

fides reformata

Volume XV • Número 2 • 2010



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE
Diretor-Presidente Hesio Cesar de Souza Maciel

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

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

Semestral.
ISSN 1517-5863

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

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 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

Coordenação Editorial
Silvana Gouvea

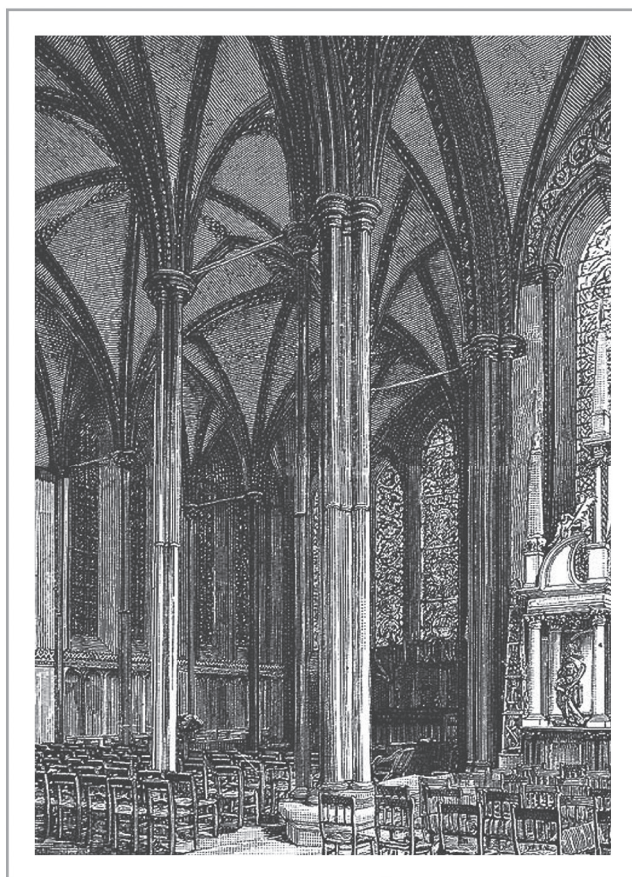
Revisão
Alderi Souza de Matos

Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

fides reformata

Volume XV • Número 2 • 2010



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

CONSELHO EDITORIAL

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

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

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

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

Pede-se permuta.

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

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Revista Fides Reformata
Rua Maria Borba, 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

Este número de *Fides Reformata* traz contribuições de quatro professores residentes ou visitantes do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (João Paulo Thomaz de Aquino, Hermisten Costa, Frans Leonard Schalkwijk e Wadislau Gomes), bem como de vários estudantes, ex-estudantes e outros colaboradores (José Carlos Piacente Júnior, Hélio de Oliveira Silva, Marcos Campos Botelho, Carlos Antonio Valentim e Elizabeth Gomes). Os onze trabalhos incluem seis artigos, um texto especial e quatro resenhas. Os artigos têm duas contribuições na área bíblico-teológica, duas na área filosófica e duas na área histórica.

O primeiro artigo, de teor exegético, investiga a natureza da conhecida passagem de Atos 6.1-7, cuja interpretação divide os estudiosos. Depois de apresentar os argumentos de pesquisadores recentes, a maior parte dos quais nega que a referida passagem diz respeito ao diaconato, João Paulo Thomaz de Aquino utiliza uma série de considerações exegéticas e canônicas para defender o entendimento tradicional, ou seja, de que Atos 6 registra, sim, a instituição do ofício diaconal. No outro texto de cunho bíblico-teológico, Hermisten Costa aponta a estreita relação existente entre a teologia e a piedade, entre a reflexão e a vida prática, com base nos ensinamentos do reformador João Calvino. Longe de ser um exercício meramente acadêmico e intelectual, o labor teológico deve estar comprometido com Deus, com sua Palavra e com a edificação da igreja.

No primeiro dos artigos no âmbito da teologia filosófica, José Carlos Piacente Júnior considera as contribuições de três pensadores cristãos. Partindo da epistemologia de Agostinho de Hipona, ele mostra seus desdobramentos e aperfeiçoamento na teologia de João Calvino e aponta como o legado de ambos se refletiu na “epistemologia reformada” de Alvin Plantinga, que postula o caráter básico e inato da crença em Deus. No outro artigo, Marcos Botelho ressalta a necessidade de que a fé reformada estabeleça pontos de contato com o pensamento secular como estratégia apologética contra os ataques da cultura pós-moderna. Especificamente, ele argumenta que muitos pensadores seculares têm elaborado críticas ao ceticismo, subjetivismo e relativismo presentes no idealismo hermenêutico e defende o realismo hermenêutico, com seu entendimento do caráter objetivo e da veracidade da revelação bíblica.

Os dois artigos de natureza histórica abordam aspectos relevantes do protestantismo no Brasil. No primeiro, Hélio de Oliveira Silva faz uma análise documental introdutória sobre as atitudes dos presbiterianos em relação à escravidão nas duas décadas que precederam a abolição da escravatura. Ele argumenta que, embora as manifestações antiescravagistas desse grupo tenham sido limitadas, elas foram as mais significativas entre todas as denominações protestantes da época. Em seu artigo, Carlos Valentim faz uma análise do

famoso clássico *O Brasil e os Brasileiros*, no qual o Rev. James C. Fletcher expressa curiosa ambiguidade em relação ao projeto norte-americano no Brasil, defendendo ao mesmo tempo a evangelização e o estreitamento das relações comerciais entre os dois países.

Após os artigos, está incluído um breve texto de autoria do Rev. Frans Leonard Schalkwijk, no qual esse especialista sobre o Brasil holandês analisa um trágico episódio da época do domínio batavo – o massacre de Cunhaú, no Rio Grande do Norte (1645), perpetrado pelos índios tapuias. Em sua cuidadosa argumentação, ele demonstra não ser fidedigna a “história oficial” de que o massacre foi ordenado pelas autoridades holandesas e teve a participação de um pastor calvinista. Esta edição é concluída com úteis resenhas de quatro obras: *Teologia dos Reformadores* (Timothy George), *Aconselhamento Cristão* (Gary Collins), *O Fascismo Moderno* (Gene Edward Veith Jr.) e *The Poisonwood Bible* (Barbara Kingsolver).

Desejamos a todos uma agradável e proveitosa leitura.

Alderi Souza de Matos, Th.D.
Editor assistente

SUMÁRIO

ARTIGOS

ATOS 6.1-7: A GÊNESE DO OFÍCIO DIACONAL? <i>João Paulo Thomaz de Aquino</i>	9
---	---

A HERANÇA EPISTÊMICA AGOSTINIANO-CALVINISTA EM ALVIN PLANTINGA <i>José Carlos Piacente Júnior</i>	21
---	----

A IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL E A ESCRAVIDÃO: BREVE ANÁLISE DOCUMENTAL <i>Hélio de Oliveira Silva</i>	43
--	----

TEOLOGIA E PIEDADE: POR UMA TEOLOGIA COMPROMETIDA <i>Hermisten Maia Pereira da Costa</i>	67
--	----

TEOLOGIA REFORMADA E PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS: JUNTOS CONTRA O Ceticismo HERMENÊUTICO PÓS-MODERNO <i>Marcos Campos Botelho</i>	85
--	----

O BRASIL E OS BRASILEIROS <i>Carlos Antonio Valentim</i>	97
--	----

TEXTO ESPECIAL

AS LÁGRIMAS DE CUNHAÚ <i>Frans Leonard Schalkwijk</i>	109
---	-----

RESENHAS

TEOLOGIA DOS REFORMADORES (TIMOTHY GEORGE) <i>Hermisten Maia Pereira da Costa</i>	113
---	-----

ACONSELHAMENTO CRISTÃO (GARY R. COLLINS) <i>Wadislau Martins Gomes</i>	117
--	-----

O FASCISMO MODERNO (GENE EDWARD VEITH JR.) <i>José Carlos Piacente Júnior</i>	123
---	-----

THE POISONWOOD BIBLE (BARBARA KINGSOLVER) <i>Elizabeth Gomes</i>	129
--	-----

ATOS 6.1-7: A GÊNESE DO OFÍCIO DIACONAL?

*João Paulo Thomaz de Aquino**

RESUMO

Este artigo defende que Atos 6.1-7 relata a gênese do ofício diaconal na igreja. Tal afirmação é defendida com base nos seguintes argumentos: (1) que a reunião que elegeu os sete teve um caráter oficial; (2) que a função exercida era oficial e envolvia o exercício de autoridade; (3) que as ocorrências da raiz *διακον* no relato apontam para isso; (4) que a cerimônia de imposição de mãos confirma o ofício e (5) que os demais textos neotestamentários que falam sobre o ofício diaconal dependem de que Atos 6 seja lido sob essa ótica.

PALAVRAS-CHAVE

Atos 6.1-7; Diácono; Ofício; Imposição de mãos; Ordenação.

INTRODUÇÃO

A tese central deste artigo é que Atos 6.1-7 relata a gênese do ofício diaconal. Para alguns leitores talvez essa tese pareça óbvia, mas o fato é que a maioria dos intérpretes bíblicos do século 20 discorda dessa afirmação. A interpretação tradicional, defendida neste artigo, foi esposada já por Irineu¹, no final do 2º século e, ao longo da história da igreja, por muitos estudiosos. Calvino, no século 16, introduziu seu comentário do sexto capítulo de Atos afirmando que “Lucas declarou aqui em qual ocasião, para que fim e também com que rito os diáconos foram primeiramente instituídos.”² É possível afirmar

* 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. É mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (2007) e mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009). É ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil.

¹ IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*: denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1995, p. 298 (3.12.10).

² CALVIN, John. *Commentary on Acts*. Vol. 1. Grand Rapids: Christian Classic Ethereal Library, 1999, p. 142. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom36.pdf>. Acesso em: 04 out. 2010.

que o padrão da interpretação pré-crítica é de que Atos 6 descreve a gênese do ofício diaconal.³ Dentre os autores contemporâneos, poucos aderem à interpretação tradicional, como é o caso de Agith Fernando, que afirma que “embora Lucas não utilize aqui a palavra ‘diácono’ para descrever os sete, essa decisão lançou os fundamentos para a ordem diaconal.”⁴

Do final do século 19 em diante, a interpretação tradicional foi desafiada e tornou-se minoritária. A maioria dos estudiosos, dos mais diferentes matizes teológicos, passou a defender que Atos 6 nada diz a respeito da instituição do ofício diaconal.⁵ Os principais argumentos usados para invalidar a interpretação tradicional são os seguintes: (1) a fonte usada por Lucas nada dizia a respeito de diáconos e foi Lucas quem inseriu tal idéia no texto; (2) Estêvão e Filipe aparecem posteriormente em Atos não como diáconos, mas como evangelistas; (3) Lucas não usa o substantivo *διάκονος* no relato; (4) ver o ofício de diácono em Atos 6 é anacronismo. Além das interpretações tradicional e contemporâ-

³ HENRY, Matthew. *Commentary on the whole Bible*. Volume VI (Acts to Revelation). Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2000, p. 120. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/henry/mhc6.pdf>. Acesso em: 04 out. 2010. GILL, John. *Exposition of the entire Bible*. Disponível em: <http://gill.biblecommenter.com/acts/6.htm>. Acesso em: 04 out. 2010. CLARKE, Adam. *Commentary on the Bible*. Disponível em: <http://clarke.biblecommenter.com/acts/6.htm>. Acesso em: 04 out. 2010. BARNES, Albert. *Notes on the New Testament: explanatory and practical: Acts*. Grand Rapids: Baker, 1949, p. 110. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/barnes/acts.pdf>. Acesso em: 04 out. 2010. MACLAREN, Alexander. *Expositions of Holy Scripture: The Acts*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, p. 260. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/macLaren/acts.pdf>. Acesso em: 04 out. 2010. HARNACK, Adolf. *The Acts of the Apostles*. New York: Williams and Norgate, 1909, p. 169. Disponível em: <http://www.archive.org/details/actsofapostles00harn>. Acesso em: 25 nov. 2010; LENSKI, R. C. H. *The interpretation of Acts of the Apostles*. Minneapolis: Augsburg, 1961, p. 247, 249; WILLIMON, William H. *Acts*. Atlanta: John Knox, 1988, p. 59.

⁴ FERNANDO, Agith. *Acts*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1998, p. 226. Ver também: HUGHES, R. Kent. *Acts: the church afire*. Wheaton: Crossway, 1996, p. 96; DUNN, James D. G. *The Acts of the Apostles*. Valley Forge: Trinity, 1996, p. 83.

⁵ BLAIKLOCK, E. M. *The Acts of the Apostles: an historical commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959, p. 75; SMITH, T. C. Atos. In: ALLEN, Clifton J. *Comentário bíblico Broadman*. Vol. 10. Rio de Janeiro: Juerp, 1984 (edição original em inglês: 1969), p. 65; NEIL, William. *The Acts of the Apostles*. London: Oliphants, 1973, p. 103-104; LIENHARD, J. T. Acts 6:1-6: a redactional view. *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), p. 228; CONZELMANN, Hans. *Acts of the Apostles*. Philadelphia: Fortress, 1987, p. 44. Publicado originalmente em alemão (1972); MARSHALL, I. Howard. *Atos: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1980, p. 123; F. F. Bruce afirma que é melhor descrever os Sete como uma espécie de assistentes sociais (em inglês, *almoners*): BRUCE, F. F. *The Book of Acts*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, p. 122.; COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 147-148; MACARTHUR, John. *Acts 1-12*. Chicago: Moody, 1994, p. 182; WILLIAMS, David J. *Atos*. São Paulo: Vida, 1996, p. 141; POLHILL, John B. *Acts*. Nashville: Broadman & Holman, 2001, p. 182-183. C. K. Barret afirma que “é fácil e correto dizer que não é a intenção de Lucas descrever aqui a origem da ordem dos diáconos”: BARRET, C. K. *Acts 1-14*. International Critical Commentary. London: T & T Clark, 2004, p. 304; SCHNABEL, Eckhard J. *Early Christian mission: Jesus and the twelve*. Downers Grove: InterVarsity, 2004, p. 429; SELL, Phillip W. The seven in Acts 6 as a ministry team. *Bibliotheca Sacra* n. 167 (2010): p. 58-67.

nea existem também alguns poucos autores que defendem que os oficiais de Atos 6 eram presbíteros⁶, como também existem alguns comentaristas que não definem sua posição nesse quesito.⁷

Existem outros problemas hermenêuticos relacionados a esta passagem que não serão alvo específico deste artigo, como a fonte usada por Lucas, a divisão interna do texto, a identidade e problema por trás da distinção entre helenistas e hebreus, os motivos pelos quais as viúvas estavam precisando de auxílio financeiro, a razão por que o número de homens escolhidos para servir foi de sete, quem impôs as mãos (os apóstolos ou a igreja), o significado exato da imposição de mãos, a definição exata da perícopé e o papel dela no contexto literário e canônico. Alguns desses assuntos serão tratados apenas com a profundidade necessária para resolver a questão básica do presente artigo.

Pretendemos, neste artigo, então, defender com argumentos exegéticos e canônicos a interpretação tradicional de Atos 6, de que esse texto narra a gênese do ofício diaconal, bem como contra-argumentar as afirmações dos estudiosos que afirmam que Atos 6 não diz respeito ao diaconato. Esperamos que esse artigo lance luz sobre a discussão acerca do propósito de Atos 6 e motive os líderes religiosos a uma apreciação maior do ofício diaconal.

1. ARGUMENTOS PRÓ-INTERPRETAÇÃO CONTEMPORÂNEA

Na introdução listamos os quatro argumentos principais dos autores que defendem a interpretação contemporânea, ou seja, de que os sete não são diáconos, e aqui procederemos a uma breve avaliação de tais argumentos.

O primeiro argumento afirma que a fonte usada por Lucas nada dizia a respeito de diáconos e foi Lucas quem inseriu tal idéia no texto. Um dos melhores defensores de tal tese é Hans Conzelmann.⁸ A tese de que Lucas começou a usar uma nova fonte a partir do capítulo 6 é quase consensual. Os comentaristas apontam como base os fatos de que somente a partir deste capítulo os apóstolos são chamados de “os doze”, os cristãos de “discípulos” e o termo “helenistas” aparece.

⁶ FARRER, A. M. The ministry in the New Testament. In: KIRK, Kenneth E. (Org.). *The apostolic ministry*. London: Hodder & Stoughton, 1946, p. 113-182. Para a posição de que Atos 6 descreve a gênese de todos os ofícios, ver CLARK, W. K. L. The origins of episcopacy. In: JENKINS, Claude; MACKENZIE, K. *Episcopacy, ancient and modern*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930, p. 10.

⁷ LONGENECKER, Richard. The Acts of the Apostles. In: GAEBELEIN, Frank E. (Org.). *The expositor's Bible commentary*. Vol. 9. Grand Rapids: Zondervan, 1981, p. 331; STAGG, Frank. *O livro dos Atos dos Apóstolos*. Rio de Janeiro: Juerp, 1982, p. 91; FITZMYER, Joseph A. *The Acts of the Apostles*. New York: Doubleday, 1998, p. 344; KISTEMAKER, Simon. *Atos*. Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 297.

⁸ CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, p. 44.

Para Conzelmann, Atos 6.1-7 está baseado em “uma peça de tradição que Lucas deve ter tido em forma escrita”.⁹ Esse fragmento de tradição, nas palavras de Conzelmann, foi “radicalmente editado a fim de evitar a impressão de uma crise interna durante o tempo dos apóstolos”.¹⁰ Assim, para esse autor, a fonte escrita que Lucas tinha nas mãos não dizia nada a respeito de diáconos, e sim de uma liderança paralela que existia na ala helenista da igreja de Jerusalém. Ele ainda afirma que Lucas trabalhou o texto de tal forma a adequá-lo às suas concepções de igreja. Para Conzelmann, portanto, a presente forma do texto favorece a interpretação de que os sete foram escolhidos como os primeiros diáconos da igreja, mas apenas porque Lucas editou o relato nesse sentido.

Comblin afirma categoricamente que os sete não são os futuros diáconos, mas que Lucas escreveu pensando nos diáconos que já existiam no seu tempo e que os diáconos cumpriam na época de Lucas as funções aqui designadas aos sete.¹¹ Haenchen, Fabris e Barret também acompanham a mesma interpretação de que é a edição lucana que dá margem no texto para uma interpretação que favoreça o ofício diaconal.¹²

A nossa pergunta neste artigo diz respeito ao relato bíblico como ele está e não ao evento histórico ou à fonte usada por Lucas.¹³ De acordo com esses três autores citados, o relato de Atos 6 como ele está, esse relato que influenciou a igreja, sendo assumido pela comunidade da fé como Escritura, refere-se ao ofício diaconal, ainda que para tais autores isso não esteja de acordo com a realidade histórica. O argumento contrário, dessa forma, torna-se um argumento a favor da afirmação básica deste artigo e aqueles que não vêem uma referência ao ofício diaconal no relato escrito como ele foi preservado estão laborando em erro.

O segundo argumento contrário à interpretação de Atos 6 como se referindo ao ofício de diácono é que Estêvão e Filipe, que aparecem posteriormente no livro, exercem uma função de evangelistas e não de diáconos. Esse é um dos argumentos levantados por MacArthur.¹⁴ Ele afirma que Estêvão e Filipe estavam mais para evangelistas do que para diáconos. Polhill também afirma que o texto não tem em vista diáconos e apresenta como prova o fato de que ambos são apresentados posteriormente não desempenhando funções admi-

⁹ Ibid., p. 44.

¹⁰ Ibid.

¹¹ COMBLIN, *Atos dos Apóstolos*, p. 147-148.

¹² HAENCHEN, Ernst. *The Acts of the Apostles*. Philadelphia: Westminster, 1971, p. 262-263; FABRIS, Rinaldo. *Os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 131; BARRET, *Acts 1-14*, p. 316.

¹³ O presente autor olha para o relato bíblico como está como fonte fidedigna de história, visto que aceita como pressuposto a inspiração da Bíblia.

¹⁴ MACARTHUR, *Acts 1-12*, p. 182.

nistrativas, mas dando testemunho até a morte.¹⁵ Williams afirma que o livro de Atos não trata os sete como diáconos e apresenta como evidência o fato de Filipe, posteriormente, ser definido não como diácono, mas como evangelista (21.8), e diz que a função administrativa dos sete parece ter sido transferida posteriormente para os anciãos.¹⁶

O problema de tais argumentos é que eles atribuem uma incoerência que não depende de os sete serem vistos como diáconos ou não. A aparente incoerência permanece no relato de Atos mesmo se não os vimos como diáconos, mas apenas como pessoas designadas para servir as mesas. O fato é que Atos 6 diz que Estêvão e Filipe faziam parte de um grupo separado para servir mesas e, de qualquer modo, eles aparecem em Atos pregando e testemunhando e não servindo mesas. Como resolver, então, essa aparente inconsistência? Ou devemos admitir que Lucas trabalhou a sua fonte tão mal que criou tal inconsistência, ou devemos entender que o texto de Atos 6 não diz que os sete foram designados para servir mesas exclusivamente, mas que esse era o seu principal mister. Um dos requisitos dos sete é que fossem homens de testemunho. Ou seja, homens reconhecidos por viverem e pregarem a palavra de Deus. Não se exigia deles que parassem de testemunhar ao serem escolhidos. Os sete foram elevados à posição de líderes na igreja. Eles eram pessoas com atributos espirituais. Não há nenhuma inconsistência, então, em vê-los como os responsáveis pela distribuição diária, mas também como pessoas que davam testemunho, o que, aliás, é um dos temas centrais de Atos e de forma alguma uma atribuição exclusiva dos apóstolos.

O terceiro argumento, de que Lucas não utiliza o vocábulo *διάκονος* no relato será tratado mais adiante. O quarto argumento dos estudiosos que negam que Atos 6 contenha uma referência ao ofício diaconal também é exprimido por MacArthur.¹⁷ Ele afirma ser anacronismo ver um ofício diaconal em Atos e afirma também que, embora seja possível ver a atuação posterior de presbíteros em Atos, não se vê a atuação de diáconos. Williams também afirma que a função administrativa dos sete parece ter sido transferida posteriormente para os anciãos.¹⁸

Esse argumento é verdadeiro, mas ignora o movimento que acontece no livro de Atos. Até o capítulo 6 ainda temos um cristianismo restrito a Jerusalém. A igreja em evidência é a de Jerusalém. Os capítulos seguintes, 7 e 8, relatam a perseguição da igreja e a conseqüente descentralização da igreja de Jerusalém, de tal forma que não mais se veem os detalhes da organização de uma igreja “local”, mas o livro importa-se em mostrar como o evangelho passou

¹⁵ Cf. POLHILL, *Acts*, p. 182-183.

¹⁶ WILLIAMS, *Atos*, p. 141.

¹⁷ MACARTHUR, *Acts 1-12*, p. 182.

¹⁸ WILLIAMS, *Atos*, p. 141.

de Jerusalém para a Judeia e Samaria e então para o resto do mundo (cf. At 1.8). Não se vê no ministério de Filipe, de Barnabé ou de Paulo uma ênfase na ação social nos campos em que a igreja estava chegando, pois esse já não é mais o foco do autor do livro.

2. ARGUMENTOS PRÓ-INTERPRETAÇÃO TRADICIONAL

Atos 6 descreve a gênese do ofício diaconal. Fazemos essa afirmação neste artigo baseados em seis argumentos que desenvolveremos a seguir, quais sejam: (1) a reunião que elegeu os sete teve um caráter oficial; (2) a função à qual os sete foram eleitos tinha um status oficial; (3) as ocorrências da raiz “diacon” apontam para o ofício diaconal; (4) o processo de escolha e as qualificações exigidas evidenciam um ofício; (5) a cerimônia de ordenação a que os sete foram submetidos é indicativa de um ofício e (6) as demais referências do Novo Testamento ao ofício diaconal parecem depender de Atos 6 para se sustentar.

2.1 O caráter oficial da reunião

O primeiro argumento que apresentamos aqui para afirmar nossa tese é que a reunião que elegeu os sete homens foi uma reunião oficial. O texto grego afirma: προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (“convocaram, então, os doze a multidão dos discípulos”). O verbo usado por Lucas, προσκαλεσάμενοι, tem como sua melhor tradução neste contexto a palavra portuguesa “convocaram”.¹⁹ Pessoas somente são “convocadas” para reuniões oficiais. O caráter oficial depreende-se também do fato de quem convocou e quem foi convocado. Os doze (οἱ δώδεκα), os apóstolos, os líderes daquela comunidade, são aqueles que convocam e os convocados são τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, ou seja, todos os discípulos. Haenchen resume bem ao afirmar que “os doze convocaram uma assembléia de toda a comunidade.”²⁰

Se os doze convocaram toda a crescente multidão de discípulos (ver 6.1) para esta reunião e como resultado elegeram sete homens, é evidente que a eleição desses homens é um ato oficial da comunidade, resultando no fato de que a função que tais homens deveriam exercer é, portanto, um ofício.

2.2 O caráter oficial da função

Não somente a reunião que elegeu os sete foi oficial, mas a função à qual eles foram nomeados também era uma função oficial, ou seja, um ofício. O

¹⁹ Almeida Revista e Atualizada (doravante: ARA), Almeida Revista e Corrigida (doravante: ARC), Almeida Corrigida e Fiel (doravante: ACF), Bíblia Sagrada Edição Pastoral (doravante: BEP); GOMES, Paulo Sérgio; OLIVETTI, Odayr. *Novo Testamento interlinear analítico*: texto majoritário com aparato crítico. São Paulo: Cultura Cristã, 2008 (doravante: NTI-TM); SCHOLZ, Vilson; BRATCHER, Roberto G. *Novo Testamento interlinear*. São Paulo: SBB, 2004 (doravante: NTI-SBB). Ver também: ARNDT, William; DANKER, Frederick W.; BAUER, Walter. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago, 2000, p. 881 (doravante: BDAG).

²⁰ HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 262.

argumento mais contundente para essa afirmação é literário e diz respeito à palavra *χρείας*. No final do verso 3, após afirmar as qualificações que os sete homens deveriam ter, os apóstolos dizem: οὗς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης (“aos quais nomearemos sobre esse serviço, negócio, necessidade ou ofício”). As versões ARA, NVI, NTLH e o NTI-TM traduzem o vocábulo *χρείας* como “serviço”, a ARC e a ACF como “negócio” e o NTI-SBB como “necessidade”. O BDAG afirma que a palavra neste texto tem o significado de “aquilo que é necessário, ofício, dever ou serviço”.²¹ Haenchen afirma que “no uso helenístico *χρεία* significa ‘função’ e ‘ofício’, e não necessidade.”²²

Outra palavra importante nesse contexto, e que corrobora a tradução de *χρείας* como ofício, é a palavra *καταστήσομεν*, que significa: “atribuir a alguém uma posição de autoridade, designar, encarregar”. Em suma, os sete foram designados para uma posição de autoridade, colocados sob um ofício.

Prova-se também que a função à qual os sete foram conduzidos era um ofício porque ela era parte das atividades que os apóstolos desempenhavam. Não há dúvidas de que os apóstolos eram oficiais da igreja naquela época. Pertencia a eles a administração dos recursos financeiros da comunidade para que os mesmos servissem aos necessitados (ver Atos 4.35). O que é descrito em Atos 6, então, é que os apóstolos, não mais tendo condições de manter suas atividades principais, dividem seu ofício em dois: a diaconia da palavra (*διακονία τοῦ λόγου*) e a diaconia das mesas (*διακονεῖν τραπέζαις*). A função dos sete, portanto, era uma função oficial, posto que antes de ser desempenhada por eles era administrada pelos próprios apóstolos, como parte de seu ofício.²³ É nesse sentido que Lienhard, mesmo considerando que “a perícopie não descreve a instituição da ordem de diácono”, baseado no “kernel” histórico que se pode detectar por trás do relato do texto, afirma que “alguns membros daquela comunidade foram autoritativamente designados para um ofício”.²⁴

Finalmente, pode-se afirmar o caráter oficial da função por conta do processo de escolha e das qualificações exigidas dos escolhidos. O verso 3 narra o processo de escolha e as qualificações que os apóstolos consideraram necessárias para o desempenho do ofício. O verso afirma: ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτὰ, πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας (“examinem, pois, irmãos, sete homens dentre vós que tenham bom testemunho, cheios do Espírito e de sabedoria”). Os apóstolos colocaram sobre a comunidade a responsabilidade de escolher aqueles que a serviriam. A

²¹ BDAG, p. 1088.

²² HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 263. Ver também: WILLIAMS, *Atos*, p. 141.

²³ Cf. NAGEL, Norman. The twelve and the seven in Acts 6 and the needy. *Concordia Journal*, n. 31, v. 2 (2005), 113-126 (p. 120).

²⁴ LIENHARD, *Acts 6:1-6: a redactional view*, p. 236. Nessa mesma linha, ver: BLAIKLOCK, *The Acts of the Apostles*, p. 75.

comunidade foi convocada a examinar cuidadosamente (ἐπισκέψασθε) o grupo, com vistas a escolher sete pessoas que pudessem servi-la.²⁵ Essas pessoas deveriam preencher os seguintes requisitos: deveriam ser homens (ἄνδρας), ter bom testemunho (μαρτυρουμένους), ser cheios do Espírito Santo (πλήρεις πνεύματος) e cheios de sabedoria (σοφίας). Tais características, várias delas espirituais, também apontam para o fato de que tais homens seriam oficiais da igreja. Esse argumento toma ainda mais força quando o comparamos com as características que Paulo exige dos diáconos em 1 Timóteo 3.8-13, como veremos adiante. Assim, concordamos completamente com a afirmação de Dunn sobre o texto ao dizer:

Vemos aqui um claro reconhecimento de diferentes tipos de ministério, o ministério da palavra (pregação) e o ministério das necessidades humanas básicas (alimento e abrigo). Também pessoas diferentes sendo separadas para tais ministérios diferentes; os apóstolos não podiam fazer tudo. Consequentemente é possível ver aqui os primeiros passos em direção a um ministério diaconal.²⁶

2.3 As ocorrências da raiz *διακον*

Qual é o nome apropriado para a função de alguém que faz diaconia diária e que “diaconiza” mesas? É fato sabido que o substantivo διάκονος (diácono) não aparece em Atos 6.1-7. Apesar disso, palavras oriundas da raiz διακον aparecem três vezes no relato, tanto como substantivo quanto como verbo. A primeira ocorrência acontece na forma de um substantivo no verso 1. Quando Lucas expõe a razão da reclamação dos helenistas, ele explica dizendo: ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν (“pois estavam sendo negligenciadas no serviço diário as suas viúvas”). Aqui, portanto, vemos que o problema que gerou esse texto e a eleição dos sete foi uma falha na “diaconia” diária. Portanto, aqueles que foram eleitos o foram para se responsabilizar por este serviço, a diaconia diária.

A segunda ocorrência da raiz διακον acontece na forma de um verbo infinitivo no verso 2, quando os apóstolos afirmam: Οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις (“não é correto que nós abandonemos a palavra de Deus para servir mesas”). Desta feita a palavra não aponta para a função (como o substantivo anterior), mas para a ação requerida. Os apóstolos precisam de pessoas que possam, em lugar deles, “diaconizar” mesas. Portanto, é a esses dois termos, τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ e διακονεῖν τραπέζαις, que a expressão τῆς χρείας ταύτης (este serviço ou ofício) se refere, no verso 3.

A essas ocorrências acrescenta-se a expressão que ocorre no verso 4, ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν (“nós, entretanto, à oração e ao serviço da palavra nos devotaremos”). Nesse verso

²⁵ Cf. BDAG, p. 378.

²⁶ DUNN, *The Acts of the Apostles*, p. 83.

aparece novamente o substantivo διακονία modificado por τοῦ λόγου. Ou seja, os apóstolos resolveram que, enquanto os sete homens se preocupariam com a “diaconia” diária das mesas, eles se preocupariam com a oração e com a “diaconia da palavra”. Enquanto as outras ocorrências carregam usos comuns da raiz διακον, essa última referência, nas palavras de Conzelmann, “não é um termo técnico, mas uma fórmula *ad hoc*”.²⁷ Ou seja, a expressão “diaconia da palavra” foi cunhada para fazer contraponto a diaconia diária e a servir mesas e para apontar a tarefa primordial dos apóstolos em distinção da tarefa secundária, que agora eles estavam atribuindo a outro grupo de pessoas.²⁸

Assim, concluímos esse ponto como começamos. Embora o substantivo δίακονος não apareça no relato como argumentam tantos intérpretes que negam a referência ao diaconato em Atos 6, qual será o nome apropriado para a função de alguém que faz diaconia diária e que “diaconiza” mesas?

2.4 A cerimônia de imposição de mãos

O caráter oficial da função exercida por aqueles sete homens também é demonstrado pela cerimônia da ordenação a que foram submetidos. A imposição de mãos é um assunto que tem sido bastante debatido recentemente.²⁹ Everett Ferguson demonstrou os paralelos literários existentes entre a imposição de mãos de Atos 6.1-7 e a imposição de mãos de Moisés sobre Josué, em Números 27.15-23, conforme narrada pela LXX. Em ambos os relatos: (1) o verbo ἐπισκέπτομαι é usado para a necessidade de examinar os candidatos; (2) ter o Espírito ou ser cheio do Espírito é uma das características requeridas nos dois relatos (At 6.3; Nm 27.18); (3) em Atos 6.3 os escolhidos são colocados ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης (“sobre este ofício”) e em Números 27.16 alguém deve ser escolhido para ser colocado ἐπὶ τῆς συναγωγῆς ταύτης (“sobre esta congregação”); (4) em Atos 6.6

²⁷ CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, p. 45.

²⁸ Cf. LIENHARD, Acts 6:1-6: a redactional view, p. 234-235. Ver também: TYSON, Joseph B. Acts 6:1-7 and dietary regulations in early Christianity. *Perspectives in Religious Studies* 10 (1983): 145-61 (p. 153-154).

²⁹ POIRIER, John C. Spirit-gifted callings in the Pauline corpus, Part 1: The laying on of hands. *Journal of Biblical and Pneumatological Research*, v. 1, p. 83-99, 2009; FOUNDOULIS, I. M. The historical development of ordinations. In: DRAGAS, G. D. (Org.). *Legacy of achievement*. Palmyra, Va: Newrome Press, 2008, p. 463-476; IRWIN, B. P. The laying on of hands in 1 Timothy 5:22: a new proposal. *Bulletin for Biblical Research* [S.I.], v. 18, n. 1 (2008), p. 123-129; JOHNS, L. L. Ordination and pastoral leadership: a response to John E. Toews. *Conrad Grebel Review* [S.I.], v. 22, n. 1 (2004), p. 26-39; MATTINGLY, K. The significance of Joshua’s reception of the laying on of hands in Numbers 27:12-23. *Andrews University Seminary Studies* [S.I.], v. 39, n. 2 (2001), p. 191-208; MCMILLAN, S. Serving at table: symbols and texts in the ordination of deacons. *Liturgical Ministry* [S.I.], v. 13 (2004), p. 32-38; TIPEI, J. F. The function of the laying on of hands in the New Testament. *Journal of the European Pentecostal Theological Association* [S.I.], v. 20 (2000), p. 93-115; TOEWS, J. E. Rethinking the meaning of ordination: toward a biblical theology of leadership affirmation. *Conrad Grebel Review* [S.I.], v. 22, n. 1 (2004), p. 5-25; WARNER, S. The meaning of ordination in the church. *Lexington Theological Quarterly* [S.I.], v. 37, n. 1-2 (2002), p. 61-84.

os sete homens ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων (“ficaram diante dos apóstolos”) e em Números 27.19, Deus ordena que Josué seja καὶ στήσεις αὐτὸν ἔναντι Ελεάζαρ (“apresentado diante de Eleazar”) e, finalmente, (5) em Atos 6.6 os apóstolos ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας (“impuseram sobre eles as mãos”) e em Nm 27.23 Moisés ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπὶ αὐτὸν (“impôs as suas mãos sobre ele [Josué]”).³⁰ Ferguson também aponta a influência de Números 8.5-22 na compreensão das imposições de mãos em Atos 6.6 e 13.3, e conclui que tais alusões ao livro de Números em Atos, apontam para um duplo significado da imposição de mãos, o comissionamento e autorização e a ratificação de uma escolha e criação de representantes que são oferecidos ao Senhor para o serviço.³¹

John Poirier concorda parcialmente com esse significado da imposição de mãos em Atos 6, afirmando que a mesma diz respeito à identificação – a partir daquele ato, aqueles sete homens passaram a representar a comunidade.³² Williams entende a imposição de mãos em Atos 6 como uma forma de reconhecer naqueles sete homens as qualificações necessárias para o serviço e acrescenta que tais homens “passaram a ter autorização apostólica para a tarefa que deveriam realizar: agiriam a respeito do fundo assistencial, como representantes dos apóstolos”.³³ Sharon Warner, por outro lado, propõe que o significado da imposição de mãos diz respeito à capacitação do Espírito Santo no ministério de alguém que está sendo ordenado.³⁴ I. Howard Marshall une as idéias de revestimento de autoridade e concessão de plenitude do Espírito.³⁵ Entretanto, a tese de que a imposição de mãos concedeu em alguma medida o Espírito Santo aos sete não pode ser admitida tendo em vista que um dos requisitos para a escolha dos sete é que já fossem cheios do mesmo Espírito (ver At 6.3).

