de aprovado receberá a coroa da vida, que Deus prometeu aos que o amam" (Tg 1.2 e 12, NVI).

Excelência acadêmica e piedade a serviço do Reino de Deus

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

Mestrado em Teologia

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

Especialização em Estudos Teológicos e Especialização em Teologia Bíblica

Lato sensu no regime Educação a Distância (EAD).

Doutorado em Ministério

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

Mestrado em Divindade

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

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

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 15 – Vila Buarque – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 01221-040
Tel.: +55 (11) 2114-8644/8759 – Fax: +55 (11) 3256-6611
www.mackenzie.com.br/teologia
pos.teo@mackenzie.com.br

Editoração eletrônica
LIBRO Comunicação

Impressão e acabamento
HR GRÁFICA E EDITORA