O objetivo desse ponto não é defender um significado preciso da imposição de mãos em Atos 6, mas mostrar que, por meio desse ato, os apóstolos estavam designando os sete para um ofício. Eles atuariam na área social em nome e em lugar dos apóstolos, como o contexto deixa claro e conforme argumentamos anteriormente. Portanto, a imposição de mãos de Atos 6 foi uma ordenação, e foi a ordenação daqueles que se tornaram o padrão e modelo para o ofício de diácono que ali teve sua gênese e cujo desenvolvimento aconteceu ainda na época dos escritos neotestamentários.

³⁰ Cf. FERGUSON, E. Laying on of hands in Acts 6:6 and 13:3. *Restoration Quarterly* [S.I.], v. 4, n. 4, 1960, p. 250.

³¹ Cf. *ibid.*, p. 252. ver também: KISTEMAKER, *Atos*, p. 300.

³² Cf. POIRIER, Spirit-gifted callings in the Pauline corpus, p. 90.

³³ WILLIAMS, David J. *Atos*. São Paulo: Vida, 1996, p. 141. Ver também: WILLIMON, William H. *Acts*. Atlanta: John Knox, 1988, p. 59.

³⁴ Cf. WARNER, S. The meaning of ordination in the church. *Lexington Theological Quarterly* [S.I.], v. 37, n. 1-2 (2002), p. 63. Ver também: HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, p. 264.

³⁵ Cf. MARSHALL, *Atos*, p. 124.

2.5 *Argumento canônico*

O último argumento que apresentaremos para sustentar a afirmação de que Atos 6.1-7 narra a gênese do ofício diaconal é baseado no cânon do Novo Testamento. As referências inequívocas à função diaconal na Bíblia ocorrem em Filipenses 1.1 e 1 Timóteo 3.8-13. No texto de Filipenses, o primeiro desses textos, temos apenas uma referência ao ofício diaconal. Paulo envia a carta para *πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὕσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* (“todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos, com presbíteros e diáconos”). Note que os diáconos, aqui, são colocados em destaque junto com os presbíteros, indicando que, para Paulo, havia na igreja, entre os santos, pessoas separadas para tarefas especiais. A estes Paulo deu o nome de *ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* (presbíteros e diáconos).

Entretanto, o texto mais claro a respeito dos ofícios eclesiásticos da igreja do primeiro século é o de 1 Timóteo 3. O objetivo de Paulo no capítulo é ensinar a Timóteo “como se deve proceder na casa de Deus, que é a igreja do Deus vivo, coluna e baluarte da verdade” (1Tm 3.15). Com esse intuito em mente, Paulo dá instruções aos homens (1Tm 2.8), às mulheres (1Tm 2.9-15), aos presbíteros (1Tm 3.1-7) e aos diáconos (1Tm 3.8-13). Uma possível divisão para esta perícopa é: qualificações (3.8-12) e promessa (3.13).

Em que esses textos ajudam na interpretação de Atos 6 como a gênese do ofício diaconal? Note que nem Filipenses 1.1, nem 1 Timóteo 3.8-12 definem qual é a função de um diácono.³⁶ Em suma, se Atos 6 não descreve a gênese do ofício diaconal, somos deixados sem um texto canônico que defina a razão de ser do diácono. Apenas saberíamos da existência do ofício, das qualificações exigidas e da promessa existente para aqueles que bem desempenhassem a função.

Além disso a promessa de 1 Timóteo 3.13 só faz sentido canônico se entendermos Atos 6.1-7 como a origem do diaconato. De onde Paulo tirou a idéia de que “os que desempenharem bem o diaconato alcançam para si mesmos justa preeminência e muita intrepidez na fé em Cristo Jesus”? Como vimos, alguns autores apontam como uma inconsistência o fato de os diáconos em Atos aparecerem mais como evangelistas. Entretanto, é totalmente possível que Paulo tivesse em mente Estêvão e Filipe ao escrever 1 Timóteo 3.13. Mesmo que estes não tenham sido a motivação de Paulo, o fato é que existe uma coerência canônica muito grande entre a promessa de 1 Timóteo 3.13 e o relato sobre os primeiros diáconos em Atos 6-8.

³⁶ Longenecker é incoerente, portanto, ao afirmar que o ministério que os sete exercem é funcionalmente equivalente àquele descrito por Paulo em 1Tm 3.8-13, já que neste texto Paulo não fala da função. LONGENECKER, *The Acts of the Apostles*, p. 331.

CONCLUSÃO

A tese básica deste artigo é que Atos 6.1-7 relata o evento que deu origem ao ofício diaconal. Antes de defendermos tal afirmação, avaliamos alguns argumentos dos estudiosos que discordam da mesma: (1) que Lucas editou a sua fonte de acordo com a ordem eclesiástica de sua época, que incluía os diáconos; (2) que Estêvão e Filipe aparecem posteriormente em Atos não como diáconos, mas como evangelistas; (3) que Lucas não utiliza o substantivo *διάκονος* no relato e que (4) ver o ofício diaconal em Atos 6 é anacronismo. O resultado de tal avaliação é que tais argumentos não se sustentam e que o primeiro argumento até reafirma que o relato lucano indica o ofício diaconal.

Após essa contra-argumentação, foram apresentados cinco argumentos para sustentar a nossa afirmação: (1) a reunião teve um caráter oficial; (2) a função tinha um caráter oficial; (3) as ocorrências da raiz *διακον* no relato; (4) a cerimônia de imposição de mãos e (5) os demais textos neotestamentários que falam sobre o ofício diaconal. Note que a força desses argumentos está em seu conjunto mais do que na análise de cada um separadamente. Juntos, porém, formam uma evidência sólida de que Atos 6 realmente narra como o ofício dos diáconos nasceu na igreja. Isso não quer dizer que havia uma plena consciência por parte da igreja, dos apóstolos e dos próprios eleitos de que esse ofício se tornaria um dos ofícios da igreja no futuro, mas a história demonstra que assim aconteceu.

Assim, podemos resumir as conclusões e implicações deste artigo afirmando que: (1) o diaconato bíblico tem sua gênese em Atos 6; (2) o mesmo é um ofício e implica no exercer de autoridade sobre a comunidade; (3) o ofício diaconal tem como função essencial a gerência da ação social praticada pela igreja para com seus próprios participantes. Um artigo que tratasse dos outros problemas de Atos 6.1-7 seria muito útil, bem como um estudo aprofundado do uso da raiz *διακον* no Novo Testamento.

ABSTRACT

This article defends that Acts 6:1-7 reports the genesis of the diaconal office in the church. This claim is supported by the following arguments: (1) the meeting that elected the seven was an assembly; (2) the function of the seven was official; (3) the occurrences of the root *διακον* points to the thesis of this article; (4) the laying on of hands should be seen as an ordination; and (5) the remaining New Testament texts about deacons depend on Acts 6.1-7 to be read as the beginning of the diaconate.

KEYWORDS

Acts 6:1-7; Deacon; Office; Laying on of hands; Ordination.

A HERANÇA EPISTÊMICA AGOSTINIANO-CALVINISTA EM ALVIN PLANTINGA

*José Carlos Piacente Júnior**

RESUMO

O propósito deste artigo é apresentar ao leitor os contornos do projeto epistêmico de Alvin Plantinga, denominado epistemologia reformada (*Reformed epistemology*), e apontar pontos elementares de convergência e contribuição para com a tradição agostiniano-calvinista no âmbito da atividade teórica do pensamento. Para tanto, o artigo elenca as linhas gerais da epistemologia de Agostinho e discorre sobre os seus desdobramentos na teologia reformada de João Calvino. Tendo em vista o seu intenso apego às Escrituras, Calvino apropria-se do axioma agostiniano *credo ut intelligam* (“creio para entender”) e o aprimora, de modo que o conhecimento teórico é definitivamente indexado ao pressuposto pístico em sua relação de submissão ou rebeldia diante do Criador. Para Calvino, a orientação religiosa anima o conhecimento verdadeiro e, com efeito, toda atividade teórica do pensamento sofre influência do coração religiosamente orientado. Plantinga associa-se ao legado epistêmico agostiniano-calvinista para preconizar uma teoria do conhecimento pautada no *conhecimento inato* de Deus. Para Plantinga, não há motivos reais para desconsiderar a crença em Deus como uma *crença básica justificada*. Assim, ele proclama o *caráter básico* da crença em Deus e se opõe ao pressuposto naturalista ateu de que tal crença é injustificada, destituída de evidências e, portanto, alienada do conhecimento teórico verdadeiro.

PALAVRAS-CHAVE

Epistemologia; Agostinho de Hipona; João Calvino; Conhecimento de Deus; Crença básica justificada; Alvin Plantinga.

* O autor é bacharel em Filosofia e Teologia, e mestre em Filosofia pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É pastor auxiliar na Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, em Patrocínio-MG, e professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL).

INTRODUÇÃO

O célebre filósofo Aristóteles (384-322 a.C.), em seus esforços para examinar e elucidar racionalmente¹ a coerência do cosmos diante de suas constantes mudanças, asseverou que é inato ao homem o anseio pelo conhecimento.² Prova disto é que o ser humano é inclinado, desde a infância, a engendrar perguntas e buscar respostas; ou seja, sua curiosidade é uma procura por conhecimento.³ Nada obstante, a própria comunicação entre os homens inclui o uso constante de indagações sobre temas da realidade que inquietam o espírito humano.

Ainda que seja um impulso inato, o conhecimento pode ser estruturado, aprimorado e sistematizado teoricamente. Para tanto, meios adequados para aguçar a capacidade cognitiva e alcançar a verdade vieram a lume através do esforço reflexivo-teórico de diversos pensadores. De fato, a própria origem da filosofia é caracterizada pelo anseio de atingir o conhecimento da verdade.

Entrementes, os primeiros pensadores teóricos se depararam com as dificuldades inerentes ao ato de conhecer, sobretudo no que tange aos caminhos que levam à verdade. Conhecer é uma tarefa que revela uma dialética entre esperança e angústia. Heráclito e Parmênides introduziram o assunto, que, posteriormente, Platão (427-347 a.C.) ampliou em seus diálogos, sobretudo

¹ A filosofia é justamente uma tentativa de oferecer respostas racionais para a realidade temporal. Ver: HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 14. “A filosofia é uma auto-reflexão do espírito sobre o comportamento de valor teórico e prático e, ao mesmo tempo, uma aspiração ao conhecimento das últimas conexões entre as coisas, a uma concepção racional do universo.”

² Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2001. Ver também: BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997; JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: FCE, 1998.

³ Os mitos gregos, por exemplo, surgem da tentativa de oferecer respostas que aplacassem o inquietante anseio de obter conhecimento da realidade. A filosofia grega e sua cosmovisão emergem dos esforços de compreender e explicar o cosmos. A natureza atrai o interesse dos primeiros filósofos (naturalistas ou pré-socráticos) que procuram conhecer o princípio originário, unificador e organizador do universo. Dentre as perguntas que exigem respostas encontram-se as questões metafísicas. Nessa ocasião, dois pensadores se destacam: Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eléia. A filosofia de ambos emana do anseio de solucionar os dilemas do cosmos. Percebem que o mundo ao seu redor está em constante mudança. Todavia, o universo também revela consistência e uniformidade. De fato, Heráclito e Parmênides entendem que havia coerência e multiplicidade presente no seu fluxo constante de transformações. Portanto, ambos aplicam a reflexão racional na busca do princípio de todas as coisas, a *arché*. O princípio da *arché* visa responder a relação entre ordem e identidade diante de inúmeras mudanças percebidas na natureza. Heráclito e Parmênides escolhem caminhos opostos para explicar o cosmos e sua *arché*. Heráclito adota o devir. Parmênides opta pelo ser imutável, uno, imóvel, sendo que toda mudança identifica com o não-ser (princípio da não-contradição), com a mera aparência. Com efeito, Parmênides despreza o conhecimento sensível e eleva sua filosofia ao mundo transcendente do ser. Aristóteles, por sua vez, procura solucionar os dilemas levantados por esse dois pensadores. Ver: PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2005; CUNHA, Eliel Silveira e FLORIDO, Janice (Orgs). *Grandes filósofos: biografias e obras*. São Paulo: Nova Cultural, 2004; ABRÃO, Bernadette Siqueira. *A história da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

no Mênon, onde discute a origem do conhecimento.⁴ Aristóteles, por sua vez, também se ocupou com a busca do conhecimento racional sistematizado e lógico para obtenção da verdade.^{5,6} O conhecimento afinal é problematizado, vindo a tornar-se objeto de pesquisa científica com o advento da Idade Moderna.⁷ Nessa ocasião, nasce uma disciplina acadêmica destinada a examinar o conhecimento, denominada *epistemologia*.⁸

A epistemologia se ocupa com a definição do conhecimento, sua possibilidade, seu fundamento teórico. Segundo destaca Hessen, há cinco problemas principais da epistemologia que concernem à possibilidade, origem, essência, tipos e veracidade do conhecimento. Assevera, ainda, que a teoria do conhecimento se insere na teoria da ciência e sua definição é a “teoria dos princípios materiais do conhecimento humano”.⁹ Conforme a descrição de Hessen, a epistemologia dirige-se aos pressupostos materiais gerais do conhecimento científico.

⁴ PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: Loyola, 2001. Ver: PLATÃO. *A república*. 3. ed. Belém: UFPA, 2000; PLATÃO. *Fedão*. 2. ed. Belém: UFPA, 2002; PLATÃO. *Timeu*. 3. ed. Belém: UFPA, 2001. No Fedão (p. 275-276), Platão revela a ideia geral sobre o conceito de conhecimento inato: “Antes de começarmos a ver, a ouvir ou a empregar os demais sentidos, já devemos ter adquirido em alguma parte o conhecimento. [...] Adquirimos necessariamente antes de nascer o conhecimento de tudo isso”. Depois de Platão, a possibilidade do conhecimento inato se tornou objeto de estudo entre muitos pensadores, inclusive Agostinho.

⁵ Aristóteles se refere a essa dificuldade de obter a verdade. O pensador grego assevera que a verdade está próxima e, ao mesmo tempo, afastada do homem. Argumenta, portanto, a carência humana pela verdade e suas limitações para encontrá-la. Ver: ARISTÓTELES. *Metafísica*: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, II, i.

⁶ Primeiramente, Aristóteles se refere a seus estudos como *ontologia*. Parece que o termo *metafísica* surge posteriormente. Para um estudo da origem do termo *metafísica* atribuído à obra de Aristóteles, ver: REINER, Hans. *O surgimento e o significado original do nome metafísica*. São Paulo: Odysseus, 2005; JOLIVET, Régis. *Tratado de filosofia III: metafísica*. Rio de Janeiro: AGIR, 1972.

⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Ver também: LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

⁸ HESSEN, *Teoria do conhecimento*, p. 13-35. Na Idade Média, a epistemologia fazia parte dos estudos metafísicos conforme a direção oferecida por Aristóteles. Hessen, por conseguinte, concebe que a epistemologia tornou-se disciplina independente somente na Idade Moderna e perpassa Locke, Kant, Fichte, Hegel. Com o surgimento do neokantismo no séc. 19, também surgem diversas correntes epistemológicas concorrentes, as quais o autor passa a descrever ao longo de seu texto. Hessen parte da premissa de que a epistemologia pode ser considerada à luz do *método fenomenológico*, que visa captar aquilo que é essencial a todo conhecimento. Tal método *descreve* como o fenômeno do conhecimento se apresenta a nós. Ver também: ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento*. 5. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

⁹ *Ibid.*, p. 15-45. Hessen propõe que a teoria do conhecimento deve ser compreendida tendo como ponto de partida uma análise da própria *essência* da filosofia. Para tanto, Hessen dirige seu olhar para o fato histórico e procura atingir o âmago da filosofia observando a “totalidade do desenvolvimento histórico da filosofia”. A história descortina duas marcas essenciais da filosofia: a) o direcionamento para a totalidade dos objetos; b) a atitude racional cognitiva. Mostra, ainda, dois elementos do conceito essencial de filosofia: a *visão de si* e a *visão de mundo*. A história narra que um desses elementos prevalece em detrimento do outro num constante pêndulo. Também: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008.

Alvin Carl Plantinga (1932) é um renomado expoente da filosofia da religião; na verdade, Plantinga é um teísta analítico.¹⁰ Suas pesquisas acadêmicas abarcam os campos da metafísica, epistemologia e filosofia analítica da religião. Plantinga é um filósofo protestante que se preocupa com a adequação de se manter a crença em Deus dentro do cabedal de conhecimentos verdadeiros. Ao lado de grandes nomes da filosofia contemporânea,¹¹ Plantinga preconizou um projeto epistêmico que deu origem ao movimento denominado *epistemologia reformada*.¹² O atual movimento de epistemologia reformada reabriu as discussões sobre a relação entre a crença em Deus e a atividade teórica. Partindo de proposta *antievidencialista*,¹³ a epistemologia reformada reintroduz o pressuposto calvinista acerca da centralidade do conhecimento de Deus, visto que tal conhecimento é inato no ser humano. João Calvino (1509-1564), por sua vez, apropriou-se de conceitos teóricos agostinianos para originar sua epistemologia a respeito do duplo conhecimento, a saber, o conhecimento de Deus e de nós mesmos.¹⁴ Sendo assim, observa-se uma epistemologia que tem início em Agostinho, passa por Calvino e chega a Plantinga e outros teóricos atuais.

Na contemporaneidade, pensadores renomados como Herman Dooyeweerd (1894-1977)¹⁵ e Michael Polanyi (1891-1975)¹⁶ retomaram as temáticas da

¹⁰ PEARCEY, Nancy. *Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativo cultural*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, p. 64.

¹¹ Outros pensadores cristãos contemporâneos que integram o movimento de epistemologia reformada são Nicholas Wolterstorff, George I. Mavrodes, William P. Alston e Dewey J. Hointenga Jr., entre outros.

¹² HOITENGA Jr., Dewey J. *Faith and reason from Plato to Plantinga*. New York: State University of New York, 1991. Plantinga fez uso do termo *Reformed epistemology* pela primeira vez em 1980. Posteriormente, o termo foi desenvolvido no livro: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas P. *Faith and rationality: reason and belief in God*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004. Ver também: NASH, Ronald H. *Questões últimas da vida: uma introdução à filosofia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 296-314.

¹³ Cf. WOLTERSTORFF, Nicholas. *Reason within the bounds of religion*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. Plantinga e Wolterstorff rejeitam o desafio evidencialista proposto pelo Iluminismo e assumem uma posição contrária, apegada à filosofia do senso comum de Thomas Reid (1710-1776). Plantinga, por sua vez, revigora e contextualiza a filosofia do senso comum de Reid. À semelhança do realismo de Reid, Plantinga assevera que não é necessário formar uma defesa filosófica, nos moldes evidencialistas, das crenças básicas garantidas pelo senso comum. Com efeito, quando as faculdades cognitivas estão em boa ordem de funcionamento no ambiente para o qual foram assim designadas, as crenças básicas que são avalizadas pelo bom senso não carecem de comprovação. Ver também: MICHELETTI, Mario. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 106; WOLTERSTORFF, Nicholas. *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹⁴ Cf. CALVINO, João. *As Institutas – edição clássica*. 2. ed. Trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

¹⁵ Cf. DOOYEWEERD, Herman. *No crepúsculo do pensamento ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Trad. Guilherme Vilela Ribeiro e Rodolfo Amorim Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010.

¹⁶ Cf. GOMES, Davi Charles. *Ciência, fé e sociedade: relembando Michael Polanyi*. Tese de Mestrado. São Paulo: CPAJ, 2006. POLANYI, M. *Science, faith and society*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

epistemologia agostiniana. Alvin Plantinga recorre ao calvinismo e ao agostinismo para sugerir a interioridade e a condição inata do conhecimento. Destarte, o propósito deste artigo é apresentar os elementos centrais da epistemologia de Agostinho e Calvino e, desse modo, descortinar os subsídios teóricos que Plantinga usou em seu projeto epistêmico. Na conclusão, indicamos as linhas gerais que fazem de Plantinga um herdeiro da epistemologia agostiniano-calvinista e suas contribuições para essa tradição de pensamento. O texto tem início com um estudo sobre Agostinho e sua epistemologia; em seguida, é feita uma breve exposição da teoria do conhecimento desenvolvida por Calvino; por fim, são apresentados os contornos da epistemologia reformada de Plantinga.

1. AGOSTINHO E O *DEUM ET ANIMAM SCIRE CUIPO*

1.1 *Fatores históricos e culturais*

Antes da conversão do imperador romano Constantino (274-337) e a permissão para o cristianismo coexistir com as demais religiões, em 313, a cultura e a filosofia greco-romana eram percebidas por muitos cristãos como uma arma de opressão. Certos pensadores combateram a cultura dominante e outros procuraram adaptar o cristianismo à filosofia.¹⁷ Com a mudança de quadro, a controvérsia sobre a relação entre cristianismo e cultura clássica assumiu um novo sentido. Havia uma nova expectativa de que Roma se inclinasse ao evangelho, ainda que o seu imperador tivesse intenções religiosas duvidosas.¹⁸ Agostinho, assim, vivenciou essa abertura que levou o cristianismo a sair das catacumbas.

Agostinho (354-430) não se alienou do mundo e de sua cultura; antes, dialogou abertamente com os dilemas de seu tempo. A época de Agostinho, a patrística, é permeada pela filosofia predominantemente helenista, sobretudo o neoplatonismo. Numa atitude original e intrépida, ele se apropriou dos momentos de verdade e redimiu as propostas filosóficas neoplatonistas conforme sua fé cristã. Agostinho, na verdade, manteve um diálogo crítico com a cultura dominante e asseverou que o cristianismo devia apropriar-se de suas verdades,¹⁹ e redimi-la do cativo da imperfeição. Para tanto, fez uso de uma metodologia que ficou conhecida como “despojar os egípcios”.²⁰ É a ideia de que a verdade de Deus está em diversos lugares e que ao cristão cabe a tarefa de se apropriar e redimir tais momentos de verdade.²¹ Todavia, Agostinho admitiu que não há outra *fonte* de verdade além do evangelho.²²

¹⁷ Cf. OLSON, Roger. *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida, 2001.

¹⁸ CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova. 1995, p. 100.

¹⁹ McGRATH, Alistar. *Teologia sistemática, histórica e filosófica*. 3. ed. São Paulo: Shedd, 2005, p. 52.

²⁰ OLSON, *História da teologia cristã*, p. 267.

²¹ McGRATH, *Teologia sistemática, histórica e filosófica*, p. 53.

²² CAIRNS, *O cristianismo através dos séculos*, p. 119.

Para alguns estudiosos, o agostinismo não passa de mera tentativa de síntese entre fé e razão.²³ É fato, no entanto, que a genialidade e o espírito filosófico de Agostinho originaram conceitos filosóficos relevantes, inclusive fornecendo um projeto epistêmico calcado na cosmovisão cristã que modificou para sempre o conceito da atividade teórica do pensamento.

1.2 Contornos do projeto filosófico-teológico agostiniano

O pensamento de Santo Agostinho influenciou decisivamente o avanço teológico e a reflexão filosófica durante a Idade Média, alcançando reflexos na Reforma Protestante do século 16 e no advento do pensamento moderno, sobretudo na filosofia racionalista cartesiana.²⁴ No âmbito da filosofia cristã, o agostinismo ofereceu contribuições para uma proposta epistemológica dependente do conhecimento de Deus e da fé. Sua filosofia teológica recomenda uma busca incessante e racionalmente consciente em direção ao conhecimento de Deus.

No entanto, Agostinho percorreu um caminho longo e doloroso até obter o verdadeiro conhecimento de Deus.²⁵ O seu anseio pela verdade e certeza do conhecimento sempre estiveram associados ao divino. De algum modo, Deus é visto como a via para obter o fim último do homem, a saber, a beatitude.²⁶ Durante anos, vislumbrou a vida feliz (*eudaimônica*). Inicialmente, submeteu-se ao racionalismo e tornou-se admirador das obras de Cícero.²⁷ Agostinho havia tido contato com as Escrituras, porém acabou se decepcionando devido à sua postura racionalista; afinal, a Bíblia não se adequava à majestade de Cícero.²⁸ Em seguida, deparou-se com o maniqueísmo, que parecia capaz de suprir suas necessidades, pois fazia uso das Escrituras, aludia a Cristo e propunha um método racional para encontrar Deus.²⁹ Todavia, percebeu que havia incoerências em virtude de seu dualismo essencial. Aliás, também era insuficiente para solucionar o problema do mal.³⁰ Não podendo conviver com

²³ PESSANHA, José Américo Motta. Vida e obra de Santo Agostinho. In: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 12; CUNHA e FLORIDO, *Grandes filósofos*, p. 47.

²⁴ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

²⁵ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2006, p. 448.

²⁶ *Ibid.*, p. 434.

²⁷ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 70. Nos dias de Agostinho, os textos de Cícero, de orientação helenista, eram lidos e estudados. De fato, ele afirma que a leitura de *Hortênsio* mudou sua vida. Nessa época, estava com 19 anos.

²⁸ *Ibid.*, Livro III, p. 71 e 72.

²⁹ *Ibid.*, Livro III, p. 72

³⁰ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 437.

as inconsistências do maniqueísmo,³¹ Agostinho retomou provisoriamente o academicismo de Cícero e foi conduzido às raias do ceticismo.³²

Nesse ínterim, Agostinho descobriu o neoplatonismo por meio dos textos de Plotino e Porfírio. Desse encontro, concebeu uma nova forma de aproximar-se das doutrinas sobre Deus, que modificaram sua percepção sobre o conhecimento. Havia no neoplatonismo conceitos de espiritualidade e transcendência; com efeito, parecia oferecer respostas adequadas em relação ao Verbo divino, à criação do mundo e à iluminação divina na mente do homem.³³ Agostinho, assim, se conscientizou de que Deus é o Ser e que toda a criação é boa; por conseguinte, foi capaz de definir o mal como a ausência do bem.

Após os escritos de Plotino, Agostinho se dirigiu, decisivamente, para as Escrituras, sobretudo, as cartas de Paulo. Agora, estava convicto de que a razão não podia prover o conhecimento beatífico que desejava. Reconheceu, finalmente, que seu método era deficiente, visto que não era a razão o ponto de partida para o conhecimento verdadeiro. Enfim Agostinho recorreu à fé como o fundamento inicial e real para obtenção do conhecimento. Nasceu, destarte, o método epistêmico *crer para conhecer*.

1.3 Aspectos elementares da epistemologia de Agostinho

Agostinho preconiza uma filosofia direcionada para a prática cotidiana do ser humano. Na verdade, junte filosofia com sabedoria, de modo que a verdadeira reflexão filosófica tem como objetivo primordial a *beatitude*.³⁴ No afã de achar a beatitude, o agostinismo assevera que existe um instinto inato que move todos os homens a desejarem a felicidade. Distingue, então, as capacitações específicas do corpo e da alma para apontar para a alma como a parte do homem que anseia ser feliz e que, para obter a beatitude, se move na direção de Deus.³⁵ Ser feliz é conhecer a Deus.³⁶ Cristo é a Verdade³⁷ e aproximar-se o máximo do Mediador conduz o homem à sabedoria e à felicidade.

³¹ AGOSTINHO. *Confissões*. Observa-se que as suas *Confissões* narram a crescente angústia de Agostinho até o seu ápice em sua conversão definitiva ao cristianismo e o êxtase místico de Óstia, por ocasião de sua experiência pessoal com Cristo por meio da Palavra.

³² GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 439. Segundo Gilson, seu ceticismo foi um “dogmatismo momentaneamente desencorajado”. Ver: AGOSTINHO, *Confissões*, Livro V, p. 132-134.

³³ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 378.

³⁴ *Ibid.*, p. 232.

³⁵ *Ibid.*, p. 24.

³⁶ Agostinho entende que nenhum procedimento ético de origem meramente humana pode oferecer a cura para a alma doente, pois somente a fé na revelação de Cristo conduz o homem ao Sumo Bem e à felicidade real.

³⁷ Na atualidade, Herman Dooyeweerd desenvolveu, filosoficamente, a associação indelével entre Cristo e a Verdade de Deus. DOOYEWEERD, Herman. *A new critique of theoretical thought*. Ontario: Paideia, 1984, Livro II, p. 542-582.

Ainda no que tange à verdade, o agostinismo advoga que a veracidade das coisas criadas não é *conquistada*, que o homem não a concebe, antes, a *descobre*. Entende, pois, que o homem, ao deixar o orgulho da autonomia da razão, próprio da atitude racionalista grega, reconhece que sua tarefa é descortinar as verdades do universo dadas por Deus no ato criacional.³⁸ A inteligência, enfim, persegue e explora o mundo criado para encontrar seus significados, pré-interpretados por Deus. O pensamento do homem se *depara* com o inteligível ao invés de *originá-lo*.

Na busca do conhecimento de Deus a razão exerce um papel específico, bem como a alma (o conhecimento de si mesmo). O agostinismo exige que a razão reconheça a fé como ponto de partida e, concomitantemente, a revelação das Escrituras como autoridade. A especulação racional, impreterivelmente, tem seu início e depende da fé em Deus.³⁹ Afinal, a razão *demonstra o que a fé mostra*. A racionalidade é posterior a fé, porém é a razão que conhece,⁴⁰ segundo o que a fé descortina. Agostinho não confia tão somente no poder da razão, pois todos os benefícios cognitivos provêm da fé; na verdade, a inteligência é o *galardão* da fé. Por sua vez, a razão, quando exigida, é capaz de provar a existência de Deus.⁴¹

Agostinho jamais prescinde da razão.⁴² Gilson destaca que “em sua forma acabada, a doutrina agostiniana das relações entre a razão e a fé comporta três momentos: preparação à fé pela razão, ato de fé, compreensão do conteúdo da fé”.⁴³ A razão, então, está naturalmente no homem, na sua atividade teórica e

³⁸ Para uma discussão sobre o conhecimento como um processo de *surgimento*, a relação entre o conhecimento teórico e a fé, os significados éticos presente na atividade teórica e a crítica atual ao positivismo científico, ver: POLANYI, *Science, faith and society*; GOMES, *Ciência, fé e sociedade: relembando Michael Polanyi*. Ver também: HOITENGA Jr., Dewey J., *Faith and reason from Plato to Plantinga*.

³⁹ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 77. “Não conhecemos um único caso em que o agostianismo tenha dispensado a razão de partir da fé, nem tenha acreditado que a razão tenha alcançado seu termo antes da visão de Deus no reino celeste”.

⁴⁰ Nota-se, pois, que Agostinho jamais negou a possibilidade real de obter conhecimento das coisas deste mundo sem o uso da fé, por exemplo, as verdades da matemática. Aliás, Agostinho reconheceu que os filósofos gregos haviam alcançado *verdades* sem o uso da fé cristã.

⁴¹ *Ibid.*, p. 35. “Longe de perder-se ao seguir a fé, ao contrário, a razão se encontra. Pois a fé daquele que crê que Deus existe não diminui em nada a penosa força dos argumentos racionais, usados para demonstrar tal existência; ela o ajuda a descobrir mais claramente a racionalidade neles: uma fé inabalável não dispensa a razão de exigir argumentos evidentes”.

⁴² Cf. SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. Neste texto Agostinho procura explicar a liberdade humana e o problema da origem do mal buscando uma *solução racional* para esses dois problemas, conforme os dados da fé cristã.

⁴³ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 64, 65-66. Gilson explica o pensamento de Agostinho, dizendo: “Como iremos proceder? Coloquemos primeiramente a razão, que unicamente é capaz de crer. Em seguida, peçamos a ela para examinar o que ela pode fazer, para constatar seus fracassos e buscar a causa deles. Certamente, ela seria incapaz de encontrá-la sozinha, mas pode reconhecê-la se

antecede a inteligência. A fé, por sua vez, convida o homem a *conhecer racionalmente*. Agostinho argumenta que, em virtude da imagem de Deus presente na alma do ser humano, a razão não pode ser menosprezada.

O primeiro estágio para o conhecimento sempre é a fé na revelação de Deus nas Escrituras. A fé do agostinismo não é irracional, justamente porque está pautada nas proposições fidedignas reveladas. Além disto, Agostinho se posiciona contrário à afirmação cética; antes, entende que a partir do argumento da existência da dúvida cética o homem conhece sua existência: se me engano, sou.⁴⁴ Pensar é viver, e a vida tem seu fomento na alma; logo, pensar é uma qualidade da alma.⁴⁵ A alma, por ser espiritual, se relaciona *natural e essencialmente* com Deus, com as Idéias divinas. A alma é o sujeito da verdade,⁴⁶ e é ela que se dirige e busca a Deus, encontra o conhecimento e introduz as Idéias divinas no corpo, sobre o qual exerce domínio.

No início de sua conversão, Agostinho emprega uma epistemologia muito semelhante à teoria da reminiscência de Platão.⁴⁷ Contudo, Agostinho refez seu pensamento e asseverou que Platão se enganou ao afirmar que a alma – responsável pelo conhecimento do homem acerca de si mesmo – já havia conhecido as coisas (mundo das Idéias) que, agora, deveria lembrar. Agostinho, no entanto, se apropria de um *momento de verdade* do platonismo e reconhece que Platão não estava completamente enganado ao propor o conhecimento a partir de *dentro* do homem e que o pensamento não dá origem, antes, descobre a verdade. Desenvolve, porém, a doutrina do *Mestre interior*. Diferente de Platão, a verdade não é relembrada, antes, vem exclusivamente de Deus, o Pai das luzes e o Mestre.⁴⁸

lhe for mostrada. Eis uma razão, que é naturalmente um poder de conhecer, que queria conhecer e não pode. Ela não está, portanto, no estado em que, por natureza, deveria estar; apenas o pecado original, tal como revelado pelas Escrituras e explicado por São Paulo, pode dar a razão do estado em que ela está. [...] O que a razão pede é, portanto, um socorro do alto que faça nela e por ela o que ela mesma não pode fazer. Longe de se odiar ou de renunciar a si, ela pede a fé em Deus, a fé como uma purificação do coração que, liberando-a da mancha do pecado, permitirá que ela aumente sua própria luz e se torne mais plenamente uma razão”. Ver também: NASH, *Questões últimas da vida*.

⁴⁴ Cf. AGOSTINHO, *Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1988. Ver também: AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*.

⁴⁵ SANTO AGOSTINHO, *A Trindade*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1994, p. 85, 87 e 218.

⁴⁶ Cf. SANTO AGOSTINHO, *Solilóquios; A vida feliz*. Observa-se, pois, que Agostinho enfatiza que a alma não é uma substância divina, não é Deus e não é *uma parte* de Deus. Desse modo, mantém a separação adequada entre Criador e criatura.

⁴⁷ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 147, 379 e 381.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 172. “Santo Agostinho não teria ensinado a reminiscência platônica, o que é bastante evidente [...]. Se no início ele usou expressões platônicas, mais tarde limitou o sentido delas e, de maneira nítida, reduziu-as à sua própria doutrina da iluminação. Ver as coisas na luz de Deus não implica a memória platônica do passado, mas a memória agostiniana do presente, o que é totalmente diferente”.

Em suma, o projeto epistêmico agostiniano é pautado no *Deum et animam scire cupio*, a saber, o conhecimento de Deus e da alma. Agostinho difere de Platão quando enaltece o *elemento interno* do pensamento, pois o Deus Revelado é o fundamento último de toda atividade cognitiva. O Criador é a luz interior que capacita o homem a ver e interpretar a realidade, é a verdade que está dentro do homem – o caminho para dentro *leva* para cima. Afinal, em Agostinho temos a origem da *interioridade da reflexão radical*, adotando o *self* do ponto de vista da primeira pessoa.⁴⁹

O pensamento definitivo de Agostinho admite que o conhecimento de Deus é universal e o ser humano *não pode* ignorar a existência do Criador. Gilson enfatiza que “crer é um ato do pensamento tão natural e tão necessário, que não se concebe vida humana em que não ocupe um lugar muito grande”.⁵⁰ É a fé, pois, que traz como presente a inteligência e o conhecimento que move o ser humano para o seu fim último. Disto, Agostinho admite como evidência incondicional a existência de Deus na alma. Ele concebe que existe participação do sensível, mas não limita a existência de Deus ao que o homem pode apreender da experiência.⁵¹ Sendo assim, Agostinho considera a natureza um instrumento que permite ao homem racional reconhecer o Deus Criador; porém, é um conhecimento limitado.

Finalmente, todo conhecimento acontece de um modo misterioso *de dentro* do próprio homem. Agostinho compreende que o conhecimento vem *para* a alma e da alma *para* Deus;⁵² ou seja, “vai do exterior ao interior e do interior para o superior”.⁵³ A alma retira da interioridade o pensamento e o conhecimento; em outras palavras, a alma *produz seu conhecimento por si mesma*, de modo que obtém de si mesma *o que ela não contém*. Além disto, Deus não está longe do homem, pois a imagem de Deus não lhe permite ignorá-lo.⁵⁴ Agostinho, entretanto, concebe que a maneira como o pensamento alcança a verdade não nos permite concluir que o próprio pensamento do homem seja o autor da verdade. Conclui, pois, que a verdade sempre está ao alcance do homem em virtude da presença do Mestre interior e, ao homem, cabe a tarefa de prestar ouvidos à sua voz. Deus é a luz que ilumina o pensamento, o torna inteligível e o conduz a toda verdade. Portanto, na filosofia agostiniana o intelecto hu-

⁴⁹ Cf. TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 155-208.

⁵⁰ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 62.

⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 100.

⁵² Cf. TAYLOR, *As fontes do self*.

⁵³ GILSON, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 48.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 32. Gilson assevera: “Na realidade, ao tomar os textos de Agostinho, o que se lê não é que nenhum homem ignora a existência de Deus, mas que não é permitido a qualquer homem ignorá-lo. Em outras palavras, é possível que alguns homens de fato ignorem Deus, mas é uma deficiência deles, pois Deus lhes é presente e demanda apenas ser conhecido por eles”.

mano possui uma dependência ontológica essencial em relação a Deus, o Pai das luzes, e o intelecto humano é apenas o receptáculo dessa verdade. Enfim, o conhecimento no agostinismo possui um caráter místico.⁵⁵

2. CALVINO E O DUPLEX COGNITIO DEI

João Calvino (1509-1564) se destacou como exegeta e expositor das verdades reveladas. Sua vasta produção literária revela seu diligente esforço de examinar, elucidar e aplicar os diversos temas da fé para o benefício da cristandade. Dentre os diferentes assuntos que Calvino desenvolveu está o conhecimento de Deus. Como é possível conhecer o Senhor Criador e Redentor? A resposta de Calvino ao dilema do conhecimento emerge de sua convicção de que é necessário conhecer a Deus e a nós mesmos.

O conceito de Calvino acerca do conhecimento de Deus pode ser encontrado em seus comentários, sermões e especialmente na sua obra magna *As Institutas da Religião Cristã*, que é a espinha dorsal de todo o seu pensamento.⁵⁶ Na segunda edição das *Institutas*, de 1539, época em que estava em Estrasburgo, Calvino organizou seu texto colocando nos dois primeiros capítulos o conhecimento de Deus e da natureza humana. O conhecimento de Deus permanece como capítulo inicial em todas as demais edições. A disposição do material no início do texto revela a importância de uma postura epistemológica que parte do conhecimento de Deus.

A experiência religiosa de Calvino é notoriamente refletida em cada edição das *Institutas*.⁵⁷ De fato, seu texto é um guia devocional e ético num nível bem pessoal.⁵⁸ Nota-se, assim, que o tratamento dado ao conhecimento de Deus não visa à mera elucubração, nem ambiciona desenvolvê-lo além do que está na Escritura. Antes, a preocupação e o interesse de Calvino atendem à necessidade de falar do conhecimento de Deus de modo prático e dentro dos limites da revelação das Escrituras. Assevera, ainda, que a epistemologia cristã implica mais do que acúmulo de informações, articulações ou especulações sobre Deus; antes, preconiza render-se aos pés do Salvador em humilde submissão. Enfim, implica reverenciá-lo.

Calvino parte da premissa de que *conhecer* abarca e vincula o conhecimento de Deus e do homem acerca de si mesmo, a saber, o *duplex cognitio Dei*.⁵⁹ Com efeito, o duplo conhecimento descortina a condição do homem como ser criado e caído e a grandiosidade do Senhor de quem depende. Além

⁵⁵ Ibid., p. 193.

⁵⁶ McGRATH, Alistar. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 162 e 172.

⁵⁷ Ibid., p. 163.

⁵⁸ WALLACE, Ronald. *Calvino, Genebra e a Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 155.

⁵⁹ Para em estudo mais detalhado Ver: DOWEY, JR., Edward A. *Knowledge of God in Calvin's theology*. New York: Columbia University Press, 1952. Ver também: HOITENGA, *Faith and reason from Plato to Plantinga*.

disso, ratifica que seu conhecimento é derivado, pois sua existência depende cabalmente de seu Criador. Preconiza, então, que o conhecimento de Deus foi implantado na mente do homem. Em todos os homens existe a consciência da deidade e a semente da religião, o que os torna *indesculpáveis*. Aliás, a contumaz idolatria que perfaz a história ratifica a veracidade dessa evidência. Salienta que tal senso da deidade não implica conhecimento *redentivamente suficiente*. Esse conhecimento é obliterado e sufocado em virtude do pecado que, tenazmente, aflige o homem na sua totalidade. Inclusive a mente e as faculdades da razão estão sob os efeitos do pecado e, por esse motivo, o homem tem imergido em muitas superstições e idolatrias. Calvino também reflete sobre a revelação de Deus no universo criado. O Senhor revela sua sabedoria de modo evidente nas obras de suas mãos. Todavia, o real, substancial e frutífero conhecimento, impreterivelmente, exige o conhecimento das Escrituras, conforme o testemunho interno do Espírito Santo.

2.1 A atividade do conhecimento sob os auspícios da fé

O conhecimento do Deus Criador e Redentor é essencial, visto que não podemos conhecer a nós mesmos sem antes conhecê-lo. Por semelhante modo, sem conhecermos a nós mesmos não podemos conhecer a Deus. Calvino conclui que as duas formas de conhecimento se inter-relacionam, que não é tarefa fácil discernir “qual *deles* precede ao outro, e ao outro origina”.⁶⁰ Segundo sua percepção, quase todo conhecimento que identifica como sendo verdadeiro e sólido está, inseparavelmente, ligado a esse binômio.⁶¹ Nota-se, no entanto, que Calvino concebe de forma equilibrada a relação e a distância entre o Criador e a criatura.⁶² O homem só pode conhecer a si mesmo quando contempla a face de seu Criador e percebe sua ilusória justiça e seu estado de fraqueza.⁶³ Partindo da inalienável dialética entre as duas formas de conhecimento, Calvino apresenta o ponto de partida para o conhecimento.

Para Calvino, a fé submissa é essencial para o conhecimento verdadeiro de Deus.⁶⁴ Ele afirma: “Falando com propriedade, nem diremos que Deus é

⁶⁰ CALVINO, *As Institutas*, 1.1.1.

⁶¹ Ibid., “E assim na consciência de nossa ignorância, fatuidade, penúria, fraqueza, enfim, de nossa própria depravação e corrupção, reconhecemos que em nenhuma outra parte, senão no Senhor, se situam a verdadeira luz da sabedoria, a sólida virtude, a plena abundância de tudo que é bom, a pureza da justiça, e daí somos por nossos próprios males instigados à consideração das excelências de Deus. Nem podemos aspirar a ele com seriedade antes que tenhamos começado a descontentar-nos de nós mesmos. Pois quem dos homens há que em si prazerosamente não descanse, quem na verdade assim não descanse, por quanto tempo é a si mesmo desconhecido, isto é, por quanto tempo está contente com seus dotes e ignorante ou esquecido de sua miséria? Consequentemente, pelo conhecimento de si mesmo cada um é não apenas aguilhoado a buscar a Deus, mas até como que conduzido pela mão a achá-lo”.

⁶² Ibid., 1.1.2.

⁶³ Ibid., 1.1.3.

⁶⁴ Ibid., 1.2.1.

conhecido onde nenhuma religiosidade há, nem piedade”.⁶⁵ Por essa razão, Calvino concebe que sem fé o homem não pode conhecer a Deus verdadeiramente. Salienta, pois, que a revelação da natureza – também denominada revelação geral –, cuja proclamação fala da existência de Deus, não passa de um conhecimento primário e singular, e que tal conhecimento poderia conduzir os homens a Deus caso Adão tivesse se mantido íntegro.⁶⁶ O conhecimento inato e o conhecimento advindo da revelação geral tornam-se sem proveito, pois os seres humanos, em sua obtusidade, revelam-se “lerdos em relação a evidências tão claras”.⁶⁷ Calvino argumenta que somente a fé em Cristo e a submissão à Palavra revelada podem iluminar o entendimento.⁶⁸ Ele, no entanto, mostra-se consciente de que o Senhor deixou suas marcas tanto na natureza como no coração humano e, por essa razão, em todos os lugares da terra existem manifestações religiosas. O reformador concebe a presença de um conhecimento inato, dizendo: “Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida”.⁶⁹ Afinal, o Criador deixou patenteadas na alma do homem e na natureza fagulhas da glória divina e de sua existência.⁷⁰

Diante disto, indagamos: Qual é a condição da razão humana após a queda? Certamente, Calvino não ignora a existência de certa capacidade da razão e da inteligência. O reformador reconhece que o homem foi plasmado conforme a imagem de Deus e dotado com capacidade racional. Assim, para que da mente não fosse extinta a grandeza da criação do homem e sua diferença perante os irracionais, “é relevante reconhecermos que fomos dotados de razão e inteligência, para que, cultivando uma vida santa e reta, avancemos rumo ao alvo proposto de uma imortalidade bem-aventurada”.⁷¹ Calvino conclui, dizendo: “Por que os homens são dotados de razão e intelecto, senão com o

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid. Conforme Calvino, Deus implantou no coração do homem uma semente da religião. Isso significa que não pode existir ateu por natureza; antes, todos os homens possuem uma religião natural. Dessa semente o homem não regenerado produz a idolatria. Por semelhante modo, Deus dotou o homem com o senso da divindade. O que pressupõe que todos os homens têm consciência da divindade.

⁶⁷ Ibid., 1.5.11.

⁶⁸ Ibid., 1.5.14.

⁶⁹ Ibid., 1.3.1.

⁷⁰ Ibid., 1.5.1. Ver também: CALVINO, João. *Comentário à Sagrada Escritura: Romanos*. Trad. Valter Graciano Martins. 2. ed. São Paulo: Edições Parakletos, 2001, p. 63; CALVINO, João. *Comentário à Sagrada Escritura: o livro dos Salmos, 69-106*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Parakletos, 2002, p. 609; CALVINO, João. *Comentário à Sagrada Escritura: o livro dos Salmos, 1-30*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Parakletos, 1999, p. 412; CALVINO, João. *Comentário à Sagrada Escritura: exposição de Hebreus*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Parakletos, 1997, p. 299.

⁷¹ Ibid., 2.1.1.

expresso propósito de reconhecer seu Criador?”⁷² Contudo, reconhece que seu estado de corrupção exige a intervenção da fé: “É tão-somente pela fé que chegamos a entender que o mundo foi criado por Deus”.⁷³

Em virtude do pecado a natureza do homem se tornou decaída. O ser humano foi afetado por completo. Calvino destaca que a corrupção do pecado original se difundiu “por todas as partes da alma”, por isso “*estamos* a tal ponto corrompidos e depravados em todas as partes de nossa natureza”.⁷⁴ Com efeito, “agora não nascemos tais como Adão fora inicialmente criado, senão que somos a semente adulterada do homem degenerado e pecaminoso”.⁷⁵ A natureza decaída é marcada pela corrupção total de todas as suas partes: “Ora, nossa natureza não é apenas carente e vazia do bem; ao contrário, a tal ponto fértil e fecunda em todas as coisas ruins, que não pode nunca deixar de estar produzindo o que é mau”.⁷⁶ O fato, segundo Calvino, é que não existe parte em nossa alma que não seja possuída pelo pecado, pois “não só o seduziu um desejo inferior; ao contrário, a nefanda impiedade ocupou a própria cidadela da mente, e o orgulho penetrou ao mais recôndito do coração”.⁷⁷ Uma vez que o pecado domina a mente e o coração, “o homem inteiro, da cabeça aos pés, foi, como por um dilúvio, de tal modo assolado, que nenhuma parte ficou isenta de pecado, e em consequência tudo quanto dele procede deve ser imputado ao pecado”.⁷⁸

Não obstante a capacidade de raciocinar, Calvino concebe que as faculdades da razão foram afetadas e o que permanece no homem é certo resíduo de entendimento e juízo, mas a mente não é sã ou íntegra para conhecer a verdade sem auxílio da fé.⁷⁹ Na verdade, a epistemologia calvinista está engendrada no

⁷² CALVINO, *Comentário à Sagrada Escritura: exposição de Hebreus*, p. 298.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ CALVINO, *As Institutas*, 2.1.8.

⁷⁵ CALVINO, João. *Comentário à Sagrada Escritura: Efésios*. Trad. Valter Graciano Martins. São Paulo: Edições Parakletos, 1998, p. 56.

⁷⁶ CALVINO, *As Institutas*, 2.1.8.

⁷⁷ Ibid., 1.9.

⁷⁸ Ibid., 2.1.9. Ver também: McGRATH, *A vida de João Calvino*, p. 183.

⁷⁹ Ibid., 2.2.12. “Ademais, foram ao mesmo tempo extirpadas a integridade da mente e a retidão do coração. E esta é a corrupção dos dons naturais. Pois, ainda que, juntamente com a vontade, permaneça um certo resíduo de entendimento e juízo, entretanto nem por isso diremos ser a mente íntegra e sã, a qual é não só fraca, mas também imersa em densas trevas. E a depravação da vontade é mui suficientemente conhecida. Portanto, já que a razão é um dom natural, mercê da qual o homem distingue entre o bem e o mal, mediante a qual entende e julga, não pôde ser totalmente destruída, mas foi em parte debilitada, em parte corrompida, de sorte que se manifestam suas ruínas disformes. Neste sentido João diz que a luz ainda brilha nas trevas, mas não é compreendida pelas trevas [Jo 1.5], palavras com que se exprime claramente um e outro destes fatos: na natureza pervertida e degenerada do homem ainda brilham centelhas que mostram ser ele um animal racional e diferir dos brutos, porquanto foi dotado de inteligência, e todavia esta luz é sufocada por mui densa ignorância, de sorte a não poder defluir eficientemente. Assim, a vontade, porque é inseparável da natureza do homem, não pereceu, mas foi cingida de desejos depravados, de sorte que não pode inclinar-se para nada que seja reto”.

conceito de que todas as coisas criadas existem *coram Deo*; ou seja, tudo está diante de Deus numa condição *sine qua non* de dependência. O conhecimento, pois, se dá numa condição religiosamente orientada; por isso, ao homem cabe compreender a realidade temporal à luz da revelação proposicional objetiva, indo além da revelação da natureza, do senso da divindade e da semente da religião. O homem, assim, deve estar cômico dos *significados criacionais* estabelecidos por Deus e pré-interpretados na revelação das Escrituras. Destarte, conhecer pressupõe piedosa submissão.

A epistemologia de Calvino considera o *instinto religioso profundo* incapaz de ser erradicado do *coração*. Há uma orientação religiosa elementar que impossibilita qualquer reivindicação de neutralidade na atividade teórica. Nesse ponto, Calvino concorda com Agostinho de que a fé é o ponto de partida do conhecimento. No entanto, diferente de Calvino, Agostinho não distingue entre o conhecimento intelectual de Deus e o conhecimento que se dá no coração, admitindo-o como uma atividade estritamente intelectual. Afinal, para Agostinho é a razão que conhece. Calvino, em contrapartida, oferece uma contribuição original à epistemologia ao atribuir à fé, e não à razão, a função essencial do conhecimento. Enfim, ele se emancipa do conceito de fé medieval e assevera que o conhecimento tem caráter *pístico*.

Portanto, observa-se que Calvino e Agostinho mantêm proximidade quanto à função e à condição da fé na epistemologia. Ambos concordam com a existência das idéias inatas de Deus na mente dos homens, com as limitações da razão e a necessidade de fé para alcançar o conhecimento. Porém, a compreensão de Agostinho pressupõe certa união entre fé e razão. Ele admite a necessidade de regeneração da razão e aceita que o conhecimento do Criador tem início com a fé; porém, a fé não fornece conhecimento intelectual a seu respeito, antes, somente a razão pode fazê-lo. Calvino, em contrapartida, concebe o conhecimento como sendo totalmente dependente da fé em Deus. Podemos dizer que é um conhecimento *teocêntrico*, pois a fé que habita o coração anima e orienta a razão.

3. ALVIN PLANTINGA E A EPISTEMOLOGIA REFORMADA

Alvin Plantinga é natural de Ann Arbor, Michigan. Nasceu em uma família cristã calvinista de ascendência holandesa. Ainda na infância, Plantinga tomou conhecimento do calvinismo e, na juventude, participou de uma igreja presbiteriana na cidade em que seu pai lecionava, Jamestown. Aliás, seu pai era pregador leigo envolvido com a fé cristã, sobretudo com o cristianismo de orientação neocalvinista. Plantinga formou-se no Calvin College e na Universidade de Yale. Após sua graduação, atuou como professor no Calvin College e na Universidade de Notre Dame. No decorrer de sua vida acadêmica, tanto discente como docente, Plantinga enfrentou situações em que sua fé cristã foi confrontada e severamente criticada. Esses confrontos despertaram o seu

interesse por uma filosofia propriamente cristã e, mais tarde, o motivaram a cunhar uma epistemologia que reconsiderasse a condição da crença em Deus na atividade teórica.⁸⁰ Plantinga, pois, testemunha que recebeu influência de pensadores contemporâneos do calibre de Abraham Kuyper (1837-1920) e Herman Dooyeweerd (1894-1977). Além disto, na tentativa de defender a racionalidade da crença em Deus, seu projeto epistêmico se atém ao legado epistemológico de Agostinho e Calvino.⁸¹

Plantinga é um pensador cristão de orientação reformada que se mostra profundamente preocupado com a relação entre a atividade teórica e o compromisso com o cristianismo histórico revelado nas Escrituras. Ele entende que é competência do filósofo temente a Deus cumprir sua tarefa acadêmica tendo como meta ser um *excelente* cristão. Plantinga alerta quanto ao conflito entre Deus e o mundo, entre a *Civitas Dei* e *Civitas Mundi*. Concebe, assim, que a atividade do filósofo se depara com o conflito interminável entre dois mundos antitéticos.

Plantinga considera o debate contemporâneo sobre o conhecimento em sua relação com a justificação de crenças verdadeiras e os novos caminhos da epistemologia pós-iluminista. Na qualidade de filósofo comprometido com o cristianismo, procura ampliar as fronteiras filosófico-acadêmicas do teísmo. Na verdade, ele assume uma posição declarada em defesa do teísmo. Para tanto, não apenas contesta as posições naturalistas ateístas, mas também preconiza que o filósofo cristão é academicamente capaz de refletir com precisão, rigor técnico e em alto nível teórico, sem prescindir de seus pressupostos cristãos. De fato, Plantinga compreende que os teístas podem produzir mais do que uma dogmática teológico-confessional; antes, são capazes de percorrer as sendas da filosofia contemporânea com excelência. Diante disto, surge a epistemologia reformada.

O impacto causado pela epistemologia reformada fez com que a comunidade filosófica novamente voltasse sua atenção para o que os filósofos teístas têm a dizer a respeito do conhecimento de Deus. Destarte, o campo filosófico atual, tão fortemente marcado por sua postura secularizada, se deparou com os bem elaborados e meticulosos argumentos e conceitos a respeito da basicidade da crença em Deus. Afinal, Plantinga mostra seu destemor e perspicácia acadêmica diante da afronta ateísta ao defender sua cosmovisão cristã com exatidão e rigor filosófico.

⁸⁰ Para um estudo sobre a biografia de Plantinga, ver: PLANTINGA, Alvin. *Spiritual autobiography*. Disponível em: http://www.calvin.edu/125th/wolterst/p_bio.pdf. Acesso em: 29 set 2010.

⁸¹ Para um estudo detalhado do pensamento de Plantinga, ver: PLANTINGA, Alvin (Org.). *Faith and philosophy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964; PLANTINGA, Alvin. *God and other minds*. Ithaca: Cornell University Press, 1967; PLANTINGA, Alvin. *Warrant: the current debate*. New York: Oxford University Press, 1993; PLANTINGA, Alvin. *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press, 1993; PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian belief*. New York: Oxford University Press, 2000.

O eixo central da epistemologia reformada é afirmar a racionalidade da crença em Deus, ainda que “não seja aceita com base numa evidência proposicional”.⁸² Nesse afã, Plantinga preconiza a teoria epistêmica de que a crença em Deus é uma “crença apropriadamente básica” (*properly basic belief*).⁸³ Nota-se, pois, que a epistemologia reformada se aproxima do agostinismo na sua proposta de entender racionalmente o que a fé demonstra. Agostinho não prescinde da razão, ainda que a proeminência seja da fé. Assim, adotar uma crença cristã não fere os cânones da racionalidade. Ao mesmo tempo, Plantinga testifica sua dependência da epistemologia de Calvino, visto que rejeita a ideia de conceber uma fé teísta pautada *somente* no racional, uma vez que o conhecimento tem características inatas.⁸⁴

À semelhança de Calvino, destaca Mavrodes, Plantinga não tem a intenção de oferecer aos descrentes razões para que creiam em Deus; antes, não está longe do que é descrito nas *Institutas*. Mavrodes, por conseguinte, explica que a epistemologia de Plantinga reivindica que a fé teísta *não é para ser produzida racionalmente*, visto que já é racional e, assim, o racional serve como suporte. Os descrentes não precisam ser providos com alguma coisa que eles não têm agora, de modo que a conversão deles seja racional. O não cristão se depara com condições externas presentes na realidade que são razoáveis para que creia na existência de Deus, pois carrega a *semente da religião*. Mavrodes conclui que a linha principal da epistemologia de Plantinga é que a crença teísta não tem *necessidade* de razões e evidências para ser racional, porque considera que é racional manter a crença em Deus como uma crença básica.⁸⁵ Plantinga, no entanto, não prescinde das evidências disponíveis e da argumentação racional e, assim, sua epistemologia procura evitar o mero dogmatismo e, ao mesmo tempo, refutar qualquer acusação de fideísmo. Micheletti conclui:

Pode-se aceitar a crença em Deus como basilar sem aceitá-la dogmaticamente, ou seja, sem ignorar a evidência ou os argumentos contrários. A apologética teísta tem a função, entre outras, de contestar a validade de argumentos potencialmente destrutivos a favor da crença em Deus. A epistemologia reformada não constitui, além do mais, uma forma de fideísmo, pois não comporta que fé e razão estejam em conflito nem exclui que a crença teísta pertença ao número dos pronunciamentos racionais, ou que seja parte de nossa equipagem noética como a capacidade de absorver verdades perceptivas, verdades sobre o passado e verdades sobre outras mentes.⁸⁶

⁸² MICHELETTI, *Filosofia analítica da religião*, p. 109.

⁸³ PLANTINGA, Alvin. Reason and belief in God. In: PLANTINGA e WOLTERSTORFF, *Faith and rationality*, p. 16-91.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ MAVRODES, George I. Jerusalem and Athens revisited. In: PLANTINGA e WOLTERSTORFF. *Faith and rationality*, p. 194-195.

⁸⁶ MICHELETTI, *Filosofia analítica da religião*, p. 115.

Na filosofia teísta analítica de Plantinga o ponto elementar envolve a *imediação* do conhecimento de Deus na atividade teórica. O ser humano carrega crenças básicas, como a crença de que a proposição “Deus existe” é verdadeira,⁸⁷ por isso, é uma crença *apropriadamente básica*. Desse modo, nada impede “que uma estrutura noética racional possa incluir a crença em Deus como basilar”.⁸⁸ Uma crença básica, pois, é uma proposição aceita sem que seja necessário baseá-la em outras proposições. É a pedra angular para construir o edifício teórico das demais proposições verdadeiras. Deste modo, existem crenças básicas que subsidiam e servem de fundamento para o pensamento sem que tais crenças necessitem de uma base anterior. As crenças básicas, por conseguinte, se diferenciam das não básicas. Há, ainda, uma terceira categoria elementar da atividade cognitiva que é a crença de que uma proposição está baseada em outra, ou seja, a crença acerca de como se relacionam. O conjugado dessas crenças é identificado por Plantinga como *estrutura noética*.⁸⁹ Além disto, a ideia de crenças básicas, crenças não básicas e a crença sobre o seu relacionamento aparecem como componente chave no *fundacionalismo clássico*.⁹⁰

Essencial no fundacionalismo clássico é a justificação epistêmica para elencar as crenças verdadeiramente básicas dentro de certos critérios. Para conhecer de modo correto, adequado e verdadeiro é necessário partir de uma *crença verdadeira justificada*. Assim, o fundacionalismo se preocupa em fornecer o suporte epistêmico para que a crença receba justificação e, desse modo, seja concebida como conhecimento verdadeiro ou não. Entrementes, o que faz com que uma decisão seja tomada em favor de uma crença básica? Para o fundacionalismo clássico, em última instância, é a razão que decide sobre uma crença básica. Existem critérios para a basicidade de uma crença e, para tanto, os fundacionalistas concebem que a justificação racional de crenças determina o conhecimento, visto que a razão é a única fonte do conhecimento. Aliás, a origem da justificação também precisa ser racional ou natural – auto-evidente, irrefutável (incorrigível) ou evidente aos sentidos. Diante disto, a teorização fundacionalista lança um desafio ao teísmo, a saber: que a crença em Deus seja alicerçada em evidências e, assim, aprovada como uma crença verdadeira justificada. Esse é o *desafio evidencialista*.⁹¹

⁸⁷ HOITENGA JR., *Faith and reason from Plato to Plantinga*, p. 177. Observa-se, no entanto, que não é a apenas a crença na proposição “Deus existe” que é adequadamente basilar; antes, são propriamente basilares crenças a respeito de atributos e ações divinas.

⁸⁸ MICHELETTI, *Filosofia analítica da religião*, p. 112.

⁸⁹ HOITENGA JR., *Faith and reason from Plato to Plantinga*, p. 178.

⁹⁰ Para um estudo sobre o fundacionalismo clássico e sua atual condição dentro da epistemologia, ver: PLANTINGA e WOLTERSTORFF, *Faith and rationality*.

⁹¹ Cf. WOLTERSTORFF, *Reason within the bounds of religion*.

Plantinga, em contrapartida, descortina as inconsistências externas e internas do fundacionalismo e, portanto, sua derrocada como uma teoria da teorização adequada para obtenção da verdade.⁹²

Em face do fenecimento do fundacionalismo clássico, Plantinga percebe a abertura para uma reavaliação e reestruturação da epistemologia. Por conseguinte, ele reintroduz na epistemologia os conceitos agostiniano-calvinistas sobre a imediação do conhecimento de Deus e a crença inata de sua existência. Aliás, Plantinga declara o seu apoio à teoria genuinamente calvinista do *sensus divinitatis*. Nota-se, pois, que esse é um ponto de contato entre ambos, que garante o legado epistêmico calvinista. Para Plantinga, o conhecimento inato de Deus, não dedutivo ou pautado em evidências que gera a proposição “Deus existe”, é apropriadamente básico. Ele assevera que, em condições adequadas, a realidade atua sobre o *sensus divinitatis*.⁹³ Tomando o conhecimento de Deus como básico, Plantinga afirma que é *dispensável* a demonstração racional de evidências conforme prevê o desafio evidencialista. Isto não implica que a crença em Deus seja irracional; antes, enaltece a condição inata do conhecimento que conduz o ser humano a aceitar a proposição sobre a existência de Deus. Por essa razão, Plantinga desenvolve novos critérios de *basicidade* para uma crença básica justificada, suplantando o antigo critério recomendado na proposta fundacionalista.⁹⁴ Nesse ponto, Plantinga apela para a via indutiva do conhecimento.⁹⁵

Para Plantinga, existe um caminho seguro e real para gerar o critério de basicidade, a saber, a via da indução. O critério de basicidade na epistemologia reformada é obtido indutivamente através de argumentação e testes de exemplos da realidade.⁹⁶ Com efeito, é imprescindível partir de arquétipos da realidade e, uma vez que o ponto de partida é a realidade, não haverá consenso, pois as pessoas possuem exemplos e experiências diferentes da realidade, inclusive religiosas. Diante disto, ele faz referência à experiência religiosa e sua atuação sobre o conhecimento teórico. Seguindo de perto o neocalvinismo, Plantinga afirma que, de fato, as experiências são diferentes em virtude da orientação religiosa. Declara, destarte, que a epistemologia está associada à

⁹² Cf. PLANTINGA, Reason and belief in God.

⁹³ PLANTINGA, Reason and belief in God, p. 67-68. Plantinga destaca que o pecado oblitera o conhecimento natural de Deus; todavia, a capacidade de apreender a realidade conforme a doutrina calvinista é parte elementar da atividade cognitiva como parte da equipagem noética presente no homem.

⁹⁴ MICHELETTI, *Filosofia analítica da religião*, p. 110. Micheletti conclui: “O que se exclui, definitivamente, é o critério pelo qual o sucesso das provas é a condição *necessária* para a *racionalidade* da crença religiosa”.

⁹⁵ Ibid., p. 112.

⁹⁶ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian belief*.

religião.⁹⁷ Plantinga, assim, traz a lume o paradigma agostiniano-calvinista e o aplica à filosofia contemporânea: a crença é o juiz da epistemologia.

Ainda quanto à basicidade, sua oposição à irracionalidade é obtida por meio da assertiva de que a crença em Deus, diferente de crenças irracionais, emerge de um aglomerado de circunstâncias e experiências identificáveis. Assim como outras crenças, a crença em Deus pode ser descrita *fenomenologicamente*. Nas condições certas de experiência da realidade, as crenças se formam naturalmente. Em outras palavras: a crença em Deus origina-se, naturalmente, das experiências teístas do ser humano na intersecção com a realidade temporal, no intercurso do sujeito com o mundo.

Plantinga, conseqüentemente, preconiza um projeto epistêmico que é racional e universal. Todos os seres humanos se deparam com a inata crença em Deus que, por sua vez, é apropriadamente básica e racionalmente adequada. Como tal, a crença em Deus é uma base legítima e justificada para toda a atividade teórica do pensamento.

CONCLUSÃO

Portanto, a epistemologia reformada esposada por Plantinga tem raízes na tradição agostiniana e calvinista, visto que concebe a *centralidade*, a *imediação* e a *vitalidade* do conhecimento de Deus na atividade teórica. Além disto, a epistemologia reformada de Plantinga não apenas carrega o legado do agostinismo e do calvinismo como interage com outras vertentes dessas tradições, a saber, a filosofia do realismo de Thomas Reid⁹⁸ e o neocalvinismo holandês esposado por Kuyper e Dooyeweerd.⁹⁹ Plantinga contribuiu, efetivamente, com o teísmo ao reintroduzir o tema da racionalidade da crença em Deus nos círculos acadêmicos e filosóficos. Ele não apresentou a crença cristã como, meramente, uma decisão religiosa dogmática ou uma doutrina teológico-calvinista; antes, expôs o teísmo cristão como um tema teórico digno de apreciação acadêmica. Em última análise, é perfeitamente possível ser um cristão reformado e, sem adotar uma postura fideísta ou irracionalista, tramitar e dialogar com filósofos e teóricos acadêmicos que mantêm outras crenças.

Como todo sistema de pensamento sujeito aos efeitos da queda, a filosofia de Plantinga é limitada, imperfeita e passível de críticas. De fato, em certos

⁹⁷ HOITENGA JR., *Faith and reason from Plato to Plantinga*, p. 185.

⁹⁸ Para um estudo sobre o realismo de Thomas Reid e sua influência na epistemologia, ver: WOLTERSTORFF, Nicholas. *Thomas Reid and the story of epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

⁹⁹ Entendemos que seria muito relevante e apropriado um estudo sobre a interação entre o neocalvinismo de Dooyeweerd e o realismo de Reid gerando a epistemologia reformada de Plantinga. Por semelhante modo, pesquisas futuras podem discorrer sobre se há e quais são os limites do pressuposicionalismo de Plantinga. Outro tema que requer estudos posteriores diz respeito à compreensão de Plantinga sobre a teologia natural.

momentos seu sistema tende ao racionalismo exacerbado da fé cristã.¹⁰⁰ Corre-se o perigo de racionalizar a fé e, sobretudo, criar um sistema epistemológico que ignora os pressupostos religiosos do coração. Não obstante as limitações da epistemologia reformada, Plantinga tem contribuído, decisivamente, com a epistemologia de orientação cristã e calvinista. As fragilidades de seu sistema, na verdade, sugerem que as pesquisas e empenho reflexivo precisam continuar e que novas teorias devem buscar respostas cristãs fielmente escriturísticas para a atividade teórica do conhecimento humano. Além disto, a filosofia de Plantinga pode ser muito útil para integrar esforços em diversas frentes de pesquisas engendradas por cristãos comprometidos com o cristianismo histórico revelado.

Plantinga, por fim, recuperou o *status* do labor filosófico de pressuposição cristã. Ainda, forneceu subsídios teóricos para uma nova consciência filosófica, acendeu o interesse de filósofos cristãos em favor da batalha contra o naturalismo ateu e contribuiu para a perpetuação do legado calvinista. No que tange à herança agostiniano-calvinista, Plantinga cooperou em aspectos elementares, a saber: a) descortina que o calvinismo é de fato mais do que um movimento histórico-religioso; antes, é uma cosmovisão rica e pujante, capaz de influenciar a cultura e atuar em todas as áreas do conhecimento humano e, por isso, relevante para a inter-relação disciplinar acadêmica; b) considera a relevância e a presença do aspecto religioso subjetivo na atividade acadêmica e na obtenção do conhecimento verdadeiro; deste modo, colabora com a disseminação de que a neutralidade e autonomia da razão não passam de dogmas do cientificismo atual; c) auxilia os teístas no diálogo crítico com outros filósofos e pensadores acadêmicos, abrindo a oportunidade para o início de uma mudança de paradigma teórico-científico, ou seja, questionando os dogmas naturalistas que dominam a ciência hodierna e apontando para racionalidade do teísmo; isto pode ser o início de uma inversão na orientação acadêmica; d) estimula a atuação cristã junto à cultura e à sociedade, de modo que favorece o *mandado cultural* tão relevante na ética social calvinista; e) oferece mecanismos, ferramentas e aparatos teóricos para rebater as críticas dos céticos e ateus naturalistas acerca da irracionalidade da fé cristã; com efeito, o teísmo cristão

¹⁰⁰ Plantinga parece manter algumas posições apoloéticas racionalistas que são perigosas. Por exemplo, ele demonstra aquiescência em favor do “amplo projeto da evolução”. Em virtude dessa posição com respeito à afinidade entre evolucionismo e a criação, Plantinga tem recebido muitas críticas. MOHLER JR., Albert R. *Ateísmo remix: um confronto cristão aos novos ateístas*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2009, p. 76 e 80-81 Mohler destaca que, dentro de sua atividade acadêmica, Plantinga tem se mostrado um ferrenho defensor do cristianismo contra os ataques dos ateus atuais, sobretudo, tem se oposto à teoria naturalista ateu de Richard Dawkins. Mohler assevera: “O maior ímpeto da crítica de Plantinga é dirigido contra o fracasso de Dawkins em demonstrar um entendimento básico das questões filosóficas e teológicas envolvidas no ateísmo.” Todavia, replica Mohler, Plantinga é passível de críticas, ainda que não seja uma crítica “intelectualmente devastadora”. Com efeito, Mohler conclui: “Em algum sentido, o calcanhar de Aquiles nas críticas apresentadas por McGrath e Plantinga pode ser a sua própria aceitação do amplo projeto da evolução.”

protesta e afronta filosoficamente o predomínio naturalista do academicismo secularizado – sua filosofia é academicamente respeitável; f) por fim, motiva os filósofos cristãos a alcançar excelência cristã e acadêmica, trabalhando melhor do que seus colegas não cristãos e oponentes acadêmicos anticristãos, principalmente em sua precisão conceitual, rigor e erudição.

ABSTRACT

The purpose of this article is to present to the reader the outlines of Alvin Plantinga's epistemic project, known as Reformed epistemology, and to identify basic points of convergence with and contribution to the Augustinian-Calvinist tradition in the realm of theoretical thought. To this end, the article describes the general aspects of Augustine's epistemology and discusses its impact on John Calvin's Reformed theology. Due to his intense attachment to Scripture, Calvin appropriates the Augustinian axiom *credo ut intelligam* ("I believe in order to understand") and perfects it, so that theoretical thought is definitely connected to the pistic presupposition in its relationship of submission to or rebellion against the Creator. For Calvin, the religious orientation empowers true knowledge and, in effect, every theoretical activity of thought is under de influence of the religiously oriented heart. Plantinga adheres to the Augustinian-Calvinist legacy in order to present a theory of knowledge based on the *innate knowledge* of God. For Plantinga, there are no real motives to ignore belief in God as a justified basic belief. Thus, he asserts the basic character of belief in God and opposes the naturalistic, atheist presupposition that such belief is unjustified, devoid of evidence, and, therefore, alien to true theoretical thought.

KEYWORDS

Epistemology; Augustine of Hippo; John Calvin; Knowledge of God; Justified basic belief; Alvin Plantinga.

A IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL E A ESCRAVIDÃO: BREVE ANÁLISE DOCUMENTAL

*Hélio de Oliveira Silva**

RESUMO

Esta pesquisa investigou as atitudes da Igreja Presbiteriana do Brasil quanto à escravidão, especificamente quais as ações dessa igreja em face do crescente movimento abolicionista brasileiro a partir da década de 1870. A metodologia consistiu no levantamento e análise de literatura, preferencialmente da própria igreja em estudo, com referência ao tema em pauta. Inicialmente, o autor aponta as razões do pequeno envolvimento das igrejas protestantes com os movimentos abolicionistas. A seguir, analisa alguns documentos representativos de origem não presbiteriana e presbiteriana. Finalmente, elenca alguns acontecimentos importantes relacionados com o tema e considera os principais abolicionistas presbiterianos no Brasil (Emanuel Vanorden, James T. Houston e Eduardo Carlos Pereira). O artigo demonstra que, com base no estudo dos documentos históricos, houve ações positivas dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil frente ao movimento abolicionista. Embora tímida, a participação dos presbiterianos no processo abolicionista brasileiro foi construtiva e a mais expressiva dentre todas as denominações protestantes em processo de implantação no país no período de 1870 a 1888.

PALAVRAS-CHAVE

Protestantismo brasileiro; Presbiterianismo no Brasil; Escravidão; Abolicionismo; Ashbel Simonton; Emanuel Vanorden; Eduardo Carlos Pereira.

* O autor obteve o grau de mestre em Teologia Histórica (STM) no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e está cursando o programa de Doutorado em Ministério (DMin) na mesma instituição. Leciona no Seminário Presbiteriano Brasil Central (SPBC), em Goiânia. Desde 2002, é pastor auxiliar da Primeira Igreja Presbiteriana de Goiânia. É co-autor do livro *Pregação e Interpretação*, publicado pela Editora Logos. Este artigo foi adaptado de um dos capítulos do trabalho de conclusão do programa de convalidação de créditos em teologia na Faculdade Faifa.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é investigar qual a relação da Igreja Presbiteriana do Brasil com a escravidão, especificamente quais as ações dessa igreja em face do crescente movimento abolicionista brasileiro a partir do início da década de 1870. A metodologia consistiu em pesquisa documental e no levantamento de literatura, preferencialmente da própria igreja em estudo, que fazem referência ao tema. O objetivo do artigo é demonstrar que, partindo da análise desses documentos históricos, houve ações positivas dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil frente ao movimento abolicionista brasileiro. Também se constata que não é justa a acusação muitas vezes levantada por escritores atuais de que o protestantismo de missão foi completamente apático em relação à escravidão. Procura-se mostrar que, pelo menos no caso do presbiterianismo, essa tese não se verifica como verdadeira. O cerne da pesquisa apresenta documentos históricos e breves avaliações dos mesmos, para comprovar que, embora tímida, a participação do presbiterianismo no processo abolicionista brasileiro foi positiva e a mais expressiva dentre todas as denominações protestantes em processo de implantação no Brasil no período de 1870 a 1888.

1. JUSTIFICATIVA DO PEQUENO ENVOLVIMENTO COM O ABOLICIONISMO

A sentença de Elias Boaventura na primeira orelha da capa do livro de José Carlos Barbosa soa como uma imprecisão histórico-hermenêutica no que diz respeito ao protestantismo brasileiro em geral e ao presbiterianismo em particular:

Extremamente corajosos e criativos, capazes de construir colégios, fundar jornais, desenvolver uma catequese agressivamente proselitista e estabelecer polêmicas intermináveis com os defensores da religião oficial, os protestantes que chegavam não se dispuseram a tocar na mais dolorosa questão daqueles tempos, justamente por estarem obcecados em torno da acirrada luta na busca de um espaço religioso na sociedade brasileira.¹

Essa colocação impõe, de forma irônica, imagens e realidades do presente, quase um século e meio mais tarde, à situação vivida pelos primeiros missionários protestantes daquela época, quando a presença numérica e social protestante era praticamente irrisória frente à sociedade brasileira como um todo.

A sociedade brasileira da metade do século 19 se dividia basicamente em três extratos sociais: burguesia rural, escravos e homens livres pobres. O crescimento do movimento abolicionista e da imigração estrangeira, associado à expansão da classe livre pobre, é importante para o entendimento da inser-

¹ BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na igreja, espia da banda de fora*: protestantismo e escravidão no Brasil Império. Piracicaba: Editora da UNIMEP, 2002; orelha da primeira capa do livro.

ção protestante no Brasil. O catolicismo estava de tal modo entrelaçado com a cultura imperial brasileira que qualquer mudança religiosa implicaria em sérias perdas sociais para as famílias aristocráticas da época.

É digno de nota o fato de que as principais adesões ao protestantismo por parte da aristocracia se constituíram de mulheres, não sendo duradouras quanto a muitos de seus descendentes.² As adesões foram tão poucas que nem chegaram a arranhar a ideologia cultural do país. O tom triunfalista dos historiadores protestantes ao relatar conversões de fazendeiros deve ser visto com alguma cautela e pode se tratar na verdade de “sitiantes”, e não de latifundiários politicamente influentes. A tese de Mendonça é que a mensagem religiosa do protestantismo, inclusive dos presbiterianos, “não atingiu a classe dominante”.³ Quanto aos relatos de recepção de escravos, como os apresentados neste artigo, tratava-se de escravos domésticos, geralmente acompanhantes das senhoras à igreja, e não os de grandes fazendas que viviam em senzalas.

Os primeiros missionários presbiterianos enviados pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA ou Igreja do Norte) eram explicitamente contrários à escravidão, mas não se envolveram abertamente no processo abolicionista brasileiro. Todavia, a crítica de Barbosa é parcial e generalizante ao afirmar que os pastores presbiterianos que organizaram o Sínodo Brasileiro em 1888 haviam adotado uma postura paternalista, “voltada unicamente para a melhoria do tratamento e das condições de trabalho” dos escravos.⁴ Como será demonstrado a seguir, havia entre eles abolicionistas convictos e atuantes, como Emanuel Vanorden e Eduardo Carlos Pereira. Esse mesmo grupo adotou publicamente uma posição favorável à abolição, na reunião do Presbitério do Rio de Janeiro em 1886, dois anos antes da assinatura da Lei Áurea.

A prioridade das missões presbiterianas instaladas no Brasil a partir de 1859 era o estabelecimento e o desenvolvimento da sua obra missionária denominacional. Temia-se que o envolvimento precoce com a questão abolicionista poderia colocar em risco todo o processo de implantação da igreja, uma vez que o catolicismo era a religião majoritária e detinha inquestionável influência política, pois gozava o status de “religião oficial”.

A própria Constituição de 1824 impunha restrições à evangelização de portugueses e brasileiros, o que demandava cautela por parte dos missionários presbiterianos. É sabido de todos que, em 1810, Portugal e a Inglaterra assinaram dois tratados, um de “Aliança e Amizade” e outro de “Comércio e Navegação”. Graças a eles, os ingleses poderiam realizar cultos e até construir templos, desde que não tivessem aparência exterior de casas de culto, mas es-

² MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995, p. 122.

³ *Ibid.*, p. 123.

⁴ BARBOSA, *Negro não entra na igreja*, p. 44.

tavam proibidos de “pregar ou declarar publicamente contra a religião católica ou procurar fazer prosélitos ou conversões” de portugueses residentes no Brasil e de nacionais. O conteúdo religioso desses tratados foi ratificado no Artigo 5º da Constituição de 1824. O artigo 12 do Tratado de Comércio e Navegação declarava o seguinte:

... os vassallos de Sua Majestade Britânica, residentes nos territórios e domínios [portugueses], não serão perturbados, inquietados, perseguidos ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas... *Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação, e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino.* Ademais estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal, serão perseguidos ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne a suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem, decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles *pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos ou conversões*, as pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida.⁵

Em função disso, o primeiro templo protestante no Brasil foi construído pelos anglicanos ingleses, em 1819, e o segundo pelos alemães, em 1837.⁶ Essa é uma das razões pelas quais a arquitetura evangélica brasileira é avessa a torres, sinos e cruzeiros em suas fachadas. Tal proibição vigorou por todo o tempo de vigência desses tratados, tendo sido ratificada pela Constituição de 1824 e abolida somente pela Constituição de 1891, da Primeira República. Vigoraram, portanto, por 81 anos. Quando o primeiro templo presbiteriano foi edificado, em 1874, precisou de uma dispensa especial de D. Pedro II e externamente mais parecia um grande barracão de dois andares do que um templo cristão.

As primeiras igrejas geralmente eram pequenas e em sua maioria estavam situadas em cidades pequenas, conhecidas na época como “patrimônios”.⁷ Logo, não possuíam nem tamanho e nem penetração política relevante para impor sua visão sobre a política do escravismo brasileiro.

⁵ REILY, Duncan Alexander, *História documental do protestantismo no Brasil*, São Paulo: ASTE, 1993, p. 40s. Itálicos meus. Ver também: RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 17.

⁶ LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: JUERP/ASTE, 1981, p. 41; cf. notas 58 e 59.

⁷ SILVA, Hélio de Oliveira. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Texto não publicado. Goiânia: SPBC, 2010, p. 14.

Uma simples comparação dos gráficos a seguir exemplifica essa questão de forma até mesmo dramática. À época da assinatura da “Lei Áurea”, a Igreja Presbiteriana do Brasil contava apenas 29 anos de existência desde a chegada de seu primeiro missionário. Se considerada a data da fundação da primeira igreja, com apenas dois membros, esse número cai para 26 anos. A igreja era jovem, inexperiente e estrangeira em quase dois terços de seus obreiros e boa parte de seus membros.

Em 1888, a igreja organizou seu primeiro sínodo, contando com três presbitérios, 62 igrejas locais e 2.947 membros comungantes em pequenas comunidades espalhadas por muitos pontos do território nacional, especialmente São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e parte do Nordeste. Tinha em seu quadro 31 pastores, dos quais apenas doze eram nacionais (brasileiros e portugueses), igual número de presbíteros e 43 diáconos.⁸ Em 1890, dois anos após a abolição e a formação do primeiro sínodo, a Igreja Presbiteriana do Brasil possuía 7.985 membros. Essa população presbiteriana representava 0,06% da população brasileira, que à época contava 14.333.915 habitantes, segundo dados do IBGE.⁹

DESENVOLVIMENTO DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL (IPB)

Chegada de Simonton	Fundação da primeira igreja	Organização do primeiro presbitério	Organização do Sínodo Brasileiro	Cisma presbiteriano (IPB-IPI)
	1 igreja 3 membros	3 igrejas 170(?) membros	62 igrejas 2.947 membros	66 igrejas 3.462 membros
1859	1862	1865	1888	1903

MOVIMENTO ABOLICIONISTA

Tratados comerciais com a Inglaterra	Código Criminal do Império	Lei Eusébio de Queirós	Lei do Ventre Livre (28/09)	Lei dos Sexagenários (28/09)	Lei Áurea (13/05)
1810	1842	1850	1871	1885	1888

Ao se avaliarem alguns documentos da época, percebe-se uma considerável preocupação dos protestantes, em diversos níveis, com o problema da escravidão. Alistamos em primeiro lugar alguns testemunhos de não presbiterianos contrários à escravidão.

⁸ CALDAS, Cid. Quadro estatístico da IPB, 1888-1986. Fonte: Atas, Boletins e Relatórios Estatísticos da IPB, 1986, Anexo IV. Material avulso distribuído na reunião da Comissão Executiva do Supremo Concílio, Rio de Janeiro, março de 1998.

⁹ CALDAS, Cid. Percentual da membresia em relação à população. Fonte: Atas, Boletins e Relatórios Estatísticos da IPB, 1986. Material avulso distribuído na reunião da Comissão Executiva do Supremo Concílio, Rio de Janeiro, março de 1998.

2. DOCUMENTOS DE LÍDERES NÃO PRESBITERIANOS

2.1 *Carta do capelão Boys (1819)*

O Rev. Boys era um capelão inglês da ilha britânica de Santa Helena, no meio do Atlântico Sul. Em 1819, ele foi obrigado a permanecer por um bom tempo no Rio de Janeiro, por causa de uma enfermidade de sua esposa.

Sua carta informa que a cidade do Rio de Janeiro tinha naquela época 300 mil habitantes, 80 mil dos quais eram escravos. Ele continua:

... Aqui temos residindo um embaixador inglês, o sr. Thornton, e aproximadamente 1.500 negociantes ingleses mais os franceses, muitos dos quais sei que favorecem uma sociedade bíblica auxiliar. A maioria deles possui escravos, os quais, naturalmente, *eles têm a obrigação de instruir*, e não poderiam ser incomodados [por cumprirem essa obrigação]. *Dai haver bastante oportunidade para o estabelecimento de uma escola para adultos em casa para o benefício deles próprios...* E quanta utilidade isso teria aqui! Pois não devem existir menos de 2 mil escravos, propriedade de negociantes ingleses (eu os estimaria em 3 mil ou 4 mil), inteiramente às ordens de nossos compatriotas...¹⁰

Note-se que ele vê a alfabetização dos escravos como uma obrigação de seus proprietários e uma oportunidade para a implantação de um trabalho evangelístico através da educação no Brasil. Ao fazerem isso, os proprietários estavam amparados pelos acordos de 1810, que concediam liberdade religiosa aos ingleses (*Tratado de Comércio e Navegação*, Art. 12), o não estabelecimento da Inquisição no Brasil e a gradual extinção do tráfico negreiro para o país (*Tratado de Aliança e Amizade*, Arts. 9 e 10).¹¹ Boys assinala ainda em sua carta que a falta de interesse missionário pelo Brasil podia ser fruto do juízo de Deus sobre o tráfico negreiro, que estava mundialmente em declínio, e termina dizendo: “Deus seja louvado! Que ele [o tráfico] morra para nunca mais levantar a cabeça”.¹² Um dado estranho, porém, é o fato de ingleses possuírem escravos, uma vez que seu país foi o principal agente da abolição no Brasil, e o início da mesma já estava previsto em um dos tratados mencionados acima.

2.2 *Cartas do pastor metodista Justin Spaulding (1836)*

Spaulding foi o primeiro missionário metodista no Brasil; partindo de Nova York, chegou com sua família ao Rio de Janeiro em 29 de abril de 1836. Antes de completar um mês de estada no país, organizou a primeira escola dominical do Brasil e planejou uma escola diária. Três meses depois, em julho, fez um relatório pormenorizado de seu trabalho, aludindo à questão da escravi-

¹⁰ REILY, *História documental*, p. 49. Itálicos meus.

¹¹ SILVA, Francisco de Assis; BASTOS, Pedro Ivo de Assis. *História do Brasil*. 2. ed. rev. e ampliada. São Paulo: Moderna, 1983, p. 107, 108.

¹² REILY, *História documental*, p. 49.

ção de forma especial. Sua escola dominical tinha uma assistência de mais de quarenta crianças e jovens, dividida em oito classes com quatro professores e igual número de professoras. Quanto aos escravos, ele diz: “Temos duas classes de pretos, uma fala inglês, a outra português. Atualmente, parecem muito interessados e ansiosos por aprender...”.¹³ No parágrafo seguinte, ele lamenta:

Qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico de escravos seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão larga escala como agora. Navios continuamente se preparam e zarparam deste porto com destino às margens sangrentas da infeliz África, nesse negócio de pirata. Os magistrados, solenemente juramentados a fazer cumprir as leis, freqüentemente fecham os olhos e recebem subornos. Ninguém ousa cumprir as leis, e ninguém poderia se quisesse, tão fraco é o princípio moral neste governo. Tudo o que podemos fazer é usar diligente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela Providência, para prestar-lhes serviço...¹⁴

Spaulding deixou clara sua compreensão negativa do tráfico como um “negócio de pirata” e que a questão da escravidão era delicada, pois todo serviço prestado aos negros deveria ser feito com “muita discrição”, devido à corrupção dos magistrados locais. Num acordo firmado entre a Inglaterra e o Brasil em 1831, o governo regencial declarou ilegal o tráfico negreiro, mas o comércio de escravos somente seria proibido definitivamente no Brasil em 1850, quando o imperador D. Pedro II aprovou a lei Eusébio de Queirós.¹⁵

O relatório de Spaulding teve repercussão. No Brasil, houve a reação do padre Luiz G. Santos, que escreveu dois documentos combatendo o pastor metodista em 1837 e 1838. O segundo, intitulado “O Católico e o Metodista”, interpreta as intenções de Spaulding da seguinte forma: “Ora, aqui temos a missão metodista com duas partes ou dois fins. O 1º é descaticizar o Brasil...; o 2º é emancipar os nossos escravos, fazendo o mesmo que seus irmãos anabatistas fizeram na Jamaica e na Virgínia e que tanto sangue fez correr tanto dos brancos como dos negros não há muitos anos”.¹⁶

No final de 1838, Spaulding havia formado uma pequena igreja com onze membros, sendo que metade deles provavelmente era composta de missionários. A missão de Spaulding foi encerrada em 1841, quando ele teve de retornar aos Estados Unidos. Para sua infelicidade, a igreja metodista norte-americana foi a primeira denominação a passar por uma cisão entre o Sul e o Norte por

¹³ Ibid., p. 92.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ *Almanaque Abril 1998*. São Paulo: Editora Abril, 1998, p. 72, 73.

¹⁶ REILY, *História documental*, p. 155, nota 174.

causa da escravidão. Milhares de metodistas morreram nos campos de batalha de ambos os lados na Guerra de Secessão.

2.3 Admoestação disciplinar do Rev. Robert Kalley (1865)

Conforme Duncan A. Reily assinala em sua *História Documental do Protestantismo no Brasil*, um membro da Igreja Evangélica Fluminense, que era proprietário de escravos, foi excluído dessa igreja no dia 20 de dezembro de 1865.¹⁷ A “exortação” de Kalley sobre a escravidão, dirigida ao Sr. Bernardino de Oliveira Rameiro, é datada de 3 de novembro do mesmo ano. Kalley acentua que o escravo trabalha “contra a vontade e sem salários e sob as ameaças de castigo e sofrimentos diversos”, a fim de produzir, não para si, mas para o seu patrão opressor, “bons serviços e excelentes lucros”. Ele conclui assim o documento:

... O escravo só trabalha porque teme as ameaças de pancadas e castigos desumanos da parte de um roubador da liberdade alheia! O senhor que procede desse modo é inimigo de Cristo: não pode ser membro da Igreja de Jesus, daquele Jesus que nos resgatou da maldição (Gl 3.13) e da lei do pecado da morte (Rm 8.2) e nos deu a liberdade, fazendo-nos FILHOS DE DEUS (Rm 8.15 e 16).¹⁸

3. DOCUMENTOS PRESBITERIANOS

3.1 O Diário de Simonton

O *Diário de Simonton* pode ser dividido em três partes distintas: (1) Viagem e trabalho no sul dos Estados Unidos: 1852-1854; (2) Estudo de Direito, conversão, vocação ministerial e preparo teológico em Princeton: 1854-1859; (3) Trabalho missionário no Brasil: 1859-1866. Por sua vez, esta última parte se subdivide em três períodos: (a) trabalho inicial no Rio de Janeiro até a organização da igreja presbiteriana local: 06/1859-03/1862; (b) *furlough* nos EUA, casamento e retorno ao campo: 03/1862-07/1863; (c) continuação do ministério no Brasil, criação do jornal *Imprensa Evangélica*, do Presbitério do Rio de Janeiro e do Seminário Primitivo: 07/1863-12/1866.¹⁹

Na introdução à 2ª edição do *Diário de Simonton*, o Dr. Alderi Matos classifica as anotações de Simonton sobre a escravidão como “perspicazes”, pois refletem, ao lado das tensões entre o Norte e o Sul, “os grandes dramas sociais e políticos do seu país”,²⁰ os Estados Unidos. No dia 10 de outubro de 1859, dois meses após desembarcar no Rio de Janeiro, Simonton escreveu em seu diário: “Fui com o senhor H. a um leilão em que ele comprou dois negros.

¹⁷ Ibid., p. 109, 157.

¹⁸ Ibid., p. 110.

¹⁹ SIMONTON, Ashbel G. *O Diário de Simonton, 1852-1866*. 2. ed. ampliada. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 11.

²⁰ Ibid., p. 12.

Outra vez estou no meio do horror da escravidão”.²¹ Alguns dias antes (28/09), ele tivera uma discussão na qual contrariou certo Sr. “S.”, que o desapontara muito, pois esta pessoa era “absurdamente a favor” da escravidão.²²

Simonton era nortista, logo, favorável à abolição, pois considerava a escravidão pecado e opressão.²³ A princípio, porém, não aprovou a guerra em face dessa questão: “Desejo ardentemente ver o dia em que não mais haja escravidão, mas se esse dia tem mesmo de vir, que venha pela adesão voluntária do povo do Sul”.²⁴ Quando a Guerra de Secessão estourou em seu país, ele escreveu: “Agora quem poderá prever a marcha dos acontecimentos nos estados não mais “unidos”? Talvez Deus por caminhos inimaginados vai dar os meios para se expulsar o íncubo da escravidão, apesar de, à nossa visão humana, parecer que se dará justamente o contrário”.²⁵ Por fim, em meados de 1861, convenceu-se da validade da guerra, reconhecendo que qualquer acordo com respeito à abolição da escravidão nos Estados Unidos se daria por força das “armas nas mãos do governo”.²⁶ Para Simonton, que durante o seu *furlough* presenciou manobras militares nos arredores de Washington, a escravidão era um sistema que clamava por justiça e pelo julgamento de Deus, não podendo haver nem paz nem calma enquanto esse sistema perdurasse. Em 3 de janeiro de 1863, Simonton anotou em seu diário: “Não tenho dúvidas desde o princípio de que a contenda que Deus tem conosco como nação diz respeito à escravidão”.²⁷

Apesar de sua opinião contrária à escravidão, Simonton se mostrou cauteloso quanto à exposição pública de suas idéias antiescravistas no Brasil, especialmente após seu retorno dos Estados Unidos, em meados de 1863. Ele registrou em seu *Diário* a admissão do negro João Marques de Mendonça à comunhão da igreja do Rio, no domingo anterior a 6 de outubro de 1864.²⁸

Numa carta datada de 9 de maio de 1865, Simonton escreveu à Missão a seguinte declaração quanto a um escravo:

Dois novos casos de interessados ocorreram desde que o Sr. B. se foi. Um é uma autoridade do governo que, acredito, é sincero na busca da verdade e em aceitar Jesus Cristo como seu único Salvador. O outro é um homem negro que não sabe ler, que desde o primeiro dia em que ouviu a pregação do evangelho, tanto quanto eu saiba, não faltou a uma única reunião e ouve com grande atenção.²⁹

²¹ Ibid., p. 130.

²² Ibid., p. 129.

²³ Ibid., p. 39.

²⁴ Ibid., p. 57.

²⁵ Ibid., p. 147. Anotação de 14/02/1861, na qual “íncubo” refere-se a algum tipo de demônio.

²⁶ Ibid., p. 150.

²⁷ Ibid., p. 157.

²⁸ Ibid., p. 167.

²⁹ RIBEIRO, Albero Carlos César. Cartas às Missões Estrangeiras em Nova York. Trabalho não publicado. Campos do Jordão, 2005, Vol. 3, n. 8, p. 13.

O “Sr. B.” certamente é Alexander Blackford, seu cunhado. Quanto ao negro, Simonton se mostra positivamente surpreso por seu interesse, apesar de ele não saber ler, sem fazer qualquer tipo de comentário segregacionista. Pelo contrário, mostra-se elogioso e interessado na atitude do negro.

Três anotações em seu *Diário*, datadas de 3 de janeiro de 1860 e 31 de dezembro de 1866, dão conta de que Simonton se utilizou do trabalho de escravos no Brasil, embora nunca os tenha possuído. Em 1860, quatro negros fizeram o transporte de sua mudança para a casa do Sr. Patterson. Em 1866, um negro chamado Quitano, alugado por Blackford, o ajudou na arrumação de sua nova casa. Depois, quando novamente se mudou de endereço, para a Rua dos Inválidos, uma escrava chamada Cecília trabalhou para ele por um tempo.³⁰ Um dado interessante é que uma das últimas pessoas a orarem por ele junto ao seu leito de morte foi um negro, membro da igreja de São Paulo.³¹

3.2 A Imprensa Evangélica

O jornal *Imprensa Evangélica* foi fundado em 24 de outubro de 1864 por Ashbel Simonton, Alexander Blackford e José Manoel da Conceição, no dia seguinte ao batismo deste último. A primeira publicação data de 5 de novembro, com uma tiragem de 450 exemplares.³² Simonton escreveu em seu diário: “Sinto mais a responsabilidade deste passo que de qualquer outra coisa que antes intentei. Primeiro nos ajoelhamos em oração e entregamos essa iniciativa e nós mesmos à direção divina. O caminho parece estar preparado e só nos resta avançar com ousadia”.³³

O objetivo original era que a publicação fosse semanal, mas logo se percebeu que não haveria condições para isso. Logo depois do segundo número, o jornal passou a ter tiragem quinzenal. No cabeçalho estava escrito: “Publica-se aos primeiros e terceiros sábados de cada mês”.³⁴ Sua circulação foi noticiada por alguns jornais do Rio de Janeiro. Uma nota em *O Diário* aprecia a *Imprensa Evangélica* dizendo que é um jornal “escrito com dignidade”.³⁵ Era impresso na Tipografia Perseverança, que ficava na Rua do Hospício, nº 99.³⁶ O preço do exemplar era 520 réis e as assinaturas podiam ser anuais, semestrais ou

³⁰ SIMONTON, *Diário*, p. 172, 173.

³¹ FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2 vols. 2. ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, vol. 1, p. 84.

³² MATOS, Alderi S. A atividade literária dos presbiterianos no Brasil. *Fides Reformata*, vol. XII, n. 2 (2007), p. 45.

³³ SIMONTON, *Diário*, p. 168 (24/10/1864).

³⁴ FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. 1, p. 50.

³⁵ *Ibid.*, p. 51.

³⁶ Somente o primeiro número fora impresso na Tipografia Universal dos Irmãos Laemmert, já que estes, tendo sido ameaçados, desistiram de sua publicação. BARBOSA, *Negro não entra na igreja*, p. 171, nota 390.

trimestrais. Nos primeiros anos, o formato era de oito páginas tamanho 20 por 30 centímetros, podendo ser facilmente encadernado.

Desde o lançamento até a morte de Simonton, a circulação e a influência do jornal foram crescentes. Teve boa aceitação pública, inclusive junto a sacerdotes católicos, que não somente o liam como também o assinavam. No mesmo relatório citado acima, Simonton informa que “muitos que não vêm aos cultos, leem o jornal, com interesse”.³⁷ A *Imprensa* circulou por 28 anos (1864-1892) e foi o primeiro periódico protestante do Brasil em língua portuguesa. Foi um importante veículo da propagação protestante no Brasil e seu principal porta-voz doutrinário enquanto circulou.³⁸

Seu alvo principal era formar uma base doutrinária para a instrução no culto doméstico, publicando “apenas artigos que estivessem ligados direta ou indiretamente à religião”.³⁹ Essa é a razão pela qual a *Imprensa Evangélica* foi muito útil na difusão da fé presbiteriana e no crescimento das igrejas mais distantes. As famílias e as igrejas se reuniam em torno da leitura do jornal, suprimindo a constante falta de pastores para as igrejas recém-implantadas, edificando, instruindo e estimulando a fé de muitos. Sabe-se que pelo menos uma igreja (Ubatuba) nasceu como resultado direto de sua leitura antes da chegada dos primeiros pregadores.⁴⁰

Em 1867, Simonton escreveu no seu relatório anual:

A importância de uma folha evangélica não pode ser contestada. Por este meio instruímos muitos que não estão ao alcance de outros meios atualmente empregados na pregação do evangelho. Mesmo nesta Corte sucede isto. Um número de pessoas, talvez maior que se pensa, só tem notícia do evangelho por meio da leitura da *Imprensa Evangélica*. Folgo em participar que, com raras exceções, os assinantes do ano passado continuaram. Tem aparecido número considerável de novas assinaturas, quase todas desta Corte.⁴¹

Os artigos cumpriam uma agenda de temas variados, incluindo exposições e preleções bíblicas, documentos e história das igrejas reformadas, traduções de artigos estrangeiros, notícias do crescimento do protestantismo em outros países, biografias, ficção evangélica e algumas séries. A interminável polêmica com o catolicismo iria aparecer depois, quando o jornal católico *O Apóstolo* passou a denunciar a ação protestante no país. Também só mais tarde o jornal teria como logotipo uma âncora dentro de um coração.⁴²

³⁷ FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. 1, p. 52.

³⁸ BARBOSA, *Negro não entra na igreja*, p. 171.

³⁹ SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O jornal Imprensa Evangélica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2009, p. 94.

⁴⁰ MATOS, A atividade literária dos presbiterianos no Brasil, p. 46.

⁴¹ Citado em FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. 1, p. 51.

⁴² *Ibid.*, p. 52.

Na década de 1870, o tema da abolição da escravatura raramente aparece no jornal, percebendo-se claramente uma postura de cautela e autopreservação. Procura-se não atrair sobre o protestantismo, em especial a igreja presbiteriana, uma atenção desfavorável por parte das autoridades públicas e religiosas. Segundo mostra a pesquisa de Edwiges Santos, inicialmente a preocupação dos articulistas foi primariamente religiosa. Os temas políticos surgem vagarosamente entre 1868 e 1876, e somente a partir de 1871 é que assumem um tom mais crítico da sociedade brasileira.⁴³ Uma das razões observadas para isso foi o número crescente de articulistas brasileiros que iam substituindo os norte-americanos.⁴⁴ O tema da escravidão não recebeu atenção na tese de mestrado da professora Edwiges, o que demonstra que ocupou espaço pouco relevante no periódico.

José Carlos Barbosa, crítico da atuação protestante quanto à abolição, avalia a atuação do jornal como de um “mero expectador”,⁴⁵ uma vez que seus editores procuraram “evitar qualquer tomada de posição”.⁴⁶ No entanto, essa não é uma avaliação justa do periódico, visto que havia o temor dos missionários de que o projeto de implantação da igreja presbiteriana pudesse ser prejudicado caso eles agissem em desacordo com as leis civis e religiosas do país. Mesmo assim, os artigos publicados na *Imprensa Evangélica* mostraram-se timidamente favoráveis ao projeto abolicionista brasileiro.

Quando o jornal noticiou a promulgação da Lei do Ventre Livre, em 7 de outubro de 1871, afirmou o seguinte: “A Nação aplaude a medida e este aplauso achará eco entre os povos civilizados. São, talvez, poucos, porém, os que não acham a lei muito defeituosa”.⁴⁷ Observe-se que o jornal “aplaude” a lei e ainda aponta para a existência de defeitos na mesma. Essa é claramente uma postura favorável à abolição, ainda que, concorda-se, seja tímida. O articulista informa haver defeitos na lei, porém, numa atitude cautelosa, não os aponta.

Em 1874, o jornal publicou uma notícia sobre o comendador José Vergueiro, que abriu contas correntes para seus escravos a fim de que pudessem comprar a própria alforria.⁴⁸ O ato de abrir contas bancárias para os escravos evidentemente era uma iniciativa pró-abolição. A notícia poderia simplesmente ser omitida ou ter recebido tratamento irônico; todavia, percebe-se um tom de aprovação na comunicação do fato, quem sabe para motivar outros a fazerem o mesmo!

⁴³ SANTOS, *O jornal Imprensa Evangélica*, p. 95.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁵ BARBOSA, *Negro não entra na igreja*, p. 171.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 172.

4. FATOS IMPORTANTES

Além dos documentos avaliados acima, existem alguns fatos que são importantes para os fins deste estudo.

4.1 Havia escravos na formação inicial das igrejas presbiterianas

Simonton recebeu o negro João Marques de Mendonça como membro da igreja do Rio de Janeiro em outubro de 1864.⁴⁹ Na igreja que funcionava na fazenda de Dois Córregos, além dos nove filhos de Inácio Pereira Garcia que aderiram ao protestantismo por profissão de fé, sabemos que Chamberlain catequizava os escravos e ensinava-os a cantar.⁵⁰ Júlio Andrade Ferreira, citando Émile Léonard, aponta os escravos como o quinto elemento na formação social das primeiras igrejas:

... [eles] também forneciam às igrejas bom número de membros. Sobre onze prosélitos que a comunidade presbiteriana de São Paulo recebeu em 1879, contavam-se cinco escravos. Tratava-se, o mais das vezes, de criados domésticos que adotavam a religião de sua patroa; mas outras vezes de escolha inteiramente livre, que era mesmo objeto de longas oposições: é assim que uma das negras de 1879, Felismena, precisou esperar quatro anos a permissão de seu senhor.⁵¹

Essas observações de Júlio Andrade Ferreira são importantes, pois se referem a recepções feitas antes da abolição, em 1888. Ferreira registra acima que eles forneciam à igreja um bom número de membros. Dos onze indivíduos batizados na Igreja Presbiteriana de São Paulo em 1879, cinco eram escravos. Na maioria dos casos eram criados domésticos que adotaram a religião de sua patroa, mas havia casos de livre escolha, que podiam receber forte oposição dos proprietários.

Themudo Lessa denomina 1879 “o ano dos escravos”, visto que muitos deles foram recebidos com “muita satisfação” como membros da igreja de São Paulo, pelo Rev. Chamberlain.⁵² Lessa ainda acrescenta que “muitos escravos se converteram em várias igrejas”, citando o exemplo de três deles batizados na fundação da igreja de Borda da Mata, em Minas Gerais, um dos quais se chamava Pai José.⁵³

Outro dado importante a ser destacado é que para o negro professar a fé, precisava da “permissão de seu senhor”. Émile Léonard também cita, no

⁴⁹ SIMONTON, *Diário*, p. 167.

⁵⁰ FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. 1, p. 273.

⁵¹ *Ibid.*, p. 274, 275. Ver também LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 101.

⁵² LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo – 1863-1903*. São Paulo, 1938, p. 165, 168.

⁵³ *Ibid.*

caso dos batistas, a história de um escravo que recebia maus tratos de seus senhores por ser um membro piedoso da igreja batista da Bahia, e não deixa de mencionar que o futuro romancista Júlio Ribeiro apresentou ao batismo na Igreja Presbiteriana de São Paulo, um pequeno escravo a quem logo libertou, bem como à sua mãe.⁵⁴ A fonte de Léonard é Lessa, que declara o seguinte:

Um dado curioso. No dia da profissão de fé de sua mãe, Júlio Ribeiro apresentou ao batismo um escravo seu menor, de nome Joaquim, pelo qual se responsabilizou como cristão. Faltava menos de um ano para a lei do ventre livre. Foi o primeiro menino escravo batizado, no registro das atas de São Paulo. Mais tarde o seu jovem senhor deu-lhe carta de alforria e à sua mãe, que também aceitara o evangelho.⁵⁵

4.2 Missionários americanos e pastores brasileiros foram solícitos para com os abolicionistas

Quando o movimento abolicionista começou a tomar forma, seus integrantes sofreram represálias. Chamberlain abriu as portas da Escola Americana (Mackenzie) aos filhos deles, pois estavam sendo submetidos a constrangimentos nas escolas públicas. Chamberlain observou:

O fato de as filhas de muitos pais brasileiros, não evangélicos, pertencentes às correntes republicanas e abolicionistas, também sofrendo perseguições nas escolas públicas, buscarem refúgio junto à Sra. Chamberlain, aconselha-nos agora a recebê-las, e a seus filhos varões, quando se organiza esta nova escola.⁵⁶

Em 1870, o casal Chamberlain fundou a Escola Americana em sua própria casa. Os primeiros alunos foram um menino e uma menina branca, e um menino negro, provavelmente filho de escravos dessa mesma família. A escola funcionou improvisadamente na sala de jantar da casa dos Chamberlain, sendo professora a própria esposa do missionário, Mary Annesley Chamberlain. As aulas eram destinadas “às alunas que não podiam freqüentar as escolas públicas por motivo da intolerância religiosa”.⁵⁷ Dentre estas estavam filhas de protestantes, republicanos e abolicionistas.

Em 1871, passou a funcionar em uma sala maior, na Rua de São José, onde se reunia a Igreja Presbiteriana de São Paulo, ficando conhecida pelo nome de Colégio Protestante. Para dirigir a escola, foi convidada a missionária Mary Parker Dascomb, que ali trabalhou por muitos anos. A instituição

⁵⁴ LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 101, nota 81.

⁵⁵ LESSA, *Anais da 1ª Igreja*, p. 81.

⁵⁶ MATOS, Alderi S. O Colégio Protestante de São Paulo: um estudo de caso sobre as prioridades da estratégia missionária. *Fides Reformata*, vol. IV, nº 2 (1999), p. 68.

⁵⁷ FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. 1, p. 141.

estava sendo organizada segundo o novo sistema americano de educação: “Escola mista, regida por mulher”.⁵⁸ A escola inovou no sistema de estudo com base no raciocínio, priorizando o estudo indutivo e em silêncio. Também inovou no calendário escolar, com aulas de segunda a sexta-feira e férias em julho, dezembro e janeiro. Uma das razões para a escola folgar no sábado era que as crianças pudessem passar mais tempo com os pais. Também não se fazia distinção de raça.

Em 1875, a escola já contava com 44 alunos. Passou a funcionar oficialmente com o nome de Escola Americana. O motivo do nome foi diferenciá-la das outras escolas e ressaltar o método de ensino que seria usado, ou seja, o método americano. Esse método era diferente daquele utilizado em todas as demais escolas brasileiras. No final de 1884, foi convidado para dirigir a escola o Dr. Horace Manley Lane, que, do ponto de vista educacional, elevou o Mackenzie à condição de grande escola protestante no contexto nacional. Quando assumiu a direção da Escola Americana em 1885, ela passou a denominar-se Instituto de São Paulo – Escola Americana.⁵⁹

4.3 O Presbitério do Rio de Janeiro posicionou-se contra a escravidão em 1886

No ano de 1886, em sua 22ª reunião, o Presbitério do Rio de Janeiro, reunido na Travessa da Barreira, discutiu a questão da escravidão, reiterando em suas conclusões a declaração da Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, de 1818, condenando essa instituição. O concílio determinou que a decisão da igreja norte-americana fosse traduzida para o português e transcrita no livro de atas do presbitério.⁶⁰ Lessa registrou que o tema da escravidão foi um dos principais assuntos da pauta presbiterial. A razão para tanto era que o assunto “empolgava o país” e ocupava vigorosamente os debates “do parlamento, da imprensa e da tribuna” uma vez que se formavam “ligas, clubes e associações” abolicionistas por toda parte.⁶¹

Nos *Anais*, Lessa registrou a proposta apresentada por Eduardo Carlos Pereira na reunião do ano seguinte (1887), com os seguintes dizeres: “Este Presbitério, desejando ardentemente que este país se liberte do grande mal da escravidão, vê com alegria a propaganda abolicionista se firmando no terreno seguro da consciência cristã”. Contudo, não se sabe se a moção abolicionista foi aprovada ou não.⁶² Levando em consideração que o Presbitério do Rio de

⁵⁸ Ibid., p. 142.

⁵⁹ RIBEIRO, Boanerges. *A Igreja Presbiteriana do Brasil, da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1978, p. 279.

⁶⁰ Lessa, *Anais da 1ª Igreja*, p. 264.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., p. 265, 297; LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 101, nota 81.

Janeiro era oriundo da Junta de Nova York, de postura abolicionista, em sua reunião de 30 de agosto de 1888 aprovou uma moção expressando regozijo pela “gloriosa lei de 13 de maio deste ano”.⁶³

4.4 Os missionários da Igreja do Sul

Quanto aos missionários do sul dos Estados Unidos enviados ao Brasil e suas relações com a escravidão, há um silêncio inexplicável na literatura acerca de suas posturas e declarações sobre o assunto. Paulo Siepierski argumenta, ao lado de Reily, que os “missionários sulistas apreciavam o sistema escravista e se opuseram tenazmente às propostas abolicionistas”.⁶⁴ Contudo, a observação de Siepierski é generalizada, pois engloba tanto batistas e metodistas quanto presbiterianos, e não apresenta citações de documentos comprobatórios que impliquem estes últimos.

Émile Léonard refere-se a alguns sulistas abolicionistas em sua obra *O Protestantismo Brasileiro*, porém não diz quem são.⁶⁵ É curiosa a citação que faz de um documento dos batistas do Sul que apóia a abertura de um trabalho de evangelização sob a “Cruz do Sul” e argumenta que “o Brasil tem escravos, e os missionários pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidos a combater a escravatura”.⁶⁶ Fica evidente que, no caso dos batistas, combater a escravidão era uma questão de “constrangimento”. Quanto aos presbiterianos, limita-se a relatar a localidade onde se fixaram e os trabalhos que iniciaram.

Faz-se necessária uma avaliação dos resultados da Guerra de Secessão, em face das motivações que fizeram desembarcar no Brasil muitos norteamericanos sulistas no pós-guerra, estabelecendo-se inicialmente na região de Santa Bárbara d’Oeste, em São Paulo. Entre eles havia três pastores presbiterianos do Sul: W. C. Emerson, J. P. Baird e o antigo capelão militar Dabney.⁶⁷ Reily comenta que

A superioridade demográfica e industrial do Norte, aliada ao idealismo gerado pela convicção de que se lutava pela libertação dos escravos, resultou na sua vitória sobre o Sul, na reintegração dos estados sulistas à União e no fim da escravidão. Além da terrível mortandade, a guerra trouxe a derrota ao Sul, prejuízo à sua agricultura e ocupação dos seus territórios, como inimigo vencido na

⁶³ Ibid., p. 312.

⁶⁴ SIEPIERSKI, Paulo. Missionários protestantes estrangeiros no Brasil: dos primórdios ao Congresso do Panamá. In: CARRIKER, C. Timóteo (Org.). *Missões e a igreja brasileira*. Vol. 2: *Perspectivas Históricas*. São Paulo: Mundo Cristão, 1993, p. 59.

⁶⁵ LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 101, nota 81.

⁶⁶ Ibid., p. 74, 75.

⁶⁷ Ibid., p. 75.

guerra. Esta ocupação no período de “Reconstrução” incluiu, em muitos casos, a “ocupação” de igrejas sulistas e sua entrega a pastores do Norte. Derrotados pelo Exército dos Estados Unidos e arruinados financeiramente, muitos sulistas procuravam recomeçar sua vida em outras partes, onde ainda fosse legal possuir escravos. A América do Sul e Central eram fortes atrativos. Como aconteceu com os presbiterianos do Sul e com os batistas, a Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES) surgiu no Brasil com os sulistas que imigraram para Santa Bárbara do Oeste, São Paulo.⁶⁸

Em outra parte, o mesmo autor apresenta quatro razões básicas e fundamentais para a imigração norte-americana sulista para o Brasil após 1865, com o fim da Guerra Civil americana. São elas: boa terra com preços acessíveis, clima agradável, ajuda do governo imperial e a possibilidade de adquirir escravos.⁶⁹

Os primeiros missionários da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUS) a virem para o Brasil, em 1869, pelo Comitê de Nashville, foram George Nash Morton e Edward Lane, que se fixaram em Campinas, na Província de São Paulo.

Júlio Andrade Ferreira, ao narrar a chegada de John Boyle a Cajuru, interior de São Paulo, diz que ele se fazia acompanhar de um negro, que, cansado, queixou-se da longa viagem. Todavia, não faz qualquer alusão ao fato de esse negro ser um escravo, seu ou da missão, limitando-se a chamá-lo de “acompanhante”.⁷⁰ Esse fato ocorreu entre 1882 e 1884, portanto, antes da abolição.

Fora dos arraiais presbiterianos, na mesma nota citada anteriormente, Émile Léonard comenta que nos estados do sul do Brasil, os alemães, em sua grande maioria protestantes, possuíam muito poucos escravos. Em São Leopoldo seu número era bastante reduzido e Hermann Blumenau não aceitava escravos na sua colônia. Porém, a razão para isso era mais econômica do que motivada por princípios cristãos, uma vez que os colonos eram muito pobres para possuir escravos. Por outro lado, Léonard afirma que nas regiões onde “os alemães foram submetidos a uma economia escravagista, eles se conformavam”.⁷¹ Um exemplo disso foi a colônia Leopoldina, no sul da Bahia. Ali se contavam em 1853 apenas 25 trabalhadores livres para 1.245 escravos, que garantiam sua sobrevivência sob um clima terrível.

A única manifestação de um missionário presbiteriano a favor da escravidão no Brasil é mencionada por Léonard da seguinte forma:

⁶⁸ REILY, *História documental*, p. 95.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁰ FERREIRA, *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, vol. 1, p. 251. A citação original vem de outro livro de sua autoria, *Galeria evangélica*, p. 95-97.

⁷¹ LÉONARD, *O protestantismo brasileiro*, p. 101, nota 81.

Estes missionários sulistas conservaram-se por muito tempo fiéis à lembrança de sua causa nacional. Diz-se de uma das missionárias da missão de Nashville, fundadora de um grande colégio, Miss. Charlotte Kemper, que ela se inspirava no exemplo de Stonewall Jackson, um dos heróis dos Confederados: “Ele não se rendeu, Miss. Charlotte também não se renderá”. Um outro desses missionários sulistas se havia conservado tão firme em suas convicções que, quando em 1886, o pastor brasileiro Eduardo Carlos Pereira publicou uma brochura em favor da abolição da escravatura, ele escreveu um verdadeiro tratado anti-abolicionista, ou se quisermos, escravagista.⁷²

Duas observações devem ser feitas a respeito do comentário de Léonard: (a) a família de Charlotte Kemper fora vítima de abusos do exército nortista, quando ela ainda estava nos Estados Unidos; por isso guardava profundas mágoas da guerra; (b) o nome do outro missionário ficou no esquecimento. Contrariando a informação de Léonard, Lessa diz que esse missionário sulista, embora tenha se proposto a refutar o livro do Rev. Eduardo Carlos Pereira, não chegou a escrever a tal refutação, e que, se o fizesse, isso “seria lastimável.”⁷³

5. OS PRINCIPAIS ABOLICIONISTAS PRESBITERIANOS

5.1 Rev. Emanuel Vanorden

Vanorden era um judeu holandês nascido em Haia no dia 14 de novembro de 1839.⁷⁴ Converteu-se ao evangelho em Londres e emigrou para os Estados Unidos, onde se formou em teologia em 1872. Chegou ao Brasil em dezembro daquele ano, indo em seguida para São Paulo a fim de trabalhar como pastor auxiliar do Rev. Chamberlain.⁷⁵

Apesar de seu temperamento difícil e de seu conturbado relacionamento com a missão presbiteriana, sendo um poliglota foi muito útil ao presbiterianismo nacional na tradução e publicação de literatura evangélica. Fundou o jornal *O Púlpito Evangélico*, segundo periódico protestante brasileiro e presbiteriano, que circulou por apenas dois anos com a publicação de somente 24 números. Posteriormente fundou o periódico em inglês *The Brazilian Christian Herald* (“O Arauto Cristão Brasileiro”), que objetivava divulgar seu trabalho junto aos colaboradores estrangeiros.

Como missionário presbiteriano, foi o fundador da primeira igreja presbiteriana no Rio Grande do Sul, na cidade de Rio Grande, trabalhando também em outras localidades. Sobre a organização da igreja, Vanorden publicou no *Brazilian Christian Herald*:

⁷² Ibid., p. 76.

⁷³ LESSA, *Anais da 1ª Igreja*, p. 232.

⁷⁴ Reily afirma equivocadamente que ele era inglês. *História documental*, p. 159, nota 235.

⁷⁵ MATOS, Alderi S. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil, 1859-1900*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 77.

No dia 20 de fevereiro [de 1878] foi organizada nesta cidade [Rio Grande] uma Igreja Evangélica composta de oito pessoas; foi adotada por unanimidade a resolução de que, “considerando ser a escravidão um pecado contra Deus e o homem, nenhum proprietário de escravos seja admitido à Igreja a menos que primeiro liberte os seus escravos”.⁷⁶

Um ano antes (24/10/1877), Vanorden havia enviado uma carta ao Presidente dos Estados Unidos, Rutherford B. Hayes, referindo-se a uma carta anterior de setembro de 1874, denunciando o transporte de escravos para o Brasil em navios norte-americanos e pedindo providências. Eis a carta na íntegra:⁷⁷

Rev. Emanuel Vanorden
Caixa 26, Rio Grande do Sul, Brasil, S.A.
24 de outubro de 1877

A Sua Excelência R. Hayes
Presidente dos Estados Unidos

Senhor, gostaria de informar-lhe:

1. Que em setembro de 1874 escrevi uma carta do Rio de Janeiro para o Presidente Grant, chamando-lhe a atenção para o fato de que vapores americanos subsidiados pelo Governo Americano estavam transportando escravos de um porto brasileiro para outro. Depois de alguma correspondência com o Departamento Geral dos Correios, tive uma entrevista com o Presidente Grant, em Washington, em junho de 1876. Também com o Sr. Edward Thornton, sobre o mesmo assunto, quando comuniquei ao embaixador britânico que uma companhia inglesa era culpada do mesmo delito. Em consequência disto, os ministros da Inglaterra, França e Alemanha residentes no Rio de Janeiro emitiram uma circular na qual chamaram a atenção dos agentes da companhia de navegação a vapor sobre suas respectivas responsabilidades quanto a esta violação das leis de seus países.

2. Que em maio deste ano, o Senador Teixeira apresentou no Senado Federal uma lei que proíbe o comércio de escravos e sua exportação de uma província para outra, cujo projeto foi rejeitado. No entanto, o Deputado Malheiro (?) apresentou na Câmara dos Deputados em 3 de junho um projeto semelhante que está agora nas mãos de uma comissão e aguarda sua análise e relatório, que vai mostrar que os próprios brasileiros começam a observar o aumento desse tráfico de carne humana em seu próprio país.

⁷⁶ Ibid., p. 79. Matos retirou essa citação de *The Brazilian Christian Herald* (Fevereiro-Março 1878), p. 2.

⁷⁷ Arquivos do Oberlin College (Ohio), James Monroe Papers (RG 30/22). Cópia enviada pelo Dr. Alderi S. Matos. Minha tradução, com auxílio de tradutor eletrônico.

3. Que é comumente relatado que o Governo Americano está prestes a subsidiar uma companhia de navegação a vapor, organizada recentemente, para transportar escravos(?) correspondência(?) para o e do Brasil.

À vista disso, tomo a liberdade de solicitar-lhe que os Estados Unidos não subsidiem essa empresa, salvo se um devido dispositivo for colocado no contrato, proibindo, em navios pertencentes a essa empresa, o transporte de escravos de um porto brasileiro para outro.

Também tomei a liberdade de lhe enviar o número de março da Revista Anti-Escravagista de Londres, que contém a minha correspondência com o governo durante a administração do Sr. Grant e a cópia de uma carta escrita por orientação do Lorde Derby ao Secretário da Sociedade de Escravidão Branca de Londres sobre o mesmo assunto.

Confiantes de que, no futuro, não mais teremos de testemunhar vapores americanos de escravos/correspondência (?) emprestando seus barcos para esse comércio condenado por todos os cidadãos civilizados.

Sou, Senhor,
Seu servo obediente
Emanuel Vanorden
Ministro Evangélico

A carta que segue abaixo aparentemente foi escrita pelo Secretário à Sociedade Anti-Escravagista Britânica e Estrangeira, por orientação do Conde de Derby, que parece ser uma resposta a uma carta anterior sobre o mesmo assunto. Não está claro como as duas comunicações estão relacionadas, visto que não aparece nenhuma endereço a não ser “Senhor”.

Escritório de Relações Exteriores
22 de novembro de 1876

Senhor, em resposta a sua carta do dia 8, em nome do Conde de Derby, solicito-lhe que informe a Comissão da Sociedade Anti-Escravista Britânica e Estrangeira que sua Excelência, recentemente, comunicou-se com o Ministro de Sua Majestade no Rio de Janeiro sobre a questão do transporte de cabotagem de escravos feito por navios britânicos provenientes de um porto brasileiro para outro, e que por despacho datado do dia 6 último, o Sr. Buckley Mather (?) informou que estava satisfeito em poder afirmar que as diversas linhas de navios a vapor britânicos haviam considerado atentamente as comunicações que ele tinha dirigido a seus agentes, solicitando-lhes que acabassem com o transporte de escravos entre os portos brasileiros para entrega e venda.

Devo acrescentar que o Lorde Derby também solicitou aos Embaixadores de Sua Majestade em Berlim e em Paris que façam diligências junto aos governos alemão e francês, respectivamente, com vistas a impedir o transporte de escravos para venda entre portos brasileiros por navios sob as bandeiras alemã e francesa.

Sou, Senhor
 Seu mais obediente e humilde servo,
 Assinado Julian Paunceforte (?)

Vanorden assinala em outro documento ser membro correspondente da Sociedade Antiescravagista de Londres no Brasil:

Há três anos, na qualidade de membro correspondente da Sociedade Antiescravista de Londres, enviei telegramas ao Imperador do Brasil congratulando-me com Sua Majestade pela libertação dos escravos em uma das províncias do país... Eu havia dito a sua majestade que orava a Deus para prolongar sua preciosa vida a fim de que pudesse chegar a ver a inteira abolição da escravatura dentro dos seus domínios... [Agora que os escravos já obtiveram a sua liberdade] temos que ter escolas para eles; temos que ter professores para eles...⁷⁸

Na primeira parte desse documento, Vanorden credita a abolição aos missionários norte-americanos e à distribuição de Bíblias no Brasil. Contudo, não se deve superestimar essa avaliação de Vanorden, visto que a pressão do governo inglês contra o tráfico foi o fator crucial da abolição no Brasil. Todavia, fica mais evidente o fato de que os missionários presbiterianos, em grande parte, eram simpáticos à abolição. Vanorden faleceu em São Paulo aos 78 anos de idade, em 14 de julho de 1917.

5.2 Rev. James Theodore Houston

James Houston nasceu em Olivesburg, Ohio, em 1847. Formou-se em teologia em 1874, vindo para o Brasil no final do mesmo ano. Foi missionário inicialmente na Bahia e depois no Rio de Janeiro e em Santa Catarina. De 1877 a 1885, pastoreou a igreja do Rio de Janeiro como pastor auxiliar e depois como efetivo. Há seis hinos de sua autoria no *Hinário Novo Cântico*, da Igreja Presbiteriana do Brasil.⁷⁹

No dia 14 de agosto de 1884, com a intensificação da polêmica abolicionista, Houston pregou na igreja do Rio um sermão que demonstrou a incompatibilidade da escravidão com as Escrituras Sagradas, no qual exortou os ouvintes a se empenharem na libertação dos escravos e profetizou o fim próximo da escravidão no Brasil.⁸⁰ Este sermão foi publicado nesse mesmo ano num jornal secular da cidade do Rio de Janeiro. Eduardo Carlos Pereira o menciona em seu livro *A Religião Cristã em suas Relações com a Escravidão*.⁸¹ O sermão

⁷⁸ REILY, *História documental*, p. 125.

⁷⁹ MATOS, *Os pioneiros presbiterianos*, p. 90.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁸¹ Barbosa transcreveu o texto integral dessa obra em seu livro *Negro não entra na igreja, espia da banda de fora: protestantismo e escravidão no Brasil Império*, p. 201ss.

foi publicado ainda em 1884, pela Tipografia de G. Lenzinger e Filhos, com o sugestivo título “O Cristianismo e a Escravidão”.⁸²

Após breve permanência nos Estados Unidos (1885-1900), pastoreando igrejas, Houston retornou ao Brasil para trabalhar somente por dois anos em Florianópolis. Retornou definitivamente à pátria, onde ainda viveu por muitos anos, vindo a falecer em 21 de junho de 1929, aos 82 anos de idade.

5.3 Rev. Eduardo Carlos Pereira

Eduardo Carlos Pereira nasceu em Caldas, Minas Gerais, em 8 de novembro de 1855, tendo aprendido as primeiras letras com sua mãe e o irmão mais velho. Conheceu o Rev. George N. Morton, pastor da Igreja Presbiteriana de Campinas, que o encaminhou para São Paulo. Foi disciplinado e preparado para o ministério pelos Revs. George Chamberlain e John Beaty Howell.⁸³ Seu primeiro campo ministerial foi Lorena (SP), onde serviu como licenciado. Foi ordenado em 2 de setembro de 1881. Em 1883, foi transferido para Campanha, no sul de Minas, onde, no ano seguinte organizou a igreja presbiteriana, que pastoreou por quase seis anos. Foi fundador da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, que funcionou por treze anos, publicando dezessete livretos de controvérsia, dentre os quais o de número nove, mencionado a seguir.

O Rev. Eduardo escreveu uma brochura abolicionista intitulada *A Religião Cristã em suas Relações com a Escravidão*, datada de 1886. Lessa descreve a brochura como um ataque vigoroso à negra instituição, colocando Pereira ao lado de grandes abolicionistas nacionais, como Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Senador Dantas, José Mariano, Luiz Gama, Antônio Bento e tantos outros. Como já foi dito, Lessa registrou nos *Anais* uma proposta apresentada por Pereira na reunião do Presbitério do Rio de Janeiro em 1887, apresentando-o como o “campeão abolicionista” da igreja presbiteriana.⁸⁴

O livreto do Rev. Pereira é composto de seis capítulos, nos quais o autor procura demonstrar a incompatibilidade da escravidão com o cristianismo. Partindo de uma experiência de sua juventude, apresenta argumentos do Antigo e do Novo Testamento contrários à escravidão e, a seguir, responde a interpretações controversas de textos bíblicos utilizados por escravocratas em favor da escravidão. O cerne do argumento é a libertação dada aos homens por meio da cruz de Jesus Cristo:

⁸² MATOS, *Os pioneiros presbiterianos*, p. 92.

⁸³ *Ibid.*, p. 331. No período de 1870 a 1892 os pastores presbiterianos foram formados num sistema de tutoria. Os candidatos recebiam aulas e orientação ministerial dos pastores de suas próprias igrejas ou eram encaminhados para outras igrejas a fim de receberem tal treinamento. Esse foi o caso de Pereira.

⁸⁴ LESSA, *Anais da 1ª Igreja*, p. 265, 297.

À extinção desta iniquidade social está providencialmente ligado o protesto eficaz de eminentes cristãos. Privar-se esta sociedade desse protesto fecundo não é talvez frustrar-se os desígnios da Providência, ou, pelo menos, incorrer-se na ameaça estampada à testa deste artigo? Ainda mesmo que se duvidasse do extenso poder da palavra evangélica neste vasto país, pode o púlpito assistir mudo, indiferente, sem violar seus mais sagrados deveres, ao espetáculo contristador de atropelar-se o direito, a justiça e a caridade, à sombra sacratíssima da religião do Crucificado? Nada, pois, de contemporização ou coparticipação com o pecado social, que assim tem prejudicado os vitais interesses da religião. Levante-se em nome do Redentor o mesmo protesto que já se tem levantado em nome da razão, da humanidade e dos interesses econômicos deste país. Salve-se a honra do evangelho, caindo de todos os púlpitos o raio exterminador da escravidão no seio das igrejas.⁸⁵

Em seus *Anais*, Lessa transcreve o final desse opúsculo:

Assim terminava o seu estudo: “Respeita na pessoa do teu escravo a imagem do teu Deus, não ultrajes o direito inviolável de uma propriedade sagrada. Em nome da justiça que fulminou Acã, em nome da caridade que pregou o Crucificado Redentor dos cativos, não continues a cobrir de ludibrio a igreja envergonhada de nosso Senhor Jesus Cristo: restitui a inalienável liberdade a seu legítimo proprietário”.⁸⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe boa literatura a respeito dos missionários da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA – Igreja do Norte), vindos para o Brasil, na qual eles se posicionam contrariamente à escravidão e a favor da abolição. Todavia, por enquanto não é possível fazer uma avaliação definitiva quanto a essa questão no que se refere aos missionários da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUS – Igreja do Sul).

Apesar de ser contrária à escravidão, a Igreja Presbiteriana do Brasil adotou uma postura cautelosa e tímida quanto ao tema, visto existirem empecilhos legais quanto ao seu estabelecimento e permanência no país. Mesmo assim, como denominação protestante ainda recente no Brasil, afirmou sua posição abolicionista na reunião do Presbitério do Rio de Janeiro em 1886. Mais de uma vez, o Rev. Eduardo Carlos Pereira foi profeta dessa causa, principalmente com a publicação de sua brochura abolicionista em 1886. O opúsculo *A Igreja Cristã em suas Relações com a Escravidão* é a única obra abolicionista escrita por um pastor protestante do Brasil no Segundo Reinado.

⁸⁵ PEREIRA, Eduardo Carlos. *A religião cristã em suas relações com a escravidão*. São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, n. 9, 1886, citado por BARBOSA, *Negro não entra na igreja*, p. 206.

⁸⁶ LESSA, *Anais da 1ª Igreja*, p. 265.

Contudo, entristece o fato de que essas manifestações tenham surgido tão tarde, visto que várias leis antiescravistas já vinham sendo aprovadas desde 1850 e o movimento abolicionista ganhara maior ímpeto desde o fim da Guerra do Paraguai, em 1870. Todavia, há que se considerar que nesse ano a igreja tinha apenas uma década de presença no Brasil, possuía somente sete igrejas locais com bem poucos membros e seu trabalho era dividido entre missionários de duas denominações estrangeiras, que estavam separadas exatamente pela questão da abolição em seu país de origem.

A igreja esteve aberta desde o princípio à participação dos escravos, foi simpática ao movimento abolicionista e manifestou o seu regozijo de modo público e escrito apenas três meses após a abolição. Suas escolas estavam abertas aos escravos e aos filhos de abolicionistas que sofriam perseguições e constrangimentos nas escolas públicas e religiosas, como também acontecia com os filhos de protestantes. Por tudo isso se conclui que o envolvimento da Igreja Presbiteriana do Brasil com a causa abolicionista não foi maior devido às circunstâncias históricas de sua implantação no Brasil, porém tal envolvimento ocorreu de forma crescente e positiva, como se pode deduzir do testemunho documental da história.

ABSTRACT

This research investigated the attitudes of the Presbyterian Church of Brazil towards slavery, in special its response to the expanding abolitionist movement in Brazil in the 1870's and 1880's. The methodology consisted in the identification and analysis of pertinent literature, particularly documents connected to that denomination. Initially, the author points to the reasons for the limited involvement of Protestant denominations with abolitionism in Brazil. Then, he considers some representative documents from non-Presbyterian and Presbyterian sources. Finally, he addresses a few important events related to the issue and considers the main Presbyterian abolitionists in Brazil (Emanuel Vanorden, James T. Houston, and Eduardo Carlos Pereira). The article demonstrates that, as shown by historical documents, there were positive actions within the Brazilian Presbyterian Church towards the abolitionist movement. The claim by some authors that the church was indifferent to the problem is not substantiated by the evidence. However timid, the participation of Presbyterians in the process of emancipation in Brazil was constructive and the most meaningful among the Protestant denominations that were being implanted in the country between 1870 and 1888.

KEYWORDS

Brazilian Protestantism; Presbyterianism in Brazil; Slavery; Abolitionism; Ashbel Simonton; Emanuel Vanorden; Eduardo Carlos Pereira.

TEOLOGIA E PIEDADE: POR UMA TEOLOGIA COMPROMETIDA

*Hermisten Maia Pereira da Costa**

RESUMO

Neste artigo, o autor retoma a visão de piedade em Calvino, desenvolvendo o conceito bíblico e teológico de que a teologia como verdadeira serve da Palavra deve estar comprometida com a edificação do povo de Deus, sendo assim, serve da igreja. Dentro dessa perspectiva recorre a teólogos de distintos quadros de referências, contudo, com a mesma compreensão de que a reflexão teológica não termina em exercício intelectual, antes, se plenifica na obediência à Palavra de Deus.

PALAVRAS-CHAVE

Teologia; Piedade; Espiritualidade; João Calvino; *Institutas*.

O grande perigo é tornar a teologia um tema abstrato, teórico, acadêmico. Ela jamais poderá ser isso, porque é conhecimento de Deus – D. M. Lloyd-Jones.¹

Uma teologia que toca a mente, deixando de afetar o coração, não é a verdadeira teologia cristã – Alister McGrath.²

* O autor é mestre e doutor em Ciências da Religião. É professor na Escola Superior de Teologia (Universidade Presbiteriana Mackenzie) e no Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Integra a equipe pastoral da Igreja Presbiteriana de São Bernardo do Campo.

¹ D.M. Lloyd-Jones, Uma escola protestante evangélica: In: *Discernindo os tempos*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1994, p. 389.

² McGRATH, Alister E. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 67.

INTRODUÇÃO: CONHECIMENTO E PIEDADE

Em 1551, respondendo a uma carta de Laelius Socino (1525-1562)³, na qual este fazia várias especulações, Calvino (1509-1564) lhe diz:

Certamente, ninguém pode ser mais adverso ao paradoxo do que eu, e não tenho nenhum deleite em sutilezas. No entanto, nada jamais me impedirá de confessar abertamente aquilo que tenho aprendido da Palavra de Deus, pois nada, senão o que é útil, é ensinado na escola desse mestre. Ela é meu único guia, e aquiescer às suas doutrinas manifestas será a minha constante regra de sabedoria. (...) Se você tem prazer em flutuar em meio a essas especulações etéreas, permita-me, peço-lhe eu, humilde discípulo de Cristo, meditar naquilo que conduz à edificação da minha fé.⁴

Posteriormente, em 1556, comentando o texto de 1 Timóteo 6.3, diz que “[a doutrina] só será consistente com a piedade se nos estabelecer no temor e no culto divino, se edificar nossa fé, se nos exercitar na paciência e na humildade e em todos os deveres do amor”.⁵

Estamos convencidos de que a genuína piedade bíblica (Εὐσέβεια)⁶ começa pela compreensão correta do mistério de Cristo, conforme diz Paulo: “Evidentemente, grande é o mistério da piedade: Aquele que foi manifestado na carne foi justificado em espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória” (1 Tm 3.16). A piedade era a tônica do ministério pastoral de Paulo. É deste modo que ele inicia sua carta a Tito: “Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo, *para promover* (κατὰ)⁷

³ Tio de Fausto Paolo Socino (1539-1604), teólogo italiano que entre outras heresias, fruto de uma interpretação puramente racional das Escrituras, negava a doutrina da Trindade, a divindade de Cristo, sustentava a ressurreição apenas de alguns fiéis, etc. O movimento herético conhecido como socinianismo é derivado dos ensinamentos de ambos.

⁴ CALVINO, João. *Cartas de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 93. Em 1546, escrevera: “Devemos evitar buscar nela [Escritura] especulações ociosas entretendo-nos com questões frívolas que apenas servem a contendas e debates, tal como diz São Paulo, ou então nada mais são do que tormentos para o espírito, ou ainda, aparentando sutileza, elas transportam-nos para o ar, retirando-o do sólido alicerce. Pois a Escritura não foi dada para deleite da nossa excessiva curiosidade ou para servir à nossa ambição. [...] Podemos resumir que ela ensina a colocar nossa confiança em Deus, e a caminhar em seu temor”. Segundo prefácio de Calvino à tradução da Bíblia feita por Pierre Olivétan (1546). In: FARIA, Eduardo Galasso (Org.). *João Calvino: textos escolhidos*. São Paulo: Pendão Real, 2008, p. 34.

⁵ CALVINO, João. *As pastorais*. São Paulo: Paracletos, 1998, p. 164-165 (1 Tm 6.3).

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

⁷ Κατὰ quando estabelece relação, significa “de acordo com a”, “com referência a”. No texto, pode ter o sentido de “segundo a fé que é dos eleitos”, “no interesse de promover”, etc. (Mc 7.5; Lc 1.9,38; 2.22,24,29; Jo 19.7; At 24.14; Cl 1.25,29; 2 Tm 1.1,8,9; Hb 7.5).

a fé que é dos *eleitos* (ἐκλεκτός)⁸ de Deus e o pleno conhecimento da verdade segundo a piedade” (Tt 1.1). Portanto, devemos indagar sempre a respeito de doutrinas consideradas evangélicas, se elas, de fato, contribuem para a piedade. A genuína ortodoxia será plena de vida e piedade.

Paulo diz que é apóstolo da parte de Jesus Cristo comprometido com a fé que é dos eleitos de Deus. O seu ensino tinha este propósito – promover a fé dos crentes em Cristo Jesus – diferentemente dos falsos mestres, que se ocupavam com fábulas e mandamentos procedentes da mentira (Tt 1.14). Portanto, a fé que é dos eleitos deve ser desenvolvida no “*pleno conhecimento* (ἐπίγνωσις)⁹ da *verdade* (ἀλήθεια)”. Ou seja, a nossa salvação se materializa em nosso conhecimento intensivo e qualitativamente completo da verdade. Contudo, este conhecimento da verdade, longe de arrogante e autossuficiente, está relacionado com a piedade: “segundo a *piedade* (εὐσέβεια)”.¹⁰ O verdadeiro conhecimento de Deus é cheio de piedade. Piedade caracteriza a atitude correta para com Deus, englobando temor, reverência, adoração e obediência. Ela é a palavra para a verdadeira religião. Paulo diz que a piedade para tudo é proveitosa, não havendo contra-indicação: “Pois o exercício físico para pouco é *proveitoso* (ὠφέλιμος), mas a piedade para tudo é *proveitosa* (ὠφέλιμος),¹¹ porque tem a promessa da vida que agora é e da que há de ser” (1Tm 4.8). Por isso Timóteo, com o propósito de realizar a vontade de Deus, deveria exercitá-la com a perseverança de um atleta (1Tm 4.7),¹² segui-la como alguém que persegue um alvo, tendo a convicção e o zelo com os quais o próprio Paulo perseguira a Igreja de Deus (Fp 3.6): “Tu, porém, ó homem de Deus, foge destas coisas; antes, *segue* (διώκω)¹³ a justiça, a *piedade* (εὐσέβεια), a fé, o amor, a constância, a mansidão” (1Tm 6.11). O tempo presente do verbo indica a progressividade que deve caracterizar essa busca da piedade.

⁸ Mt 22.14; 24.22,24,31; Mc 13.20,22,27; Lc 18.7; 23.35; Rm 8.33; 16.13; Cl 3.12; 1Tm 5.21; 2Tm 2.10; Tt 1.1; 1Pe 1.1; 2.4; 1Pe 2.6,9; 2Jo 1,13; Ap 17.14.

⁹ Rm 1.28; 3.20; 10.2; Ef 1.17; 4.13; Fp 1.9; Cl 1.9,10; 2.2; 3.10; 1Tm 2.4; 2Tm 2.25; 3.7; Tt 1.1; Fm 6; Hb 10.26; 2Pe 1.2,3,8; 2.20.

¹⁰ At 3.12; 1Tm 2.2; 3.16; 4.7,8; 6.3,5,6,11; 2Tm 3.5; Tt 1.1; 2Pe 1.3,6,7; 3.11.

¹¹ Esse adjetivo, que no Novo Testamento só é empregado por Paulo, é aplicado às boas obras (Tt 3.8) e à Palavra inspirada de Deus em sua aplicação às nossas necessidades (2Tm 3.16).

¹² “Mas rejeita as fábulas profanas e de velhas caducas. *Exercita-te* (γυμνάζω), pessoalmente, na piedade” (1Tm 4.7). Γυμνάζω é aplicada ao exercício próprio do atleta. No Novo Testamento a palavra é usada metaforicamente, indicando o treinamento que pode ser utilizado para o bem ou para o mal (1Tm 4.7; Hb 5.14; 12.11; 2Pe 2.14).

¹³ Διώκω é utilizada sistematicamente para aqueles que perseguiram a Jesus, os discípulos e a igreja (Mt 5.10-12; Lc 21.12; Jo 5.16; 15.20). Lucas emprega o mesmo verbo para descrever a perseguição que Paulo efetuou contra a igreja (At 22.4; 26.11; 1Co 15.9; Gl 1.13,23; Fp 3.6), sendo também a palavra utilizada por Jesus Cristo quando pergunta a Saulo o porquê de sua perseguição (At 9.4-5/22.7-8/26.14-15). Paulo diz que prosseguia para o alvo (Fp 3.12,14). O escritor de Hebreus diz que devemos perseguir a paz e a santificação (Hb 12.14). Pedro ensina o mesmo a respeito da paz (1Pe 3.11).

Calvino¹⁴ entende que o conhecimento verdadeiro do verdadeiro Deus traz como implicação necessária a piedade e a santificação: “... deve observar-se que somos convidados ao conhecimento de Deus, não àquele que, contente com vã especulação,¹⁵ simplesmente voluteia no cérebro, mas àquele que, se é de nós retamente percebido e finca pé no coração, haverá de ser sólido e frutuoso”.¹⁶ Em outro lugar, acrescenta: “... Jamais o poderá alguém conhecer devidamente que não apreenda ao mesmo tempo a santificação do Espírito. (...) A fé consiste no conhecimento de Cristo. E Cristo não pode ser conhecido senão em conjunção com a santificação do seu Espírito. Segue-se, conseqüentemente, que de modo nenhum a fé se deve separar do afeto piedoso”.¹⁷ Resume: “O conhecimento de Deus é a genuína vida da alma...”.¹⁸

O verdadeiro conhecimento de Deus conduz-nos à piedade: “Paulo sustenta que aquele falso conhecimento que se exalta acima da simples e humilde doutrina da piedade não é de forma alguma conhecimento”.¹⁹ “A única coisa que, segundo a autoridade de Paulo, realmente merece ser denominada de *conhecimento* é aquela que nos instrui na confiança e no temor de Deus, ou seja, na piedade”.²⁰

No entanto, é possível forjar uma aparente piedade, conforme os falsos mestres que, privados da verdade, o faziam pensando em obter lucro (1Tm 6.5); contudo, esta carece de poder e da alegria resultantes da convicção de que Deus supre as nossas necessidades. Logo, esses falsos mestres não conhecem o “lucro” da piedade: “De fato, grande *fonte de lucro* (πορισμός) é a *piedade* (εὐσέβεια) com o *contentamento* (αὐτάρκεια²¹ = “suficiência”, “satisfação”). Porque nada temos trazido para o mundo, nem coisa alguma podemos levar dele. Tendo sustento e com que nos vestir, estejamos contentes” (1Tm 6.6-8; 2Tm 3.5). Todo o conhecimento cristão deve vir acompanhado de piedade

¹⁴ Para um estudo mais específico da piedade de Calvino, ver: COSTA, Hermisten M. P. A piedade obediente de Calvino: teologia e vida. *Fides Reformata* 13/1 (2008), p. 71-86.

¹⁵ Ver CALVINO, João. *As Institutas*. Campinas e São Paulo: Luz para o Caminho e Casa Editora Presbiteriana, 1985, I.14.4.

¹⁶ *Ibid.*, 1.5.9. “... Importa se nos transfunda ela [a doutrina] ao coração e se nos traduza no modo de viver, e, a tal ponto a si nos transforme, que nos não seja infrutuosa. Se, com razão, se incendem os filósofos contra aqueles que, em professando uma arte que lhes deva ser a mestra da vida, a convertem em sofisticada loquacidade, e os alijam ignominiosamente de sua grei, de quão melhor razão haveremos de detestar estes fúteis sofistas que se contentam em revoltear o Evangelho no topo dos lábios, Evangelho cuja eficácia devera penetrar os mais profundos afetos do coração, arraigar-se na alma e afetar o homem todo, cem vezes mais do que as frias exortações dos filósofos” (*Ibid.*, 3.6.4).

¹⁷ *Ibid.*, 3.2.8.

¹⁸ CALVINO, João. *Efésios*. São Paulo: Parakletos, 1998, p. 136-137 (Ef 4.18).

¹⁹ CALVINO, *As pastorais*, p. 186 (1Tm 6.20).

²⁰ *Ibid.*, p. 187 (1Tm 6.20).

²¹ 2Co 9.8; 1Tm 6.6.

(1Tm 3.16; 6.3; Tt 1.1). A piedade deve estar associada a diversas outras virtudes cristãs a fim de que seja frutuosa no pleno conhecimento de Cristo (2Pe 1.6-8). A nossa certeza é que Deus nos concedeu todas as coisas que nos conduzem à piedade. Ele exige de nós, os crentes, “o uso diligente de todos os meios exteriores pelos quais Cristo nos comunica as bênçãos da salvação”²² e que não negligencemos os “meios de preservação”.²³ Portanto, devemos utilizar todos os recursos que Deus nos forneceu com este santo propósito: “Visto como, pelo seu divino poder, nos têm sido doadas todas as coisas que conduzem à vida e à *piedade* (εὐσέβεια), pelo conhecimento completo daquele que nos chamou para a sua própria glória e virtude” (2Pe 1.3).²⁴

A piedade como resultado de nosso relacionamento com Deus deve ter o seu reflexo concreto dentro de casa, sendo revelada por meio do tratamento que concedemos aos nossos pais e irmãos: “...se alguma viúva tem filhos ou netos, que estes aprendam primeiro a *exercer piedade* (εὐσεβέω) para com a própria casa e a recompensar a seus progenitores; pois isto é aceitável diante de Deus” (1Tm 5.4).²⁵ Nunca o nosso trabalho, por mais relevante que seja, poderá se tornar num empecilho para a ajuda aos nossos familiares. A genuína piedade é caracterizada por atitudes condizentes para com Deus (reverência) e para com o nosso próximo (fraternidade). Curiosamente, quando o Novo Testamento descreve Cornélio, diz que ele era um homem “*piedoso* (εὐσεβής) e temente a Deus (...) e que fazia muitas esmolas ao povo e de contínuo orava a Deus” (At 10.2). A piedade é, portanto, uma relação teologicamente orientada do homem para com Deus em sua devoção e reverência e em sua conduta bíblicamente ajustada e coerente com o seu próximo. A piedade envolve comunhão com Deus e o cultivo de relações justas com os nossos irmãos. “A obediência é a mãe da piedade”, resume Calvino.²⁶

A piedade é desenvolvida por meio de nosso crescimento na graça. A graça de Deus é educativa: “Porquanto a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens, *educando-nos* (παιδεύω) para que, renegadas a impiedade e as paixões mundanas, vivamos no presente século, sensata, justa e *piedosamente* (εὐσεβῶς)” (Tt 2.11-12). A piedade autêntica, por ser moldada pela Palavra, traz consigo os perigos próprios resultantes de uma ética contrastante com os valores deste século: “Ora, todos quantos querem viver *piedosamente*

²² *Catecismo Menor de Westminster*, Perg. 85.

²³ *Confissão de fé de Westminster*, XVII.3.

²⁴ Ver COSTA, Hermisten M. P. A Palavra e a oração como meios de graça. *Fides Reformata* 5/2 (2000), p. 15-48.

²⁵ “Seria uma boa preparação treinar-se para o culto divino, pondo em prática deveres domésticos piedosos em relação a seus próprios familiares.” CALVINO, *As pastorais*, p. 131 (1Tm 5.4).

²⁶ CALVIN, John. *Commentaries of the four last books of Moses. Calvin's Commentaries*, reimpressão. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1996, Vol. II/1, p. 453 (Dt 12.32).

(εὐσεβῶς)²⁷ em Cristo Jesus serão perseguidos” (2Tm 3.12). No entanto, há o conforto expresso por Pedro às igrejas perseguidas: “...o Senhor sabe livrar da *provação* (πειρασμός = “tentação”) os *piadosos* (εὐσεβής)...” (2Pe 2.9).

A piedade não pode estar dissociada da fé que confessa que Deus é o autor de todo o bem. Portanto, podemos descansar nele, sendo conduzidos pela sua Palavra.²⁸

1. A TEOLOGIA COMO REFLEXÃO COMPROMETIDA

A teologia é o estudo sistematizado da revelação especial de Deus conforme registrada nas Escrituras Sagradas tendo como fim último glorificar a Deus por intermédio do seu conhecimento e obediência à sua Palavra.²⁹ “O tema e o conteúdo da teologia é a revelação de Deus”.³⁰

Deus é o Senhor da revelação em toda a sua extensão (Sl 8.1). Nós humildemente rogamos a sua iluminação (Sl 119.18) e procuramos segui-la labutando e orando. “A teologia é a reflexão sobre o Deus que os cristãos cultuam e adoram”.³¹

Seguindo a linha de Kuyper,³² devemos fazer duas observações fundamentais:

a) A teologia nunca é “arquetipa”, mas sim “éctipa”;³³ ela não é gerada pelo esforço de nossa observação de Deus, mas sim o resultado da revelação soberana e pessoal de Deus. Uma “*teologia arquetipa*” – se é que podemos falar deste modo –, pertence somente a Deus, porque somente ele se conhe-

²⁷ Este advérbio só ocorre em dois textos do Novo Testamento: 2Tm 3.12; Tt 2.12.

²⁸ Cf. CALVIN, *Commentaries of the four last books of Moses*, Vol. II/1, p. 422 (Dt 6.16).

²⁹ “O alvo final da reflexão teológica é que Deus seja glorificado na vida dos que crêem, pela maneira em que vivem e por aquilo que fazem”. GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. *Quem precisa de teologia? Um convite ao estudo sobre Deus e sua relação com o ser humano*, p. 54.

³⁰ MACKAY, John. *Prefácio a la teologia cristiana*. Cidade do México e Buenos Aires: Casa Unida de Publicaciones e La Aurora, 1946, p. 28.

³¹ McGRATH, Alister E. *Teologia histórica: uma introdução à história do pensamento cristão*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 15.

³² KUYPER, A. *Principles of sacred theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1980 (reimpressão), § 60, p. 257ss. Ver também: BAVINCK, Herman. *Reformed dogmatics*. Volume 1: Prolegomena. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003, p. 212. Esta distinção, ao que parece, originou-se com o teólogo Polanus (1561-1610). Cf. MULLER, Richard A. *Post-Reformation Reformed dogmatics*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1987, Vol. 1, p. 126-127.

³³ *Éctipo* é uma palavra de derivação grega, ἔκτυπος (cópia de um modelo ou reflexo de um arquetipo), passando pelo latim “ectypus” (feito em relevo, saliente). *Éctipo* é o oposto a *arquetipo* (do grego ἀρχέτυπος = “original”, “modelo”). Na filosofia, G. Berkeley (1685-1753) estabeleceu esta distinção no campo das ideias: “Pois acaso não admito eu um duplo estado de coisas, a saber: um etípico, ou natural, ao passo que o outro é arquetípico e eterno? Aquele primeiro foi criado no tempo; e este segundo desde todo o sempre existiu no espírito de Deus” (BERKELEY, G. *Três diálogos entre Hilas e Filonous*. *Os Pensadores*, Vol. XXII. São Paulo: Abril Cultural, 1973, 3º Diálogo, p. 119.

ce perfeitamente, tendo, inclusive, ciência completa do seu conhecimento perfeito.

A teologia não pode ser autorreferente; ela não se sustenta por si só. Ou ela se ampara na experiência humana (pessoal ou social) ou se fundamenta em Deus. Neste caso, poderíamos reduzir a teologia a um ato de fé que se atira no abismo de um *Deus absconditus*. Contudo, a teologia reformada enfatiza o Deus transcendente e pessoal, o Deus que se revela (*Deus revelatus*). Por isso, o fundamento e o conteúdo da teologia estão na revelação de Deus. Como temos insistido em outros trabalhos, a teologia sempre será o efeito da ação reveladora, inspiradora e iluminadora de Deus por meio do Espírito. A teologia nunca é a causa primeira; sempre é o efeito da ação primeira de Deus em revelar-se. “No princípio Deus...” – isto sempre deve ser considerado em todo e qualquer enfoque que dermos à realidade. Deus se revela e se interpreta por meio do Espírito, e é somente por intermédio dele que podemos ter um genuíno, ainda que não exaustivo,³⁴ conhecimento de Deus. A teologia sempre é relativa: “relativa à revelação de Deus. Deus precede e o homem acompanha. Este ato seguinte, este serviço, são pensamentos humanos concernentes ao conhecimento de Deus”.³⁵

A teologia, portanto, pode ser verdadeira, ela se propõe a conhecer e sistematizar a revelação; contudo, ela jamais poderá ser a verdade. A verdade está somente em Deus, aquele que se revela, que é autorreferente, sendo o padrão de avaliação final de tudo o que reivindica ser verdadeiro.³⁶

b) A teologia, conseqüentemente, não termina em conhecimento teórico e abstrato, antes se plenifica no conhecimento prático e existencial de Deus por intermédio da sua revelação nas Escrituras Sagradas, mediante a iluminação

³⁴ “... somos seres humanos, e é preciso que observemos sempre as limitações de nosso conhecimento, e não as ultrapassemos, pois tal gesto seria usurpar as prerrogativas divinas”. CALVINO, *As pastorais*, p. 160 (1Tm 5.25). “Deus não pode ser apreendido pela mente humana. É mister que ele se revele através de sua Palavra; e é à medida que ele desce até nós que podemos, por sua vez, subir até os céus”. CALVINO, João. *O profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Parakletos, 2000, Vol. 1, p. 186 (Dn 3.2-7). Ver também: CALVINO, *Exposição de Romanos*, p. 64 (Rm 1.19); BERKHOF, L. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz para o Caminho, 1990, p. 32; HODGE, Charles. *Systematic theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986, Vol. I, p. 535; PACKER, J. I. *Evangelização e soberania de Deus*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1990, p. 20; SCHAEFFER, Francis. *O Deus que intervém*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 151; SPYKMAN, Gordon J. *Teologia reformacional: um nuevo paradigma para hacer teologia*. Jenison, Michigan: The Evangelical Literature League, 1994, p. 79-80.

³⁵ BARTH, Karl. *The faith of the church: a commentary on the Apostle's Creed according to Calvin's Catechism*. Great Britain: Fontana Books, 1960, p. 27.

³⁶ Quando Jesus Cristo em sua oração declara: “A Tua Palavra é a verdade (ἀλήθεια)” (Jo 17.17), e: “E a favor deles eu me santifico a mim mesmo, para que eles também sejam santificados na verdade (ἀλήθεια)” (Jo 17.19), ele não nos diz que a Palavra de Deus se harmoniza com algum outro padrão distinto decorrendo daí a sua veracidade, antes, o que afirma é que a sua Palavra é a própria verdade, o padrão de verdade ao qual qualquer alegação pretensamente verdadeira deverá se adequar. Ver COSTA, Hermisten M. P. *A tua Palavra é a verdade*. Brasília: Monergismo, 2010, p. 73ss.

do Espírito. Conhecer a Deus é obedecer a seus mandamentos (1Jo 2.4).³⁷ “A boa teologia desloca-se da cabeça até o coração e, finalmente, até a mão”.³⁸ A genuína teologia cristã é compreensível, transformadora e operante.³⁹ Ela reflete a nossa confissão, nos conduz à reflexão e tem implicações diretas em nossa ética⁴⁰ e proclamação.

A teologia é uma *declaração de fé* comprometida com o revelado e com o povo de Deus, e é também uma *confissão de limitação*, de finitude. Sabemos o que sabemos por graça. Contudo, o que sabemos aponta para a grandiosidade do que não sabemos; não nos foi revelado. O teólogo, portanto, trabalha dentro desta dialética paradoxal: posso falar porque Deus revelou; contudo, devo saber permanecer em silêncio (*douta ignorância*)⁴¹ porque Deus revelou que há muitíssimo mais por saber. Sem a revelação não poderia saber o que sei nem saber que não sei.

De um modo mais simples podemos dizer que nenhum sistema teológico, e mais ainda nenhum teólogo, pode esgotar o revelado em todas as suas relações e implicações ou tentar ir além dele. “Nenhum teólogo é grande bastante para reter todas as coisas em um perfeito relacionamento”.⁴² A Palavra de Deus é mais rica do que toda e qualquer teologia, por mais fiel que ela seja à revelação.⁴³ Por isso, o critério último de análise, será sempre “O Espírito Santo falando na Escritura”.⁴⁴

³⁷ “Aquele que diz: Eu o *conheço* (γινώσκω) e não guarda os seus mandamentos é mentiroso, e nele não está a verdade” (1Jo 2.4).

³⁸ GRENZ e OLSON, *Quem precisa de teologia?*, p. 51.

³⁹ Ver McGRATH, *Paixão pela verdade*, p. 67.

⁴⁰ Ver SPROUL, R. C. *O que é a teologia reformada*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 14-15.

⁴¹ Ver CALVINO, *As Institutas*, III.21.4; III.23.8; III.25.6; *Exposição de Romanos*, p. 330 (Rm 9.14). Na edição de 1541 das *Institutas*, ele escrevera: “E que não achemos ruim submeter neste ponto o nosso entendimento à sabedoria de Deus, aos cuidados da qual ele deixa muitos segredos. Porque é douta ignorância ignorar as coisas que não é lícito nem possível saber; o desejo de sabê-las revela uma espécie de raiva canina”. CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. Vol. 3, p. 53-54 (III.8).

⁴² BARCLAY, Oliver. *Mente cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 47.

⁴³ “Porventura a Escritura não é mais rica do que qualquer pronunciamento eclesiástico, por mais excelente e atento ao Verbo divino que este possa ser?”. BERKOUWER, G. C. *A pessoa de Cristo*. São Paulo: ASTE., 1964, p. 72. Dentro desta mesma linha de pensamento, escreveu Kuiper (1886-1966): “... Todos juntos, os credos do cristianismo de nenhuma maneira se aproximam de esgotar a verdade da Sagrada Escritura”. KUIPER, R.B. *El cuerpo glorioso de Cristo: la santa iglesia*. Grand Rapids, Michigan: SLC, 1985, p. 99.

⁴⁴ *Confissão de Westminster*, I.10. Timothy George observa: “Os reformadores eram grandes exegetas das Escrituras Sagradas. Suas obras teológicas mais incisivas encontram-se em seus sermões e comentários bíblicos. Eles estavam convencidos de que a proclamação da igreja cristã não poderia originar-se da filosofia ou de qualquer cosmovisão auto-elaborada. Não poderia ser nada menos que uma interpretação das Escrituras. Nenhuma outra proclamação possui direito ou esperança na igreja. Uma teologia que se baseia na doutrina reformada das Escrituras Sagradas não tem nada a temer com as descobertas precisas dos estudos bíblicos modernos”. GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores*. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 313.

Por isso, a teologia não pode ser um estudo descompromissado feito por um transeunte acadêmico; ela é função da igreja cristã, dentro da qual estamos inseridos. “Estudamos dogmática como membros da igreja, com a consciência que temos uma incumbência dada por ela, um serviço a lhe prestar, devido a uma compulsão que pode originar-se somente no seu interior”.⁴⁵ “Pensamento dogmático não é somente pensar *sobre* a fé, é um pensar *crendo*”, conclui Brunner (1889-1966).⁴⁶

O interesse puramente acadêmico pela teologia é incapaz de contribuir por si só para a solidificação da teologia e da fé da igreja. A teologia é uma expressão de fé da igreja amparada nas Escrituras. Toda teologia é, portanto, apaixonada.⁴⁷ Como falar de Deus e de sua Palavra de forma “objetiva” e distante do seu “objeto”? A teologia é elaborada pelos crentes; o caminho da fé é o caminho da paixão. O teólogo sempre será um apaixonado. Aliás, adaptando Kierkegaard, diria que um teólogo sem paixão é um “tipo” medíocre.⁴⁸

2. TEOLOGIA INTEGRAL: REFLEXÃO E VIDA

A teologia nada tem a ver com isolamento frio e clínico, nem com fórmulas e frases secas e vazias. O que importa nela é como aprender mais sobre o Deus vivo e amoroso, e servir-lhe por inteiro com a mente e o coração. Para aprender mais sobre Deus é preciso estar mais perto dele e buscar com afinco o dia em que finalmente estaremos com ele – Alister McGrath.⁴⁹

A reflexão teológica deve ser sempre um prefácio à ação⁵⁰ sob a influência modeladora do Espírito que nos instrui pelo evangelho. “Uma igreja que só reflete e não atua é semelhante ao exército que passa o tempo fazendo manobras dentro do quartel”.⁵¹ A nossa reflexão e ação devem estar sempre acompanhadas e dominadas pela oração fervorosa e sincera: “Desvenda os

⁴⁵ BRUNNER, Emil. *Dogmática*. São Paulo: Novo Século, 2004, Vol. 1, p. 15.

⁴⁶ *Ibid.*, Vol. 1, p. 18.

⁴⁷ Ver McGRATH, *Paixão pela verdade*, p. 40.

⁴⁸ A frase de Kierkegaard é: “O paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre”. KIERKEGAARD, Sören A. *Migalhas filosóficas, ou, um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Petrópolis, RJ.: Vozes, 1995, p. 61.

⁴⁹ McGRATH, Alister. *Teologia para amadores*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 69.

⁵⁰ “Para aquele que é intelectualmente dotado, é muito mais fácil ser um cristão no campo do pensamento do que naquele do comportamento prático; e ainda o bom teólogo sabe muito bem que o que realmente conta diante de Deus não é simplesmente o que alguém pensa, mas o que alguém pensa com tal fé que se torna ato. Porque somente essa fé ‘que atua pelo amor’ é considerada”. BRUNNER, *Dogmática*, Vol. 1, p. 119-120.

⁵¹ COSTAS, Orlando E. *Qué significa evangelizar hoy?* San José, Costa Rica: Publicaciones INDEF, 1973, 3.442, p. 45.

meus olhos, para que eu contemple as maravilhas da tua lei” (Sl 119.18).⁵² “A fé envolve a verdade de Deus (doutrina), encontro com Deus (culto) e serviço a Deus (vida). A inseparabilidade desses três elementos é vista repetidas vezes nas Escrituras e na história do povo de Deus”.⁵³

Talvez aqui esteja uma das armadilhas mais sutis para nós reformados. Prezamos a doutrina, entendemos ser ela fundamental para a vida cristã, no entanto, nesta justíssima ênfase e compreensão, podemos nos esquecer da importância vital da piedade.⁵⁴ Notemos que não estou dizendo que isto aconteça conosco com frequência ou que este seja o nosso ponto fraco; apenas observo que devemos vigiar neste flanco, para que o inimigo não alcance êxito em seu desígnio destruidor. Paulo fala dos “desígnios” de Satanás (2Co 2.11),⁵⁵ indicando a ideia de que ele tem metas definidas, estratégias elaboradas, um programa de ação com variedades de técnicas e opções a serem aplicadas conforme as circunstâncias. Ele emprega toda a sua “*energia*” (2Ts 2.9).⁵⁶ Neste texto fica claro que Satanás se vale de todos os recursos a ele disponíveis;

⁵² “A oração é sempre necessária como instrução (...). Transmitir conhecimento não basta. É igualmente essencial que oremos – que oremos por nós mesmos, para que Deus nos faça receptivos ao conhecimento e à instrução; que oremos para sermos capacitados a agasalhar o conhecimento recebido e aplicá-lo; que oremos para que não fique só em nossas mentes, e sim que se apegue aos nossos corações, dobre as nossas vontades e afete o homem todo. O conhecimento, a instrução e a oração devem andar sempre juntos; jamais devem estar separados”. LLOYD-JONES, D. Martyn. *As insondáveis riquezas de Cristo*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1992, p. 98.

⁵³ GODFREY, W. Robert. A reforma do culto. In: BOICE, James M. et al. (Orgs.). *Reforma hoje*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 155.

⁵⁴ Ver, entre outros: LLOYD-JONES, *As insondáveis riquezas de Cristo*, p. 8, 85-86, 165, 254; LLOYD-JONES, D. M. *O combate cristão*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1991, p. 101-103, 127; LLOYD-JONES, D. M. *Deus o Pai, Deus o Filho*. Grandes Doutrinas Bíblicas, Vol. 1. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1997, p. 393.

⁵⁵ “Para que Satanás não alcance vantagem sobre nós, pois não lhe ignoramos os *desígnios* (νόημα)” (2Co 2.11). A palavra traduzida por “*desígnio*” (νόημα), ocorre cinco vezes no NT, sendo utilizada apenas por Paulo: 2Co 2.11; 3.14; 4.4; 10.5; 11.3; Fp 4.7, tendo o sentido de “*plano*” (Platão, *Política*, 260d), “*intenção maligna*”, “*intrigas*”, “*ardis*”. Com exceção de Fp 4.7, a palavra sempre é usada negativamente no NT. Νόημα é o resultado da atividade do νοῦς (mente). J. Behm; E. Würthwein, νοῦς, etc. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, G. (Orgs.). *Theological dictionary of the New Testament*. Reimpressão. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983 Vol. IV, p. 960. “É a faculdade geral do juízo, que pode tomar decisões e pronunciar certos ou errados os veredictos, conforme as influências às quais tem sido exposta”. GOETZMANN, J. Razão: In: BROWN, Colin (Org. Ger.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1981-1983, Vol. IV, p. 32.

⁵⁶ “Ora, o aparecimento do iníquo é segundo a *eficácia* (ἐνέργεια) de Satanás, com todo poder, e sinais, e prodígios da mentira” (2Ts 2.9). Satanás atua de forma eficaz na consecução dos seus objetivos: ἐνέργεια (energia) – “*trabalho efetivo*” –, de onde vem a nossa palavra “*energia*”, passando pelo latim, “*energía*”. Esse substantivo é empregado tanto para Deus (Ef 3.7; 4.16; Fp 3.21; Cl 1.29; 2.12) como para Satanás (2Ts 2.9). Estando este subordinado à ἐνέργεια de Deus (2Ts 2.11). Ἐνέργεια e seus derivados, no NT, descreve sempre um poder eficaz em atividade sobre-humana, por meio da qual a natureza de quem a exerce se revela. Ver BARCLAY, W. *Palavras chaves do Novo Testamento*, p. 51-57.

contudo, como não poderia ser diferente, amparado na “*mentira*”, que lhe é própria (Jo 8.44),⁵⁷ para realizar os seus propósitos.

D.M. Lloyd-Jones (1899-1981) assim se expressou:

O ministro do evangelho é um homem que está sempre lutando em duas frentes. Primeiro ele tem que concitar as pessoas a se interessarem por doutrina e pela teologia, todavia não demorará muito nisso antes de perceber que terá que abrir uma segunda frente e dizer às pessoas que não é suficiente interessar-se somente por doutrinas e teologia, que você corre o perigo de se tornar um mero intelectualista ortodoxo e de ir ficando negligente quanto à sua vida espiritual e quanto à vida da Igreja. Este é o perigo que assedia os que sustentam a posição reformada. Essas são as únicas pessoas realmente interessadas em teologia, pelo que o diabo vem a eles e os impele para demasiado longe na linha desse interesse, e eles tendem a tornar-se meros teólogos e só intelectualmente interessados na verdade.⁵⁸

Calvino está convencido de que ninguém pode “provar sequer o mais leve gosto da reta e sã doutrina, a não ser aquele que se haja feito discípulo da Escritura”.⁵⁹ E que “só quando Deus irradia em nós a luz de seu Espírito é que a Palavra logra produzir algum efeito”.⁶⁰ Portanto, “o conhecimento de todas as ciências não passa de fumaça quando separado da ciência celestial de Cristo”.⁶¹ Deste modo, “o homem que mais progride na piedade é também o melhor discípulo de Cristo, e o único homem que deve ser tido na conta de genuíno teólogo é aquele que pode edificar a consciência humana no temor de Deus”.⁶²

Ao longo da história diversos teólogos têm insistido neste ponto. O luterano Davi Chyträus (1530-1600) – aluno de Melancton (1497-1560) –, resumiu bem este espírito, quando escreveu em 1581: “Demonstramos ser cristãos e teólogos muito mais através da fé, da vida santa e do amor a Deus e ao próximo, do que através da astúcia e das sutilezas das polêmicas”.⁶³ Ele também

⁵⁷ “Vós sois do diabo, que é vosso pai, e quereis satisfazer-lhe os desejos. Ele foi homicida desde o princípio e jamais se firmou na verdade, porque nele não há verdade. Quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira” (Jo 8.44).

⁵⁸ LLOYD-JONES, D. M. *Os puritanos: suas origens e seus sucessores*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993, p. 22.

⁵⁹ CALVINO, *As Institutas*, 1.6.2. Os verdadeiros discípulos da Escritura tornam-se “discípulos da Igreja”. Ver CALVINO, *Efésios*, p. 126 (Ef 4.13).

⁶⁰ CALVINO, *Exposição de Romanos*, p. 374 (Rm 10.16).

⁶¹ CALVINO, João. *Exposição de 1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1996, p. 60 (1Co 1.20).

⁶² CALVINO, *As Pastorais*, p. 300 (Tt 1.1).

⁶³ D. Chyträus, apud SPENER, Ph. J. *Mudança para o futuro: Pia Desideria*. São Bernardo do Campo e Curitiba: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Encontro Editora, 1996, p. 114 e 30. Ver também SPENER, *ibidem*, p. 102-117.

costumava repetir aos seus alunos durante o ano: “O estudo da teologia não deve ser conduzido através da rixa e disputa, mas pela prática da piedade”.⁶⁴

3. A TEOLOGIA COMO SERVA

Não somos os senhores do Cristo e de sua revelação, antes, somos seus servos. Não pretendamos apresentá-lo com cores da moda, com “tons pastéis”, tão saborosos em determinadas épocas.⁶⁵ A teologia é serva da Escritura. Somente assim ela poderá ser relevante à igreja e a toda a humanidade na apresentação do Cristo conforme nos é dado conhecer nas Escrituras.

“A teologia é serva da igreja”.⁶⁶ A grande virtude do que serve é ser encontrado fiel (1Co 4.2). O teólogo não pode ter outro propósito senão glorificar a Deus por meio da compreensão fiel das Escrituras e no seu ensino ao povo de Deus.

A teologia deve ter sempre um compromisso com a igreja, leia-se, com os fiéis, no sentido de instruí-los, alimentá-los, corrija-los, consolá-los e aconselhá-los. A verdadeira teologia só é de fato relevante se for bíblica. É por isso que todo teólogo deve ser um exegeta, já que é da Palavra que brota a sua fé (Rm 10.17; Tg 1.18; 1Pe 1.23) e de onde ele tira todo o seu ensinamento. Somente assim ele poderá atender à instrução de Paulo dada ao jovem ministro Timóteo: “*Procura* (σπουδάζω = “esforçar-se com zelo”, “apressar-se”)⁶⁷ apresentar-te a Deus, *aprovado* (δόκιμος = “aprovado após exame”),⁶⁸ como obreiro que não tem de que se envergonhar, que *maneja bem* (ὀρθοτομέω)⁶⁹ a Palavra da *verdade* (ἀλήθεια)” (2Tm 2.15).

⁶⁴ D. Chyträus, apud SPENER, Ph. J. *Pia Desideria*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985, p. 30. Esta frase de Chyträus foi omitida na edição mais recente, citada supra, conforme explicação do editor.

⁶⁵ “A essa altura, o evangelicalismo é fortemente contracultural, defendendo o direito fundamental do cristianismo de ser dominado por Cristo, em vez de dominá-lo à luz dos costumes sociais transitórios contemporâneos”. McGRATH, *Paixão pela verdade*, p. 30.

⁶⁶ Ibid., p. 16.

⁶⁷ Σπουδάζω, que é bem traduzido em Ef 4.3 por “*esforçando-vos diligentemente*” (ARA), tem a sua ênfase enfraquecida em ARA, ARC e BJ, que o traduzem por “*procurando*”. Σπουδάζω ocorre 11 vezes no NT (Gl 2.10; Ef 4.3; 1Ts 2.17; 2Tm 2.15; 4.9,21; Tt 3.12; Hb 4.11; 2Pe 1.10,15; 3.14), tendo o sentido de “correr”, “apressar-se”, “fazer todo o esforço e empenho possível”, “urgenciar”, “ser zeloso, diligente”, “esforço”, “aplicação”. Σπουδάζω denota uma diligência que se esforça por fazer todo o possível para alcançar o seu objetivo.

⁶⁸ O verbo δοκιμάζω ressalta o aspecto positivo de “provar” para “aprovar”, indicando a genuinidade do que foi testado (2Co 8.8; 1Ts 2.4; 1Tm 3.10). Este verbo se refere à ação de Deus, nunca é empregado para a “tentação” de satanás, “visto que ele nunca prova aquele que ele pode aprovar, nem testa aquele que ele pode aceitar”. TRENCH, Richard C. *Synonyms of the New Testament*. Reimpressão. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985, p. 281. Ver mais detalhes sobre a “tentação” em COSTA, Hermisten M. P. *O Pai Nosso*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

⁶⁹ O verbo ὀρθοτομέω – “cortar em linha reta”, “endireitar” –, que só ocorre neste texto, é formado por ὀρθός (“direito”, “reto”, “certo”, “correto”) (At 14.10; Hb 12.13) e τέμνω (“cortar”), verbo que não aparece no Novo Testamento. Na LXX ὀρθοτομέω é empregado em Pv 3.6 e 11.5 com o sentido de endireitar o caminho.

Calvino, pastoralmente, traduz a metáfora usada por Paulo, “maneja bem” (2Tm 2.15), por “dividindo bem”, fazendo a seguinte aplicação:

Paulo (...) designa aos mestres o dever de gravar ou ministrar a Palavra, como um pai divide um pão em pequenos pedaços para alimentar seus filhos. Ele aconselha Timóteo a “dividir bem”, para não suceder como fazem os homens inexperientes que, cortando a superfície, deixam o miolo e a medula intactos. Tomo, porém, o que está expresso aqui como uma aplicação geral e como uma referência à judiciosa ministração da Palavra, a qual é adaptada para o proveito daqueles que a ouvem.⁷⁰ Há quem a mutile, há quem a desmembre, há quem a distorça, há quem a quebre em mil pedaços, e há quem, como observei, se mantém na superfície, jamais penetrando o âmago da doutrina. Ele contrasta todos esses erros com a boa ministração, ou seja, um método de exposição adequado à edificação. Aqui está uma regra pela qual devemos julgar cada interpretação da Escritura.⁷¹

A teologia tem compromissos inevitáveis e prazerosos para com a igreja. Tomo os testemunhos de dois respeitados teólogos do século 20 que, ainda que com perspectivas teológicas diferentes, tinham esta mesma percepção:

O sujeito da dogmática é a Igreja cristã. O sujeito de uma ciência não pode ser outro senão aquele que mantém, com o objeto e a atividade considerados, relações de presença e de familiaridade. Não é, portanto, uma redução lamentavelmente limitativa que impomos à dogmática enquanto ciência quando afirmamos: o sujeito de tal ciência é a Igreja. A Igreja é o lugar, a comunidade à qual são confiados o objeto e a atividade próprios da dogmática, isto é, a pregação do Evangelho. Quando dizemos que a Igreja é o sujeito da dogmática, entendemos que desde o instante em que alguém se ocupe de dogmática, seja para aprendê-la, seja para ensiná-la, esse alguém se encontra dentro do ambiente da Igreja. Aquele que queira fazer dogmática, colocando-se conscientemente fora da Igreja, deve esperar que o objeto da dogmática lhe permaneça estranho, e de maneira nenhuma se surpreender ao ficar perdido logo nos primeiros passos, ou ao parecer um destruidor.⁷²

A teologia, como função da igreja cristã, deve servir às necessidades desta igreja. Um sistema teológico deve satisfazer duas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada nova geração. A teologia oscila entre dois pólos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal em que esta verdade eterna deve ser recebida.⁷³

⁷⁰ Este era o seu princípio pedagógico: “Um sábio mestre tem a responsabilidade de acomodar-se ao poder de compreensão daqueles a quem ele administra o ensino, de modo a iniciar-se com os princípios rudimentares quando instrui os débeis e ignorantes, não lhes dando algo que porventura seja mais forte do que podem suportar”. CALVINO, *Exposição de 1 Coríntios*, p. 98-99 (1Co 3.1).

⁷¹ CALVINO, *As Pastorais*, p. 235 (2Tm 2.15).

⁷² BARTH, Karl. *Esboço de uma dogmática*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 8.

⁷³ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo e São Leopoldo, RS: Paulinas e Sinodal, 1984, p. 13.

Portanto, a atitude aparentemente inofensiva de deixar a igreja local é a causa da degradingolada espiritual e intelectual. A igreja local “humaniza” o teólogo. É no contato com o povo de Deus, com os seus sonhos, necessidades, angústias e o compartilhar da fé, que somos trazidos à realidade concreta da cotidianidade de nossos irmãos e, muitas vezes, redirecionamos as nossas pesquisas, reavaliamos as nossas prioridades e crescemos em nossa fé. Por sua vez, a teologia que termina em si mesma tenderá a nos afastar da pureza e simplicidade do evangelho, tornando-nos arrogantes e presunçosos.⁷⁴ A igreja, de fato, é a “escola de Deus”⁷⁵ para todos, inclusive para o teólogo. Parece-me pertinente a constatação de Veith: “Os cristãos, não importa quão intelectualmente sofisticados eles possam ser, devem se submeter à disciplina e à comunhão de uma congregação local e, ao fazer isso, eles encontrarão um fundamento espiritual precioso”.⁷⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Paul Tillich (1886-1965), ainda que não seguindo uma linha teológica reformada, caracteriza bem a questão da teologia, ao falar da sua tarefa:

A tarefa da teologia é mediação, mediação entre o critério eterno da verdade manifesto na figura de Jesus, o Cristo, e as experiências mutáveis dos indivíduos e dos grupos, suas variadas questões e suas categorias de percepção da realidade. Quando se rejeita a tarefa mediadora da teologia, rejeita-se a própria teologia; pois o termo “teo-logia” pressupõe, em si, uma mediação, a saber, entre o mistério, que é theos, e a compreensão, que é logos.⁷⁷

A teologia como estudo da Palavra, não pode ser algo *simplesmente* teórico, menos ainda especulativo e abstrato; antes tem uma relação direta com a vida daqueles que a estudam; ela é, portanto, uma ciência teórica e prática.⁷⁸ Brunner (1889-1966), um dos mais conceituados teólogos do século 20, faz uma declaração elucidante: “O teólogo dogmático que não percebe que seu trabalho o compele a orar frequente e urgentemente, do fundo do coração: ‘Deus, sê propício a mim pecador’, está bem pouco adaptado ao seu trabalho”.⁷⁹

⁷⁴ Ver PACKER, J. I. *O conhecimento de Deus*. 3. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 1987, p. 13.

⁷⁵ CALVINO, *As Pastorais*, p. 136 (1Tm 5.7).

⁷⁶ VEITH JR., Gene Edward. *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 95.

⁷⁷ TILLICH, Paul. *A era protestante*. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1992, p. 15. Notemos que “as experiências mutáveis dos indivíduos e dos grupos”, não se constituem no nosso ponto de partida teológico, antes são desafios para os quais o teólogo deve buscar nas Escrituras a resposta.

⁷⁸ Ver TURRETIN, Francis. *Institutes of elenctic theology*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1992, Vol. I, 1, 7, p. 20-22.

⁷⁹ BRUNNER, *Dogmática*, Vol. 1, p. 120.

A profundidade do conhecimento dos ensinamentos da Palavra deve estar em ordem direta com a nossa vida cristã. A teologia oferece-nos subsídios para que possamos conhecer mais a Deus – que deve ser o nosso objetivo principal⁸⁰ – por meio de sua revelação especial nas Escrituras. A dissociação entre teologia e vida é algo estranho à fé cristã e conseqüentemente à igreja de Cristo.

Num cristianismo brasileiro repleto de superstições, assim como acontecia na época da Reforma Protestante, a teologia deve ter o sentido de resgatar a pureza dos ensinamentos bíblicos a fim de purificar a mensagem que tem sido transmitida ao longo dos séculos.⁸¹ Notemos, portanto, que a teologia tem um compromisso com a edificação da igreja (Ef 4.11-16): a igreja é enriquecida espiritualmente com os ensinamentos da Palavra, os quais cabe à teologia organizar.⁸² “A teologia é o sustento da vida cristã”. Ela “alicerça a vivência cristã”.⁸³ Deste modo, vale a pena lembrar a observação de Barth (1886-1968): “O pregador (...) com toda modéstia e seriedade, deve trabalhar, lutar para apresentar corretamente a Palavra, sabendo perfeitamente que o *recte docere* só pode ser realizado pelo Espírito Santo”.⁸⁴ Lutero (1483-1546) já recomendara: “A pregação e a oração estão sempre juntas”.⁸⁵

A Palavra é a fonte de onde parte todo o ensino cristão. Paulo, inspirado por Deus, escreve: “Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra” (2Tm 3.16-17). O “proveitoso” tem a ver com o objetivo de Deus para o seu povo: que tenha uma vida piedosa e santa, seja maduro (perfeito).⁸⁶

Todavia, quando nos distanciamos da Palavra terminamos por substituí-la por elementos que julgamos poder entreter ou instruir intelectualmente o povo. A teologia contemporânea, que em determinados grupos cada vez mais se confunde com uma ciência social, tende simplesmente a apresentar uma mensagem puramente intelectualizada.⁸⁷

⁸⁰ Ver LLOYD-JONES, *As insondáveis riquezas de Cristo*, p. 161. Esse conhecimento conduz-nos invariavelmente ao culto: “O conhecimento de Deus não está posto em fria especulação, mas Lhe traz consigo o culto”. CALVINO, *As Institutas*, 1.12.1. Do mesmo modo, ver: GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 1999, p. 16-17.

⁸¹ Cf. BRUNNER, *Dogmática*, Vol. 1, p. 24.

⁸² “A teologia representa a tentativa humana de colocar ordem nas idéias das Escrituras, organizando-as e ordenando-as para que a relação mútua entre elas possa ser melhor entendida”. McGRATH, *Teologia para amadores*, p. 32.

⁸³ GRENZ e OLSON, *Quem precisa de teologia?*, p. 46 e 47.

⁸⁴ BARTH, Karl. *La proclamacion del evangelio*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1969, p. 46.

⁸⁵ LUTERO, M. *Luther's Works*. Saint Louis: Concordia, 1960, Vol. II, p. 333 (Gn 13.4).

⁸⁶ CALVINO, *As pastorais*, p. 264 (2Tm 3.16-17).

⁸⁷ “Para se tornar intelectualmente respeitável, e ser aceita como instrução acadêmica legítima, a teologia contemporânea com frequência rejeitou a sua substância tópica. A teologia contemporânea

Herman Bavinck (1854-1921), em sua aula inaugural em Amsterdã, sobre Religião e Teologia, disse:

Religião, o temor de Deus, deve ser o elemento que inspira e anima a investigação teológica. Isso deve marcar a cadência da ciência. O teólogo é uma pessoa que se esforça para falar sobre Deus porque ele fala fora de Deus e por meio de Deus. Professar a teologia é fazer um trabalho santo. É realizar uma ministração sacerdotal na casa do Senhor. Isso é por si mesmo um serviço de culto, uma consagração da mente e do coração em honra ao seu nome.⁸⁸

Em sua obra *Our Reasonable Faith*, ele nos instrui:

.... Teólogo, um verdadeiro teólogo, é aquele que fala de Deus, da parte de Deus, a respeito de Deus, e sempre faz isto para a glorificação do seu nome. Entre o instruído e o simples há uma diferença de grau. Ambos têm um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos. Porém a graça foi concedida a cada um de nós segundo a proporção do dom de Cristo (Ef 4.5-7).⁸⁹

A revelação é o outro lado da fé, e esta, como resultado daquela – por obra do Espírito –, precisa ser articulada como exercício reflexivo de sua percepção. A teologia é a articulação sistematizada da fé enquanto conhecimento da revelação de Deus. Isto significa que a genuína teologia derivada das Escrituras só pode ser formulada por homens crentes, homens falhos e pecadores que foram, contudo, regenerados por Deus (Tt 3.5; Rm 6.14; 1Jo 1.8). A academia sem a fé não elabora teologia! A teologia brota dentro da intimidade da fé.

A igreja deve, portanto, perseverar no estudo da Palavra. Ela nos é suficiente para todas as nossas necessidades. Quando se afasta da Palavra, a igreja nega sua própria condição essencial: cultuar a Deus e pregar a Palavra conforme os ensinamentos do próprio Deus.

Sem fé é impossível agradar a Deus (Hb 11.6). Pela fé apresentemos o nosso labor a Deus suplicando sempre a sua iluminação e misericórdia. Que Deus nos abençoe e nos guarde!

ABSTRACT

In this article Costa continues to address Calvin's piety by developing the biblical and theological concept that theology, as a true servant of God's

muitas vezes deixa de ser Teologia. Em vez disso, torna-se Psicologia, Sociologia, Filosofia ou Política. O sobrenatural é excluído em favor de explicações naturalistas a ponto de a teologia ter de, por sua própria metodologia, excluir Deus". VEITH JR., *De todo o teu entendimento*, p. 54.

⁸⁸ Apud Henry Zylstra em prefácio à obra de BAVINCK, Herman. *Our reasonable faith*. 4. ed. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1984, p. 7.

⁸⁹ BAVINCK, *Our reasonable faith*, p. 31.

Word, has to be committed to the edification of God's people, being, in this way, a servant of the Church. Within this perspective, he appeals to theologians with distinct backgrounds, all of whom display the same understanding that theological reflection does not end in an intellectual exercise, but is fulfilled in obedience to the Word of God.

KEYWORDS

Theology; Piety; Spirituality; John Calvin; The Institutes.

TEOLOGIA REFORMADA E PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS: JUNTOS CONTRA O CETICISMO HERMENÊUTICO PÓS-MODERNO

*Marcos Campos Botelho**

RESUMO

O conceito calvinista da graça comum deve nos ajudar a reconhecer a necessidade de sermos auxiliados pelo conhecimento secular, como meio de aprofundarmos a nossa teologia e como exercício de uma estratégia apologética contra os ataques da cultura pós-moderna à genuína fé cristã. Chamamos isso de interdisciplinaridade: significa estabelecermos pontos de contato com o pensamento secular. Logicamente, esses pontos são aqueles de interesse comum, os quais podem ser utilizados para o benefício e não o prejuízo da nossa confissão. Encontramos um bom exemplo disso na hermenêutica. Em dias de ceticismo quanto aos significados, encontramos diversos pensadores que também elaboraram críticas ao ceticismo, ou que, em suas teorias, formalizaram idéias que nos ajudam a compreender e responder melhor esse desafio. O realismo hermenêutico traz uma resposta à altura contra os ataques do idealismo hermenêutico, sem dúvida um dos maiores desafios ao conceito das Escrituras como Palavra de Deus em nossos dias.

PALAVRAS-CHAVE

Hermenêutica; Interpretação; Realismo; Idealismo; Significado; Sentido; Pós-modernidade.

INTRODUÇÃO

Necessitamos urgentemente de interdisciplinaridade entre a teologia e outras áreas do conhecimento humano. Isso não significa fazer concessões,

* O autor é graduado em Teologia e mestre em Filosofia. É professor do Seminário Presbiteriano Brasil Central, em Goiânia.

abrindo mão de princípios ortodoxos em favor de um conhecimento científico moderno produzido por métodos críticos que negam aspectos fundamentais da verdade bíblica. Podemos exemplificar isso com relação à hermenêutica. Vanhoozer chama a atenção para essa necessidade afirmando que “atualmente, há mais razões do que nunca para que os teólogos estabeleçam diálogos com outros estudiosos da cultura contemporânea. As questões com as quais os filósofos e teóricos literários estão lidando são interdisciplinares e fundamentais para nossa humanidade comum”.¹ Encontramos a percepção disso em Calvino, que colocou os estudos filosóficos e literários numa categoria do conhecimento das “coisas terrenas”, aquelas áreas do conhecimento que têm significado e nexos em relação à vida presente. Calvino reconhece a graça comum, ou seja, os dons divinos colocados a nossa disposição por meio desse conhecimento.² “Quantas vezes, pois, entramos em contato com escritores profanos, somos advertidos por essa luz da verdade que neles brilha admirável”.³ Assim, percebemos claramente o princípio agostiniano sobre a verdade em Calvino, que diz: “Se reputarmos ser o Espírito de Deus a fonte única da verdade, a própria verdade, onde quer que ela apareça, não a rejeitaremos, nem a desprezaremos, a menos que queiramos ser insultuosos para com o Espírito de Deus”.⁴ Portanto, é nosso dever colocar a serviço da interpretação bíblica todo conhecimento verdadeiro, mesmo que ele venha de escritores descrentes, pois são dádivas da graça de Deus para a nossa assistência. Calvino julgou ser tão importante a utilização deste conhecimento que, se nós o rejeitarmos ou o menosprezarmos, será um insulto de nossa parte para com o Espírito de Deus.

A teologia reformada tem pontos de interesse comuns na área hermenêutica com pensadores de diversos seguimentos da filosofia e da crítica literária. O significado representa o valor do texto literário para a filosofia e a ciência, e negá-lo equivaleria a se opor ao progresso científico. Os reformadores, como Calvino, são reconhecidos por suas contribuições para o avanço da ciência moderna. Pearcey e Thaxton citam Andrew Dickson White, segundo o qual houve uma divergência entre Calvino e a ciência de Copérnico. White diz que Calvino se opôs ao astrônomo citando o Salmo 93.1 e perguntando quem colocaria a autoridade de Copérnico acima da autoridade do Espírito.⁵ Porém, segundo afirmam os historiadores, não há nenhuma evidência de que Calvino tenha atacado Copérnico em seus materiais escritos.

¹ VANHOOZER, Kevin. *Há um significado neste texto?* São Paulo: Editora Vida, 2005, p. 39.

² CALVINO, João. *As Institutas*. Edição Clássica. Cultura Cristã, 2006, vol. II, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 43.

⁴ *Ibid.*

⁵ PEARCEY, Nancy B.; THAXTON, Charles B. *A alma da ciência: fê cristã e filosofia natural*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005, p. 39.

O significado literário tem relação com o significado da própria vida. Negar a realidade objetiva do significado de um texto é, por assim dizer, negar que exista uma realidade externa objetiva, dizer que não há uma existência independente de todas as nossas representações. Isso implicaria na negação do mundo como obra das mãos de um Criador e resultaria num cosmos destituído de significado objetivo. Com isso, percebemos a importância da discussão teológica e o exame dos pressupostos filosóficos para a hermenêutica. O propósito deste artigo é duplo: criticar o ceticismo do idealismo hermenêutico e, ao mesmo tempo, estabelecer as relações do realismo hermenêutico reformado com outras correntes do pensamento secular, a fim de demonstrar que, do ponto de vista da graça comum, podemos dialogar com o mundo a favor dos princípios eternos de Deus revelados em sua Palavra.

1. IDEALISMO HERMENÊUTICO

Esse diálogo da teologia com os pressupostos e as crenças filosóficas e críticas literárias nos permitirá responder ao desafio do ceticismo, o ponto de vista segundo o qual não podemos afirmar que o significado preceda a atividade interpretativa, isto é, que toda a verdade de uma hermenêutica depende da construção do leitor. Essa posição é chamada de idealismo hermenêutico. Para essa análise é preciso uma visão crítica do nosso tempo chamado pós-moderno. Para os fins deste artigo, pós-modernismo é tudo aquilo que resultou em termos culturais do pensamento moderno. Ele representa a massificação de idéias difundidas a partir do século 16 e agora presentes em nossa era na forma de sofisticação intelectual e ao mesmo tempo de senso comum.

1.1 O idealismo epistemológico

Talvez a versão mais famosa do idealismo moderno, devido a sua influência, tenha surgido da filosofia de Immanuel Kant, que pensava que aquilo que ele chamava de “mundo fenomenal” – o mundo dos planetas, mares, rios, árvores e assim por diante – consistia inteiramente em nossas representações. Esse mundo é empírico ou *a posteriori*. O conhecimento empírico reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. É por isso que Kant afirma que “o nosso conhecimento começa com a experiência”.⁶ Assim, ele diz que “o objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômeno”.⁷ Mas Kant também pensava que realmente existe outro mundo por trás de nosso mundo dos fenômenos, um mundo de “coisas em si”, um mundo de puras representações em que não é possível encontrar nada que pertença à sensação e, por isso, é *a priori*.⁸ Todavia, por causa dessa característica, esse mundo

⁶ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1999, p. 53.

⁷ Ibid., p. 71.

⁸ Ibid., p. 72.

nos é totalmente inacessível; não podemos sequer falar sobre ele com algum significado. O mundo empírico, das montanhas, florestas, placas tectônicas, etc. é na verdade um mundo de fenômenos, de como as coisas se mostram a um sujeito. A aparência é tudo aquilo a que tenho acesso neste mundo e não a realidade em si mesma. Essa formulação epistemológica do século 18 foi revolucionária e munuiu de argumentos todas as formas de antirrealismo.

Na história do pensamento, vários grandes filósofos contemporâneos foram atraídos pelo idealismo em suas diferentes versões. Hilary Putnam, por exemplo, afirmou: “Se é preciso usar uma linguagem metafórica, que a metáfora seja esta: a mente e o mundo, juntos, criam a mente e o mundo”.⁹ Jacques Derrida escreveu: “Não existe nada fora dos textos”.¹⁰ Nas universidades, principalmente nas disciplinas das ciências humanas, é comum se afirmar o princípio de que um mundo real não existe e a ciência natural repousa sobre a mesma base das ciências humanas. A realidade é apenas uma invenção – uma interpretação social destinada a oprimir os elementos marginalizados da sociedade.

1.2 O perspectivismo

O perspectivismo é uma versão mais recente desse idealismo e é o modo epistemológico dominante da vida intelectual contemporânea. A ideia difundida por ele é de que nosso conhecimento da realidade nunca é sem mediação: é sempre mediado por um ponto de vista, por um conjunto específico de predileções ou por motivos políticos e ideológicos. O conhecimento tem um caráter perspectivo: as pessoas constroem o conhecimento segundo seu próprio ponto de vista com suas próprias pressuposições e concepções.

1.3 O relativismo conceitual

Outra ramificação do idealismo é o relativismo conceitual. Seu pressuposto é que os nossos conceitos sobre a realidade são criados por nós, seres humanos. O problema, segundo o relativismo conceitual, é que não temos acesso à realidade externa a não ser por intermédio de nossos conceitos. Assim, conclui-se que estruturas conceituais diferentes fornecem descrições diferentes da realidade, e essas descrições não estão de acordo umas com as outras. Por exemplo, se me perguntam: “Quantos objetos existem numa sala de aula?”, posso contar as diversas carteiras, mesa, utensílios menores e assim por diante. Em relação a outro esquema conceitual, que não faz distinção entre os elementos de um conjunto de móveis, mas trata o conjunto como uma entidade, haverá uma resposta diferente. Então o relativista conceitual afirma que não há somente uma resposta para nossas perguntas sobre a realidade, que não existe fato exceto em relação a um esquema conceitual.

⁹ PUTNAM, Hilary. *The many faces of realism*. La Salle: Open Court, 1987, p. 1.

¹⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976, p. 158.

1.4 *Crítica do idealismo hermenêutico*

Não é difícil observar como essas diversas formas de idealismo alcançaram a hermenêutica, e “o que a pós-modernidade mais questiona é a noção de que os signos são indicadores confiáveis da real maneira de ser das coisas”.¹¹ O idealismo hermenêutico herda o mesmo tipo de ceticismo do idealismo tradicional sobre a realidade da natureza das coisas. Os idealistas hermenêuticos afirmam que as palavras, expressão do nosso pensamento, são relativas a uma perspectiva momentânea. Um significado único e determinado não existe, porque o que encontramos em um texto na verdade depende dos objetivos que o próprio intérprete carrega consigo. A crítica ao idealismo pode ser apresentada a partir da falta de discriminação de duas coisas: ontologia e epistemologia, objeto e sujeito.

Os idealistas hermenêuticos afirmam que o mundo representa nossas percepções e formulações na linguagem. O princípio básico do idealismo hermenêutico é que a realidade significativa de um texto é constituída pelas percepções e representações do intérprete. Será verdade que as experiências individuais do intérprete é que determinam o que o texto significa? Por que os idealistas pensam que as interpretações de um texto não dependem de uma realidade que existe de maneira independente do intérprete? Tratemos disso analisando o sentido dos termos epistemologia e ontologia.

A ordem epistemológica envolve as formulações conceituais e linguísticas que elaboramos no conhecimento sobre as coisas. A ordem ontológica diz respeito à existência das coisas e são elas que oferecem as condições necessárias para tornar as afirmações epistemológicas verdadeiras ou falsas. Na ontologia as coisas existem ou não existem, enquanto na epistemologia as coisas são verdadeiras ou falsas. Portanto, a ontologia não pode ser confundida com as descrições linguísticas epistemológicas. O problema surge porque a natureza epistemológica não pode ser identificada com a natureza ontológica; ela tem somente uma relação com a existência das coisas na correspondência entre o conhecimento demonstrado na linguagem e o mundo existente que as palavras descrevem. No entanto, são distintos.

Quando não existe separação entre esses elementos, os fatos em si passam a ser concebidos apenas como fenômenos descritos de uma maneira determinada e não como algo que tem existência própria antes mesmo de serem tratados pelo conhecimento de um sujeito. Observamos aqui que no idealismo hermenêutico as coisas que são próprias do ser, portanto, da ontologia, o mundo externo, são lançadas apenas para o campo das descrições de como conhecemos e percebemos os fenômenos. Precisamos estar certos de que podemos construir linguisticamente proposições para afirmar realidades, mas

¹¹ VANHOOZER, *Há um significado neste texto?*, p. 49.

isso não significa que estamos construindo as realidades com as proposições. As coisas (ontologia) existem independentemente da construção linguística do conhecimento (epistemologia). Assim, sabemos que precisamos da linguagem para descrever ou afirmar as coisas no mundo, mas a constatação da nossa necessidade da linguagem para afirmar os fatos não implica que os fatos descritos em palavras não possuam existência ontológica independente dos conceitos linguísticos epistemológicos.

Assim, aceitar o postulado de que a salvação ensinada na Bíblia é para os que crêem em Cristo é o mesmo que aceitar o postulado de que a Bíblia ensina que a salvação dos homens é universal. Isso simplesmente são formas descritivas da linguagem e elas podem ser tanto verdadeiras como falsas, dependendo da sua correspondência com a realidade apresentada nas Escrituras. No entanto, a existência ou não dessas realidades do texto da Bíblia não depende de nós: elas existem ou não independentemente da nossa aceitação. O que depende de nós como intérpretes é aceitar ou rejeitar tanto o postulado que diz que a salvação é universal como aquele que afirma que a salvação é somente para os que crêem em Cristo.

Portanto, a questão para a qual o argumento da hermenêutica idealista busca oferecer uma base de interpretação é meramente uma construção linguística, e não uma questão de fato. Trata a respeito de como podemos falar sobre as coisas, nada tendo a ver com a natureza das coisas. Um fato muito curioso é a maneira como o idealismo hermenêutico procura sustentar que a questão toda não é lidarmos com realidades no texto, mas que tudo consiste puramente em maneiras de falar a respeito do texto. Nesse sentido, tudo o que falamos sobre os textos seria meramente um postulado verbal. Se uma pessoa diz que o texto X significa A e outra pessoa prefere dizer que o texto X significa B, então elas sempre estarão discutindo sobre palavras, sobre suas preferências de palavras. Isso sempre levaria ao absurdo lógico. Não poderíamos dizer nada sobre a verdade ou a falsidade do significado de um texto. O próprio idealista perderia a razão da argumentação em favor de sua interpretação. O que realmente acontece é que não usamos as palavras ao sabor dos nossos caprichos individuais, ao menos num sentido puramente banal.¹²

A outra confusão reside na relação objeto e sujeito. No idealismo hermenêutico a afirmação de que sem o sujeito não há nenhum conhecimento equivale a dizer que sem o sujeito não existe absolutamente nada. Assim, o argumento vai além do que simplesmente afirmar que a realidade é observada

¹² AUSTIN, J. L. *Sentido e percepção*. Martins Fontes: São Paulo, 1993, p. 88. Para exemplificar isso, Austin utiliza o exemplo do livro de Lewis Carroll, o mesmo exemplo de Walter Kaiser Jr. no início do capítulo 2 de sua *Introdução à hermenêutica bíblica*. O personagem Humpty Dumpty diz: “When I use a word, it means just what I choose it to mean – neither more nor less” (Quando uso uma palavra, ela significa simplesmente o que escolhi que significasse – nem mais nem menos).

subjetivamente; afirma mais do que isso, que nós construímos a realidade segundo o ponto de vista de cada um individualmente. A primeira coisa que devemos notar é o reconhecimento de que a realidade somente pode ser conhecida a partir de um ponto de vista. Não existe uma visão de nenhum ponto de vista: ela sempre será de um ponto de vista de alguém, ou de algum sujeito. No entanto, é outra coisa muito diferente afirmar que em virtude de as coisas serem percebidas a partir de um ponto de vista, isso signifique que as coisas só existem, ou são constituídas, a partir do ponto de vista do sujeito. Na verdade, o nosso ponto de vista é da observação do objeto e não da criação dele. Assim também é o fato do sujeito, dentro do seu ponto de vista, lendo um texto: ele analisa o sentido presente no texto como um observador e não um construtor, como se o significado dependesse das suas próprias percepções.

Se tivermos a preocupação de defender o realismo hermenêutico contra os ataques do idealismo, então necessitamos entender, em primeiro lugar, que o realismo da natureza das coisas necessita ser resguardado. Assim poderemos defender o princípio fundamental da hermenêutica reformada, de que no texto das Escrituras existe uma realidade independente da perspectiva do leitor. Essa realidade nos é apresentada na forma intencional pela qual o texto foi escrito, com o objetivo de que lêssemos e compreendêssemos tal propósito. O alvo da interpretação é esclarecer o sentido pretendido pelo autor.

2. REALISMO HERMENÊUTICO

O realismo hermenêutico é o pressuposto dos princípios interpretativos da teologia reformada, o qual tem relação com o pensamento de teóricos de outras áreas do conhecimento. Devemos nos lembrar que essa relação é estabelecida por Calvino nas *Institutas*, quando ele discute a epistemologia e a maneira como o ser humano adquire o conhecimento sobre Deus e sobre si mesmo.¹³ O ser humano, mesmo caído e pervertido de sua integridade, ainda assim continua revestido com as dádivas de Deus. Por isso, não devemos rejeitar a verdade nem desprezá-la onde quer que ela se manifeste.

O pressuposto principal da hermenêutica reformada é o realismo, que afirma que existe algo anterior e independente da interpretação, algo que está no texto, que pode ser conhecido e pelo qual o intérprete é responsável por conhecer.¹⁴

2.1 A intenção autoral e a intencionalidade de John Searle

Kaiser Jr., identificando o significado como intenção, afirma: “Ao falar de significado como intenção, não pretendemos entrar na mente, na psicologia ou nos sentimentos do autor. Não temos nenhuma forma de obter ou controlar

¹³ CALVINO, *As Institutas*, p. 43.

¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

tal informação”.¹⁵ A tentativa de estabelecer uma hermenêutica com base na descoberta psicológica do autor foi defendida por Schleiermacher. Sua sistemática compõe-se de dois elementos: interpretação gramatical e psicológica. O método para a interpretação psicológica congrega-se em torno da investigação do aparecimento do pensamento dentro da totalidade da vida de um autor.¹⁶ Para ele, o intérprete deve aproximar-se o mais possível da estrutura intelectual ou espiritual do autor. O problema da psicologização de Schleiermacher é que ela não nos oferece subsídios concretos para a definição de uma intenção autoral, indo muito além e afirmando ser possível compreender o autor melhor do que ele compreendeu a si próprio. Se a intenção autoral não é descobrir as estruturas psicológicas, então o que é?

Na teoria da intencionalidade do filósofo americano John Searle, intenção e pretender são apenas formas de intencionalidade entre outras e por isso não possuem nenhum estatuto especial. “A intencionalidade é a característica de certos estados e eventos mentais que os faz se direcionar a, tratar de, pertencer a ou representar outras entidades e estados de coisas”.¹⁷ Sendo assim, tudo aquilo que se dirige a alguma coisa ou algum estado de coisa é intencionalidade. Crenças, desejos, sentimentos, dúvidas, imaginação, pensamentos, vontade, etc. Searle afirma que essa intencionalidade é original ou intrínseca e por isso é irredutível e deve ser entendida literalmente.¹⁸

Mas há outro tipo de intencionalidade que Searle chama de derivada, justamente porque ela surge da original – essa tem uma relação com o significado. Assim, quando nos expressamos de forma linguística transferimos nossas intencionalidades intrínsecas para as palavras a fim de que elas sejam carregadas de significados. Isso responde a questão de como passamos da física (uma rajada de som de nossas cordas vocais ou de símbolos por meio de tinta num papel) para a semântica. Em outras palavras: “Qual a natureza da intenção complexa em ação que faz com que a produção desses sinais gráficos ou sonoros seja algo mais que a simples produção de sinais gráficos e sons?”¹⁹ A resposta para essa questão se encontra na intenção que colocamos nas palavras, ou seja, temos a intenção de que a produção dos sinais e dos sons seja a realização de um ato de fala.

Quando falamos temos a intenção de dizer algo, quando escrevemos queremos dizer alguma coisa e não qualquer coisa. Quando afirmamos que “está chovendo” não queremos e não temos a pretensão de querer dizer que “hoje é

¹⁵ KAISER, C. Walter Jr.; SILVA Moisés. *Introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 35.

¹⁶ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 28.

¹⁷ SEARLE, John. *Consciência e linguagem*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010, p. 121.

¹⁸ *Ibid.*, p. 122 e 123.

¹⁹ SEARLE, John. *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 228.

segunda-feira”. Podemos construir uma proposição utilizando um conjunto de palavras para dizer uma coisa só, em meio a uma infinidade de possibilidades para dizer outras coisas. Escolhemos um conjunto de palavras determinadas porque elas expressam as nossas intenções, que por sua vez são expressas usando a linguagem apropriadamente. Assim, Searle complementa: “A chave do problema do significado é perceber que, na realização do ato de fala, a mente impõe intencionalidade à expressão física do estado mental expressando as mesmas condições de satisfação do próprio estado mental”.²⁰

É pela intenção do autor que posso reconhecer o significado de um texto. Assim, “a intenção do autor determina se as palavras devem ser entendidas literalmente ou figurativamente”.²¹ As nossas intenções limitam o significado da linguagem. Qual a diferença entre um texto ficcional e um literal? Certamente não está na sintaxe ou na semântica, mas está na intenção do autor em querer que o texto tivesse essa característica. “O critério para identificar se um texto é ou não uma obra de ficção deve necessariamente estar fundado nas intenções elocucionárias do autor. Não há nenhuma propriedade textual, sintática ou semântica que identifique um texto como uma obra de ficção”.²² Essa base é importante para a compreensão do que queremos dizer com intenção autoral. É o reconhecimento de que nas palavras estão impressas nossas intenções de crenças, desejos, vontades, etc. Um autor pode deixar obscura sua intenção por duas razões: como intenção deliberada para cumprir objetivos literários ou através da construção de um texto mal elaborado, tornando o mesmo não inteligível.

2.1 Interpretação objetiva versus interpretação especulativa em Emilio Betti

Emilio Betti (1890-1968), jurista e filósofo italiano, ao longo de sua carreira intelectual demonstrou grande preocupação com a área hermenêutica. Podemos sintetizar sua teoria geral dizendo que a interpretação para ele representava um meio para alcançar a compreensão: “O processo de interpretação destina-se a resolver o problema epistemológico da compreensão. Estabelecendo a conhecida distinção entre ação e efeito, processo e seu resultado, podemos tentar caracterizar a interpretação como o processo que visa e resulta na compreensão”.²³

Com o seu método hermenêutico, a grande preocupação de Betti era defender uma interpretação objetiva e livrá-la de uma meramente especulativa.

²⁰ Ibid., p. 229.

²¹ KAISER e SILVA, *Introdução à hermenêutica bíblica*, p. 36.

²² SEARLE, John. *Expressão e significado*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002, p. 106.

²³ BETTI, Emilio. *A hermenêutica como metodologia geral das Geisteswissenschaften*. Em: BLEICHER, Josef (Org.). *Hermenêutica contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 83.

Assim sendo, iremos encontrar neste pensador, pontos de interesse comum com os pressupostos da hermenêutica reformada. O processo de interpretação, segundo Betti, é constituído por uma constante interação entre sujeito e objeto. O objeto é constituído por objetivações da mente e cabe ao intérprete reconhecer e reconstituir as idéias, a mensagem e as intenções nelas presentes. Essa relação sempre acontece dentro de uma tensão constante entre sujeito e objeto.²⁴ No entanto, sabendo que o sujeito é o responsável pela interpretação, não se conclui daí que a interpretação seja subjetiva. Isso devido à consideração de Betti de que o significado do texto possui autonomia em relação ao sujeito, mesmo que o sujeito seja um participante ativo na interpretação.

As formas significativas têm de ser consideradas autônomas e compreendidas de acordo com a sua própria lógica de desenvolvimento, as ligações pretendidas, bem como a sua necessidade, coerência e caráter conclusivo; deveriam ser avaliadas de acordo com os parâmetros imanentes na intenção inicial: quer dizer, a intenção a que as formas criadas deveriam corresponder, do ponto de vista do autor e do seu impulso formativo no processo de criação; donde se conclui que não devem ser avaliadas em termos da sua adequabilidade a qualquer outra finalidade externa que se possa afigurar relevante para o intérprete.²⁵

Essa tensão entre o sujeito e objeto nos faz lembrar a bem conhecida distinção estabelecida pelos teóricos literários entre sentido e significado.²⁶ Enquanto o sentido é fixo e determinado por aquilo que é representado no texto, o significado é a representação determinada de um texto para um intérprete. Podemos dizer que o papel do sujeito com sua experiência pessoal – o significado – não obstrui e nem fere a autonomia objetiva do texto – o sentido. A consequência drástica dessa presença subjetiva na interpretação, em virtude das variações nas situações individuais, é que a interpretação não poderá ser completa e definitiva, ela sempre estará se “construindo”. Um dia conheceremos as coisas de uma forma definitiva, mas “agora, vemos como em espelho, obscuramente; então, veremos face a face. Agora, conheço em parte; então, conhecerei como também sou conhecido” (1Co 13.12).

Com esse caráter objetivo na interpretação, Betti faz uma crítica ao argumento de Rudolf Bultmann que sustentava a tese de que a objetividade no conhecimento histórico nunca poderá ser alcançada, nem sequer no sentido de os fenômenos virem a ser conhecidos como são, “em si mesmos”; este “em

²⁴ Ibid., p. 85. Betti usa os termos “conflito” e “antinomia” como um processo dialético da interpretação na relação sujeito e objeto. O elemento subjetivo não pode ser separado da compreensão, mas é imprescindível a objetividade como alteridade do sentido a que se quer chegar.

²⁵ Ibid., p. 86-87.

²⁶ Distinção feita por E. D. Hirsch em seu livro *Validity in interpretation*, p. 8, apud KAISER, *Introdução à hermenêutica bíblica*, p. 39.

si” seria a ilusão da objetivação do pensamento.²⁷ Essa formulação nos faz pensar nas idéias de Kant como acima definidas. Significa que o idealismo hermenêutico era o pressuposto de Bultmann. Ele foi vítima daquela confusão entre sujeito e objeto, pois afirmava que os fenômenos históricos não possuem existência própria sem um sujeito chamado a compreendê-los. Sua conclusão é que a interpretação mais subjetiva é a mais objetiva.

Os argumentos são os mesmos no idealismo hermenêutico. Já tratamos desse erro que considera que conhecer uma realidade de maneira objetiva como ela é exige que ela seja conhecida a partir de nenhum ponto de vista. É óbvio que isso é falso. As coisas objetivas são conhecidas por sujeitos, portanto, a partir de pontos de vistas diferentes, mas isso não implica a subjetividade da realidade. Sobre isso diz Betti: “É preciso não esquecer que todo fenômeno apresenta uma série de aspectos, i. e., é significativo a partir de várias perspectivas e todo intérprete escolhe o tipo de investigação que lhe vai dar a informação pretendida”.²⁸ Geerhardus Vos nos auxilia a bater o martelo sobre essa discussão:

Tem sido sugerido que a descoberta dessa considerável variedade e diferenciação na Bíblia seja fatal à crença em sua autoridade absoluta e infalibilidade. Se Paulo tem um ponto de vista e Pedro outro, então cada um só pode, no máximo, estar aproximadamente correto. Isso seria correto se a verdade não carregasse em si mesma uma multiformidade de aspectos. Mas a infalibilidade não é inseparável da uniformidade enfadonha. A verdade é inerentemente rica e complexa porque Deus mesmo o é.²⁹

CONCLUSÃO

Uma regra básica da hermenêutica reformada é a aplicação do princípio *sensus litteralis*.³⁰ Essa regra sustenta a singularidade da Escritura como inspirada e infalível, e, ao mesmo tempo, que ela é escrita em linguagem puramente humana, por isso precisamos entendê-la objetivamente como qualquer outro texto. Isso nos leva ao “princípio da acomodação” de Calvino: Deus se ajustou às nossas capacidades mentais e intelectuais a fim de que pudéssemos conhecê-lo.³¹ Assim, é no respeito comum a toda e qualquer literatura, quer seja jurídica, científica, filosófica ou teológica, que a Palavra de Deus deve ser lida e compreendida. O fato de reconhecermos que o Espírito Santo nos auxilia em sua correta interpretação não nos isenta da responsabilidade de tratar as Escrituras gramática, semântica, sintática e textualmente.

²⁷ BETTI, *A hermenêutica como metodologia geral das Geisteswissenschaften*, p. 92.

²⁸ *Ibid.*, p. 95.

²⁹ VOS, Geerhardus. *Teologia bíblica*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 19.

³⁰ SPROUL, R. C. *O conhecimento das Escrituras*. São Paulo, Cultura Cristã, 2003, p. 67.

³¹ McGRATH, Alister. *Apologética cristã no século XXI*. São Paulo: Editora Vida, 2001, p. 33.

Calvino afirmou que, em meio às subjetividades e relatividades do mundo e à transitoriedade desta vida, era necessário o registro da revelação de Deus em palavras a fim de que a verdade fosse claramente estabelecida. “Para que em perpétua continuidade de doutrina, a sobreviver por todos os séculos, a verdade permanecesse no mundo”.³² Assim como Calvino, também precisamos discernir a nossa época pela simples constatação de que as sutilezas do diabo estão cada vez mais sofisticadas. Hoje não é o caso de somente defender o registro da verdade como permanente, mas também temos a necessidade de defender que existe uma verdade no registro permanente das Escrituras.

ABSTRACT

The Calvinistic concept of common grace should help us to recognize the necessity of being aided by secular knowledge as a way of deepening our theology and as an exercise of an apologetic strategy against the postmodern attacks to the genuine Christian faith. We call this interdisciplinarity, a means of establishing points of contact with secular thought. Evidently, such points are those of common interest, which can be used for the benefit of our confession. We find a good example of this in hermeneutics. In days of skepticism regarding meaning, we can identify several thinkers who have been critics of skepticism and, in their theories, formalize ideas that help us to understand and better respond to this challenge. Hermeneutical realism provides an answer to the attacks of hermeneutical idealism, undoubtedly one of the main contemporary challenges to the concept of Scripture as God’s Word.

KEYWORDS

Hermeneutics; Interpretation; Realism; Idealism; Meaning; Sense; Post-modernity.

³² CALVINO, *As Institutas*, Vol. I, p. 72.

O BRASIL E OS BRASILEIROS

*Carlos Antonio Valentim**

RESUMO

Este artigo tem como tema o livro *O Brasil e os Brasileiros*, de Daniel Parish Kidder e James Cooley Fletcher, uma ampliação da obra *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*, escrita alguns anos antes por Kidder. O livro informa os norte-americanos sobre as riquezas e belezas naturais do Brasil, mostrando-o como um país de grandes oportunidades, no qual poderão comercializar seus produtos e extrair riquezas naturais. Outro objetivo é a evangelização dos brasileiros. Com vistas ao primeiro intento, Fletcher promove uma exposição de produtos norte-americanos e, quanto ao segundo, incentiva em seus escritos o envio de missionários. A leitura dessa obra e a história subsequente mostram que os objetivos foram alcançados, ainda que não da maneira como os autores esperavam, nem com a rapidez que desejavam. Uma análise crítica do texto demonstra que por trás de alguns piedosos missionários norte-americanos havia interesses mercantis e imperialistas.

PALAVRAS-CHAVE

Protestantismo brasileiro; Inserção do protestantismo; Missionários metodistas; Missionários presbiterianos; Viajantes; Mercantilismo.

INTRODUÇÃO

Desde 1980, quando a Editora da Universidade de São Paulo e a Editora Itatiaia lançaram a coleção *Reconquista do Brasil (Nova Série)*, dirigida por Mário Guimarães Ferri, um número considerável de intelectuais tem feito uma

* O autor é bacharel em Teologia pelo Seminário Rev. José Manoel da Conceição, licenciado em História pela Universidade Metodista de Piracicaba e discente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie. É pastor da Igreja Presbiteriana do Jardim Morada do Sol, em Indaiatuba (SP).

releitura dos viajantes estrangeiros que visitaram o Brasil até o século 19. Tem sido defendidas dissertações e teses sobre personagens como Jean de Léry, Príncipe Maximiliano de Vied-Neuwied, Sir Richard Francis Burton, Claude D'Abbeville, Jean-Baptiste Debret, Auguste de Saint-Hilaire e outros. Entretanto os viajantes e missionários Daniel Parish Kidder e James Cooley Fletcher não têm recebido a mesma atenção. O objetivo deste artigo é refletir sobre a verdadeira motivação da obra missionária e mostrar a dicotomia existente entre a evangelização e o comércio a partir da chegada dos missionários em terras brasileiras. O livro *O Brasil e os Brasileiros* reflete bem essa realidade. De um lado, vemos Daniel Kidder preocupado com a evangelização, o que ele faz muito bem, desbravando os rincões do país, levando Bíblias e literatura, entrando em contato com autoridades para a divulgação do evangelho. De outro lado, vemos James Fletcher, que organiza uma exposição de produtos norte-americanos com o objetivo de aumentar o intercâmbio comercial entre os dois países. No pensamento de Fletcher, não existia incompatibilidade entre as duas atividades.

1. DANIEL P. KIDDER E JAMES C. FLETCHER

Daniel Parish Kidder (1815–1891) foi missionário metodista e é considerado um dos pioneiros do protestantismo no Brasil. Chegou ao Rio de Janeiro em 1837, associando-se ao Rev. Justin Spaulding, que havia chegado no ano anterior. Demorou-se no Brasil por alguns anos, tendo percorrido o norte do país em 1837-38. Em 1840, devido ao falecimento da esposa no Rio de Janeiro, regressou aos Estados Unidos, onde, cinco anos depois, publicou sua obra *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*.¹ Mediante seu consentimento, essa obra foi ampliada, refundida e atualizada pelo Rev. James Cooley Fletcher, recebendo o título *O Brasil e os Brasileiros*, livro que é o objeto deste artigo.²

James Cooley Fletcher (1823-1901) foi um pastor presbiteriano que estudou no Seminário de Princeton e na Europa, tendo se casado com uma filha de César Malan, teólogo calvinista de Genebra. Chegou ao Brasil em 1851 como novo capelão da Sociedade dos Amigos dos Marinheiros e como missionário da União Cristã Americana e Estrangeira. Atuou como secretário interino da legação americana no Rio de Janeiro e foi o primeiro agente oficial da Socie-

¹ Título do original: *Sketches of residence and travels in Brazil*. Em português (reimpressão): KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Sul do Brasil* (Vol. 1) e *Reminiscências de viagens e permanências nas províncias do Norte do Brasil* (Vol. 2). Coleção Reconquista do Brasil. Belo Horizonte e São Paulo: Editora Itatiaia e Editora da Universidade de São Paulo, 1980 (1940).

² KIDDER, Daniel P.; FLETCHER, James C. *O Brasil e os brasileiros*. 2 vols. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

dade Bíblica Americana no Brasil. Promotor entusiasta do protestantismo e do “progresso”, Fletcher também se dedicou ao estudo de ciências naturais, tendo, na sua viagem pelo Amazonas, colhido materiais que enviou ao Prof. Louis Agassiz e de que este se serviu para seus estudos ictiológicos e posteriores observações na mesma região.

2. AUTORIA, OBJETIVOS E CONTEÚDO

Lendo atentamente *O Brasil e os Brasileiros*, observamos que a contribuição de Kidder para essa obra se deu quase que somente por meio de pequenas citações retiradas de *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*. Fletcher relata os lugares por onde passou e as pessoas com quem se comunicou, e vez por outra, ao mencionar uma situação semelhante à que Kidder experimentou, cita-o literalmente. Pode-se concluir que colocar Kidder como co-autor de *O Brasil e os Brasileiros* foi acima de tudo uma estratégia, porque ele já havia vendido muitos livros, enquanto que Fletcher não era conhecido como escritor, podendo ter dificuldade em ser recebido pelo público.

O título do novo livro também representou uma estratégia comercial, porque resumiu melhor o seu conteúdo, tendo alcançado um número recorde de edições para aquela época. Todos quantos pensavam em vir para o Brasil, desejavam abrir um negócio no país ou queriam saber das oportunidades aqui existentes teriam interesse em adquirir e ler esse livro.

Em seu livro *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*, o professor David Gueiros Vieira informa que Fletcher foi auxiliado na elaboração de *O Brasil e os Brasileiros* pelo jornalista Thomas Rainey:

Em 1857, Fletcher evidentemente dividiu seu tempo entre New York e Newburyport, Massachusetts, escrevendo *Brazil and the Brazilians*. Foi auxiliado nessa atividade pelo jornalista e ex-editor do jornal *Cincinnati Daily Republican*, Dr. Thomas Rainey. Este acabava de regressar do Brasil, onde passara algum tempo em Belém do Pará e explorara o vale do Amazonas “por diversas centenas de milhas”.³

Considerando essa informação do auxílio do Dr. Thomas Rainey na elaboração de *O Brasil e os Brasileiros*, observando o pouco conteúdo do primeiro livro de Kidder presente nesse segundo livro, tendo a informação dada por Vieira de que Kidder pediu para Fletcher “completar seus esboços do Brasil (sic) até o tempo presente”⁴ e tendo em vista o seu espírito de propagandista brasileiro nos Estados Unidos, conclui-se que Fletcher lançou mão de seus

³ VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 71.

⁴ Ibid., p. 68. “Esboços” é a tradução literal da primeira palavra do título em inglês: *Sketches of Residence and Travels in Brazil*.

próprios registros, bem como dos escritos de Kidder, e redigiu *O Brasil e os Brasileiros* tendo em mente seu objetivo de tornar o Brasil conhecido dos norte-americanos, realçando suas belezas e oportunidades.

Para quem quer conhecer o pensamento de Kidder, suas viagens pelo Brasil, suas impressões dos brasileiros, das instituições religiosas e da cultura, a leitura do seu primeiro livro é o material mais indicado. *O Brasil e os Brasileiros* têm outros objetivos, e esses são mais publicitários do que religiosos.

A obra apresenta relatos históricos sobre o Brasil, como as invasões dos franceses e dos holandeses, e a transferência da família real portuguesa. Contém descrições da realidade brasileira, falando sobre a casa brasileira, a mulher brasileira, os mercados, a alimentação diária, as diversões familiares, os meninos e os moços brasileiros, os partidos políticos e os estadistas, e a monarquia, forma de governo então existente no país. Descreve de forma minuciosa as paisagens dos locais por onde o autor passou, mencionando inclusive as minas de ouro e a forma de extração. Mostra ainda as instituições religiosas e hospitalares, e relata como os brasileiros tratavam os negros. Aborda a precariedade dos instrumentos de trabalho, sempre muito rústicos. As narrativas possuem sempre um sentido de oportunidade para investimentos no país.

O objetivo da obra é divulgar o Brasil para os norte-americanos, pois, segundo ele, existia mútua ignorância entre os dois povos. Diz Fletcher:

Tendo tido várias vezes ocasião de observar, na minha estada no Brasil, a ignorância aí dominante em relação aos Estados Unidos, e a recíproca ignorância do povo norte-americano em relação ao Brasil, desejei tudo fazer que estivesse ao alcance de uma simples pessoa, para remover a impressão errônea, e conseguir um melhor entendimento entre os dois países.⁵

Tendo em mente esse objetivo – divulgar o Brasil entre os norte-americanos –, Fletcher seguiu para os Estados Unidos em 1854, colocou anúncios nos jornais divulgando uma exposição que seria realizada no Brasil e apelou aos empresários, comerciantes, escritores, poetas e artistas que quisessem que seus trabalhos ou produtos fossem expostos no sentido de encaminharem um exemplar para o endereço anunciado.

O autor diz que lhe foi cedido gratuitamente um navio para transportar os produtos para a exposição, embora, segundo ele, o número de pessoas que enviaram materiais tenha ficado abaixo de suas expectativas.⁶ O imperador foi o convidado de honra: a exposição, que reuniu 600 itens, foi visitada primeiramente por D. Pedro II e sua comitiva, só depois sendo aberta ao público. O

⁵ KIDDER e FLETCHER, *O Brasil e os brasileiros*, vol. I, p. 277.

⁶ Fletcher menciona que alguns lamentaram a não participação, devido aos bons resultados da exposição e o que se seguiu a ela, pois “milhares de dólares foram depois de 1865 empregados na compra dos artigos que expus”. *Ibid.*, vol. I, p. 277.

material exposto consistia em exemplares de livros, gravuras de aço e cromolitografias de Filadélfia, bem como maquinários agrícolas. Segundo Fletcher, o imperador ficou admirado ao observar os objetos. Depois da exposição, muitos desses objetos lhe foram presenteados.⁷

Nesse episódio, vemos em Fletcher um espírito empreendedor e patriótico, embora ele afirme que o motivo principal dessa iniciativa foi “o bem dos Estados Unidos e do Brasil”. Ele observou que a Inglaterra estava alcançando vantagem sobre os norte-americanos com relação ao Brasil. Os ingleses possuíam linhas de navios a vapor desde 1850 e desfrutavam sozinhos os benefícios desse empreendimento. Fletcher escreveu uma carta sobre o assunto ao *Jornal do Comércio*, de Nova York, e desde então continuou a agitar na imprensa a questão das comunicações a vapor entre os dois países.⁸ Segundo ele, “os vapores ingleses, a energia e o capital desse país, e a nossa negligência fizeram desse modo progredir o comércio da nossa rival”.⁹ A concorrência entre a Inglaterra e os Estados Unidos era algo natural e Fletcher via que, com relação ao comércio entre os dois países e o Brasil, as estatísticas mostravam a grande vantagem da Inglaterra. Fletcher lembra que muitos comerciantes já haviam solicitado essa linha de vapor entre os Estados Unidos e o Brasil, mas que até aquele momento não tinham sido atendidos. Somente em 1864, num convênio entre os dois países, foi possível estabelecer a comunicação a vapor, perfazendo doze viagens de ida e volta entre Nova York e o Rio de Janeiro anualmente.

Fletcher vacilava entre o desejo de ver seu país tirando proveito dos recursos naturais do Brasil através da comercialização de seus produtos e o anseio pela evangelização dos brasileiros. Em visita ao imperador para entregar-lhe os objetos da exposição, Fletcher pôde contemplar o palacete do Marquês de Abrantes, onde a família real estava passando algumas semanas para tomar banhos de mar. Ele relata:

Olhando para uma cena tão encantadora, tive um único desejo, de que esta terra, para quem tanto Deus fez no ponto de vista da natureza, pudesse possuir as vantagens mentais e morais que pertencem aos mais ríspidos povos do norte, pela sua educação e religião.¹⁰

Para o ministro presbiteriano, a civilização se desenvolvia através de dois carros-chefe: uma educação de qualidade e uma religião que elevasse a moral da população. Seu padrão de civilização eram os Estados Unidos. Em uma carta

⁷ Segundo Fletcher, ele dispôs os 600 objetos diferentes de forma tal que a exposição não deixou de ter uma certa imponência. *Ibid.*, vol. I, p. 280.

⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 223.

⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 221.

¹⁰ *Ibid.*, vol. I, p. 283.

escrita ao pai, Calvin Fletcher, ele começava a formular o que parece ter se tornado seu plano de ação e por algum tempo sua grande obsessão: converter o Brasil ao protestantismo e ao “progresso”. Para ele, o protestantismo correspondia ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico.¹¹ Segundo Fletcher, o protestantismo trazia em seu bojo tanto o desenvolvimento quanto a fé. Encher o Brasil de norte-americanos iria contribuir para a evangelização e o desenvolvimento econômico.

Segundo Fletcher, no Brasil havia falta de material para utilização nas escolas. Ele comenta: “No Brasil, encontrei grande falta de livros didáticos. No Chile, em Nova Granada, vi livros espanhóis, publicados por Appleton, e desejaria ver a mesma coisa feita para a juventude do Brasil, onde grande atenção esta sendo despertada para os assuntos de educação”.¹² Para ele, aquele momento era importante para alcançar suas aspirações. O tema da educação estava sendo comentado, tendo despertado na juventude o desejo de conhecimento. O país está aberto para a evangelização e havia uma multidão de consumidores em potencial para os produtos norte-americanos.

O duplo objetivo que permeia toda a obra, de evangelizar e de se beneficiar das riquezas brasileiras, pode ser visto no seguinte trecho:

Era meu ardente desejo, primeiro – ver esses sete milhões de homens tolerantes possuindo uma profunda moralidade e uma verdadeira religião. Outro desejo meu seria ver homens de ciência estudiosos do Brasil ligados aos espíritos irmãos da nossa vigorosa terra, e contemplar bons compêndios nas mãos das crianças brasileiras, e ver a nossas fábricas tendo mostruários neste país, seu tão grande consumidor.¹³

3. A IDEOLOGIA DO DESTINO MANIFESTO

A idéia de uma nação eleita, com um chamado de Deus para civilizar o mundo pagão, fazia parte do pensamento norte-americano. Para eles este era um chamado de Deus. Mas o desejo de ver sua nação tirando vantagens financeiras dessa atividade também estava presente nos pensamentos de Kidder e Fletcher.

Peri Mesquita, em seu livro *Hegemonia Norte-Americana e Educação Protestante no Brasil*, ao mencionar a vinda dos norte-americanos sulistas para o Brasil, após a Guerra da Secessão, destaca uma ideia presente entre eles quanto à ocupação do sudeste do Brasil. Se necessário fosse, até mesmo utilizariam forças armadas:

¹¹ VIEIRA, *O protestantismo*, p. 63.

¹² KIDDER e FLETCHER, *O Brasil e os brasileiros*, vol. 1, p. 278.

¹³ *Ibid.*, vol. I, p. 278.

O Dr. Barnsley, imigrante americano, médico em Tatuí, São Paulo, (...) afirmava que a meta dos sulistas americanos era “de ocupar o país..., converter os nativos e, se necessário, fazer uso da solução armada”. Por outro lado, esta idéia não era estranha ao Rev. Ballard Dunn, que consagrou um capítulo de seu livro ao tema da ocupação do sudeste do Brasil. Para ele, segundo a opinião de um “velho soldado prussiano”, 20 mil soldados bem disciplinados e alguns navios de guerra poderiam manter a marinha e o exército brasileiros afastados da região. Assim, os imigrantes não tinham nada a temer porque o território poderia ser mantido como uma fortaleza, onde o sistema de escravidão e a liberdade religiosa e política seriam defendidos contra os eventuais ataques dos “pagãos” nativos.¹⁴

Esse pensamento de conquista e ocupação tem sua origem no pensamento protestante, que olha para Josué, o personagem bíblico que possibilitou a conquista da terra prometida, após a morte de Moisés, e tem nele sua inspiração. Tais idéias não foram adiante, pois os norte-americanos, que haviam passado por uma grande guerra civil, a Guerra da Secessão, não iriam para um lugar distante e empreender outra guerra. A tragédia da guerra perdida ainda estava presente na memória daqueles que perderam seus entes queridos nas batalhas.

Kidder e Fletcher também foram influenciados pelo conceito de Destino Manifesto que havia sido interiorizado pela nação norte-americana.¹⁵ Eles também acreditavam que os norte-americanos haviam sido comissionados por Deus para levar a civilização e a fé a todos os países pagãos. Mesquita assevera:

A convicção de que os sinais do Reino de Deus são a liberdade (civil e religiosa), a civilização e o progresso, levava os metodistas a identificarem a nação americana com o povo escolhido por Deus para salvar o mundo. Por isso, o pastor metodista H. H. Lowry acreditava que “a introdução de nossa civilização pelas agências missionárias nos países menos desenvolvidos torná-los-á mais dinâmicos e contribuirá para a sua evolução”. Ao mesmo tempo, o secretário-geral de Missões afirmava que “o evangelho é a mais eficiente empresa civilizadora”.¹⁶

Com a influência do Destino Manifesto, mais o desejo de ver os norte-americanos sendo beneficiados com os enormes recursos naturais existentes no Brasil, Fletcher desenvolveu o objetivo de divulgar o Brasil para os norte-americanos, através da ampliação dos escritos de Kidder, sobretudo de seu livro *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*. O sucesso desse empreendimento pode ser visto na quantidade de edições alcançadas.

¹⁴ MESQUITA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil*. Juiz de Fora: EDUFJF, 1994, p. 38.

¹⁵ O Destino Manifesto é o pensamento que expressa a crença de que o povo dos Estados Unidos foi eleito por Deus para liderar o mundo e por isso o expansionismo americano é apenas o cumprimento da vontade divina. Os defensores do Destino Manifesto acreditavam que a expansão não somente era boa, mas também inevitável (“destino”) e óbvia (“manifesto”).

¹⁶ MESQUITA, *Hegemonia norte-americana*, p. 105.

Sobre a importância do empreendimento missionário no chamado mundo pagão, que preparava o caminho para o expansionismo norte-americano, Mendonça afirma:

Pelo menos no século XIX, o melhor e mais eficiente condutor da ideologia do “Destino Manifesto” foi a religião americana, ou melhor dizendo, o protestantismo americano com a sua vasta empresa educacional e religiosa, que preparou e abriu caminho para o seu expansionismo político e econômico.¹⁷

É corrente entre os historiadores a idéia de que o desejo de cristianizar o mundo pagão foi utilizada pelas autoridades para a dominação ideológica, mas para os protestantes os motivos eram espirituais. Estava claro que o Brasil precisava da presença civilizadora dos americanos, pois eles estavam trabalhando para levar outros povos a Cristo e contribuindo para a salvação de suas almas.

4. A CONTRIBUIÇÃO DE FLETCHER PARA AS MISSÕES

Para Vieira, Fletcher pagou um alto preço por se posicionar como missionário protestante nessa campanha comercial de divulgar o Brasil entre os norte-americanos e de defender o Brasil junto aos norte-americanos no período da Guerra do Paraguai. Por essa razão, ele foi omitido da história do protestantismo brasileiro.

A rejeição de Fletcher e de seus métodos pelos seus colegas missionários, como será discutido adiante, foi tão completa que chegou a obliterar seu nome da história da igreja protestante no Brasil. A pessoa mais responsável por seu olvido foi provavelmente o Reverendo Alexander Latimer Blackford, o primeiro historiador do movimento missionário protestante no Brasil, que também foi um dos líderes do movimento contra Fletcher. Em 1876 publicou seu primeiro esboço do esforço missionário protestante no Brasil. Nele o nome Fletcher aparece apenas como alguém que tinha cooperado com Kidder escrevendo o livro *Brazil and the Brazilians*.¹⁸

Os historiadores de épocas posteriores seguiram a mesma tendência, colocando a participação de Fletcher somente como um co-autor de *O Brasil e os Brasileiros*, e ignorando seu papel de ajuda aos primeiros missionários protestantes que chegaram ao Brasil. Porém, Fletcher se defendia das críticas afirmando que não havia incompatibilidade entre o comércio e o trabalho missionário. Vieira transcreve as seguintes palavras de Fletcher:

¹⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas, 1995 (1984), p. 62.

¹⁸ VIEIRA, *O protestantismo*, p. 68.

Sei que alguns podem dizer que não é do papel de um clérigo missionário estar envolvendo-se com negócios. Mas creio que tenho uma visão mais alta do que o mero interesse mercantil do meu país, pois sou dos tais que crêem que a religião e o comércio são servos que, unidos com a bênção de Deus, servem para a promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade.¹⁹

Sua defesa não foi suficiente para mudar a realidade que se seguiu, pois até recentemente eram poucos os livros que destacavam a importância e relevância do ministério do Fletcher no Brasil.

Se os companheiros do trabalho missionário de Fletcher não o viam com bons olhos, como o via o clero católico? Vieira lembra que o veículo de comunicação *O Apóstolo* era o meio pelo qual os católicos atacavam a ofensiva protestante: “Em 1871, o jornal ultramontano *O Apóstolo* (...) estava ainda irritado com o comportamento do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que elegera Fletcher membro honorário”.²⁰ O jornal já havia criticado o missionário pelo texto de *O Brasil e os Brasileiros*, por conter várias críticas ao clero católico, caracterizado como ignorante e imoral.

Só recentemente a historiografia protestante começou a reconhecer a importância de Fletcher. Giraldi destaca essa importância:

Ele estava como secretário da delegação americana no Brasil, procurando aproximar o Brasil e os Estados Unidos nas áreas diplomática, comercial e cultural. Através de seus contatos com políticos e intelectuais brasileiros, ele contribuiu indiretamente para a introdução do protestantismo no Brasil. Foi por sua sugestão que o fundador da primeira Igreja Protestante no Brasil, o missionário congregacional escocês Robert Reid Kalley, veio para o Brasil, em 1855.²¹

Podemos observar uma mudança de discurso na análise da atuação de Fletcher entre os primeiros historiadores e os atuais, estes últimos procurando destacar os pontos importantes da contribuição de Fletcher e não enfatizando somente seu interesse comercial.

Considerando que essas obras, *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil* e *O Brasil e os Brasileiros*, são as mais importantes sobre o Brasil escritas por norte-americanos naquele período, e também que os missionários norte-americanos chegaram ao Brasil após a publicação delas, não se pode deixar de notar uma relação entre os dois fatos. Havia o interesse de conhecer o vasto país, com extensão territorial igual à dos Estados Unidos, o que é confirmado pelo fato de o livro ter chegado a nove edições (alguns falam em doze,

¹⁹ Ibid., p. 65.

²⁰ Ibid., p. 80.

²¹ GIRALDI, Luiz Antonio. *História da Bíblia no Brasil*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, p. 38.

sem mencionar as datas). É pouco provável que os primeiros missionários, que foram preparados em seminários de renome, não conhecessem essa obra.

Assim sendo, concluímos que os missionários que chegaram ao Brasil após a publicação desses livros obtiveram conhecimento sobre o país através de tais escritos. Boanerges Ribeiro registra que Ashbel Simonton indicou o livro de Kidder para norte-americanos que queriam conhecer o Brasil, junto com o livro *A Vida no Brasil*, de Thomas Ewbank.²²

Simonton foi amigo pessoal de James Cooley Fletcher. Vieira informa que Simonton trouxe cartas de apresentação a pessoas importantes, fornecidas por Fletcher:

Simonton, ao chegar ao Brasil, trazia consigo cartas de apresentação, fornecidas por James Cooley Fletcher, dirigidas a “pessoas de alta classe”. Entretanto, não as utilizou a não ser em duas ocasiões, nos casos do Dr. Manoel Pacheco da Silva, Diretor do Colégio Dom Pedro II, e do Dr. Luís Correia de Azevedo.²³

Essas informações levam a concluir que Simonton era conhecedor dos escritos de Kidder e Fletcher, e se utilizou deles para conhecer o Brasil. Vieira menciona outro exemplo de como os textos escritos por esses autores serviam como manuais para os missionários. Ele informa que o missionário e pastor episcopal Richard Holden, quando veio para o Pará, trouxe um exemplar de *O Brasil e os Brasileiros*:

Em 16 de dezembro de 1860, Holden escreveu sua primeira carta de Belém do Pará. Viajara para lá, via Inglaterra e Escócia, onde fora visitar o pai, Mr. R. G. Holden. Em Londres, visitou a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira e a Sociedade de Literatura Religiosa. Então, munido com um exemplar do *Brazil and the Brazilians*, de Fletcher, e de um suprimento de Bíblias, saiu de Liverpool para Belém do Pará, em novembro de 1860.²⁴

Essa citação mostra a importância que o livro *O Brasil e os Brasileiros* teve no período da inserção do protestantismo brasileiro, dando informações sobre o Brasil aos missionários de outros países.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro *O Brasil e os Brasileiros* cumpriu os objetivos para os quais foi escrito: divulgou, durante muito tempo, o Brasil para os norte-americanos e serviu de material de propaganda para todos quantos queriam de alguma for-

²² RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira: aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, p. 173.

²³ VIEIRA, *O protestantismo*, p. 135.

²⁴ *Ibid.*, p. 164.

ma conhecer o Brasil, visando evangelizá-lo, ter algum tipo de envolvimento comercial ou simplesmente conhecê-lo.

O livro reflete a dicotomia de seus autores. De um lado vemos Kidder, com seu desejo principal de evangelizar o país, e do outro, Fletcher, enfatizando o aspecto mercantilista e comercial desse empreendimento. À luz da história subsequente, podemos dizer que os dois objetivos foram atingidos, não, porém, como os autores esperavam, nem com a rapidez que eles previam. A leitura crítica dessa obra mostra que a vinda de missionários norte-americanos para o Brasil não foi motivada apenas pelo desejo de levar pessoas ao “reino de Deus”. *O Brasil e os Brasileiros* indica que por trás de alguns missionários piedosos também existiam interesses mercantis e imperialistas.

ABSTRACT

This article deals with the book *Brazil and the Brazilians* (1857), by Daniel Parish Kidder and James Cooley Fletcher. This book expands Kidder's *Sketches of Residence and Travels in Brazil*, written a few years earlier (1845). *Brazil and the Brazilians* informs North-Americans about the riches and natural beauties of Brazil, portraying it as a country full of opportunities, in which they would be able to sell their products and extract mineral riches. Another purpose is the evangelization of the Brazilians. Having in mind the first objective, Fletcher promotes an exhibit of North-American products in Rio; regarding the second, he stresses in his writings the need for missionaries. This work and subsequent history demonstrated that these objectives were achieved, though not in the way the authors expected nor as quickly as they expected. A critical analysis of the text shows that behind some pious North-American missionaries there were mercantile and imperialist interests.

KEYWORDS

Brazilian Protestantism; Insertion of Protestantism; Methodist missionaries; Presbyterian missionaries; Travelers; Mercantilism.

TEXTO ESPECIAL

AS LÁGRIMAS DE CUNHAÚ

*Frans Leonard Schalkwijk**

No ano 2000, os jornais noticiaram a beatificação dos mártires de Cunhaú (1645), no Rio Grande do Norte, pelo Papa João Paulo II. A matança ocorreu durante as primeiras semanas do levante português contra a ocupação flamenga (1630-1654). Uma das reportagens afirmou que essas horrendas barbaridades foram cometidas por ordem do governo holandês no Recife e com a cooperação de um pastor “calvinista”. Sem querer diminuir a monstruosidade do trágico acontecimento, convém lembrar pelo menos três fatos do contexto histórico daqueles dias de guerra que marcaram o começo do fim da ocupação holandesa do Nordeste.

Em primeiro lugar, observamos que não foi o governo holandês que ordenou a chacina, mas ela foi uma vingança por parte dos indígenas em reação às notícias que corriam sobre as crueldades dos portugueses, ajudados por uma tribo selvagem da Bahia. Desde o início da revolta (13/6/1645), cada vez ficava mais claro que, onde os portugueses restabeleciam seu domínio, estava reservada aos índios em especial uma morte terrível. Consequentemente os “brasilianos” (como os holandeses chamaram os índios tupis) se refugiaram perto das fortificações holandesas, consideradas inexpugnáveis. Outros decidiram evitar o desastre aparentemente inevitável e pegaram em armas. Foi isto o que aconteceu em Cunhaú, no Rio Grande do Norte.

Na terra potiguar, a população indígena consistia em grande parte de índios antropófagos (tapuias), sob a liderança do seu cacique Nhanduí. Para os holandeses, os tapuias significavam um bando de aliados meio inconstantes, pois era um povo muito independente, que não aceitava ordens de ninguém, mas decidia por si o que era melhor para sua tribo. Muito amigo da tribo era

* O autor é ministro da Igreja Reformada da Holanda e ex-missionário no Brasil. É um estudioso da presença holandesa no nordeste brasileiro, tendo escrito o livro *Igreja e Estado no Brasil Holandês*. O presente texto foi publicado originalmente na revista *Ultimato* (maio-junho 2000).

um certo Jacob Rabe, casado com uma índia; ele servia como elo entre os tapuias e o governo holandês.

Entre os indígenas do extremo Nordeste, havia em geral grande ódio contra os portugueses, sem dúvida pela lembrança de acontecimentos anteriores à chegada dos holandeses, que eram considerados os libertadores da opressão lusa. Várias vezes esses índios quiseram se aproveitar da situação dos lusos como vencidos, para vingar-se deles. Assim, em 1637, depois de Maurício de Nassau conquistar o Ceará, os índios procuraram matar todos os portugueses da região, que então foram protegidos mediante as armas pelos holandeses. A mesma coisa aconteceu no Rio Grande em 1645. Os tapuias sentiram que, com o início da revolta, havia chegado a hora da verdade: eram eles ou os portugueses. E, no dia 15 de julho, começaram por Cunhaú, massacrando as pessoas que estavam na capela e, posteriormente, numa luta armada, o restante.

Em segundo lugar, de fato o nome de um pastor protestante está ligado a esse episódio. Porém, de modo exatamente contrário àquele que se supõe, porquanto não foi ele quem orientou a chacina, mas foi enviado pelo governo para refrear a selvageria dos bugres. Quando, no dia 25 de julho, o governo holandês no Recife soube dos terríveis acontecimentos no Rio Grande do Norte, despachou o Rev. Jodocus à Stetten, pastor da Igreja Cristã Reformada e capelão do exército, junto com o capitão Willem Lamberts e sua tropa armada, “para refrear os tapuias e trazê-los para (o Recife) a fim de poupar o país e os moradores (portugueses)”. Os índios, porém, ficaram enfurecidos com os holandeses, não entendendo como estes podiam defender seus inimigos mortais, e até romperam a frágil aliança com os batavos. Antes de regressar para o sertão do Rio Grande, fizeram ainda outra incursão vingadora contra os portugueses, desta vez na Paraíba.

Em terceiro lugar, notamos o fim dos tapuias e de Jacob Rabe. Alguns meses depois da matança em Cunhaú, esse funcionário da Companhia das Índias Ocidentais, que havia recebido o mensageiro governamental, pastor Jodocus, a mão armada, foi morto por ordem do próprio governador da capitania do Rio Grande do Norte, Joris Garstman. O capitão Joris era casado com uma senhora portuguesa que tinha perdido muitos parentes em Cunhaú. Quanto aos tapuias, depois da expulsão dos holandeses e da restauração do domínio português, os que não quiseram submeter-se à orientação político-religiosa de Lisboa foram massacrados, como diz o Dr. Tarcísio Medeiros, na “mais sangrenta guerra de exterminação que existiu por este Brasil”. Puro genocídio.

Esses três fatos complementares não diminuem em nada o sofrimento de Cunhaú, dessas vidas inocentes esmagadas entre os rolos compressores do moinho da luta armada. Porém, talvez possam eliminar um pouco do veneno da história, por nos permitirem entender melhor o contexto daqueles dias cheios de angústia para ambos os lados. Escrever história objetivamente é muito difícil, ainda mais quando se trata de um caso controvertido como este,

com muitos pormenores desconhecidos. Porém, afirmar, como foi feito por certos porta-vozes, que as barbaridades de Cunhaú foram perpetradas a mando do próprio governo holandês, e ainda por cima orientadas por um pastor evangélico, simplesmente não corresponde à verdade. Convém distinguir os fatos da interpretação dos fatos. Isso não atenua, antes aumenta a nossa ansiosa expectativa do dia em que o Senhor enxugará todas as lágrimas, inclusive as de Cunhaú (Ap 7.17).

RESENHA

*Hermisten Maia Pereira da Costa**

GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores**. São Paulo: Vida Nova, 2007. 339p.

A obra de George em sua sexta impressão é muito bem-vinda. Publicada originalmente em inglês (*Theology of the Reformers*, 1988) foi traduzida e publicada em português em 1994. De lá para cá saíram cinco reimpressões, sendo que tenho em mãos a que creio ser a mais recente, de 2007.

A obra é preciosa. George, que tem mestrado e doutorado em teologia em Harvard, é um teólogo de tradição batista com profunda convicção calvinista (seus filhos que o digam, p. 13). Entre outras atividades acadêmicas ele é diretor-fundador e professor de teologia da Beeson Divinity School, sendo o atual deão (<http://www.beesondivinity.com/fromthedeans>).

Além disso, sua obra é agradável de ser lida. O autor concilia erudição e simplicidade, sendo bastante didático em sua apresentação. É o resultado aperfeiçoado de palestras ministradas e textos publicados ao longo de seu ministério. Ele pôde reunir todo o material e ampliá-lo significativamente durante o ano que permaneceu de licença na Suíça (p. 12).

Após fazer considerações esclarecedoras sobre a Idade Média como uma época carente de Deus, estando os fiéis angustiados, “sedentos por Deus”, George analisa alguns dos personagens basilares da Reforma que representam tradições distintas, dedicando um capítulo aos pontos mais relevantes da teologia de cada um (Lutero, Zuínglio, Calvino, Simons). Ele termina sua jornada com um capítulo sobre “A validade permanente da Reforma”, destacando alguns pontos: Soberania e Cristologia, Escrituras e Eclesiologia, Culto e Espiritualidade e Ética e Escatologia.

* Mestre e doutor em Ciências da Religião; professor da Escola Superior de Teologia (Universidade Presbiteriana Mackenzie) e do Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição; integrante da equipe pastoral da Igreja Presbiteriana de São Bernardo do Campo.

George buscou o equilíbrio na avaliação dos personagens da Reforma, propondo-se a não “canonizar os reformadores”, ilustrando falhas de cada um. Contudo, seu entusiasmo por esses homens é compreensível: “... o que é notável nos reformadores é que, apesar de seus pontos fracos, pecados e setores cegos, eles foram capazes de apreender com muita perspicuidade o caráter paradoxal da condição humana e a grande possibilidade de redenção humana mediante Jesus Cristo” (p. 12). Daí o seu desafio para que os ouçamos (p. 12).

O seu propósito não é apologético (p. 15-23). Seguindo o modelo de Ranke,¹ propõe-se a um uso “escrupuloso das fontes” (p. 17), ainda que reconheça, corretamente, que uma história completamente objetiva não pode ser escrita. “A história nunca é o simples recontar do passado como realmente foi. É, inevitavelmente, uma interpretação do passado, uma visão retrospectiva do passado limitada tanto pelas fontes em si quanto pelo historiador que as seleciona e interpreta” (p. 17).² Ele se vale com habilidade de fontes primárias e secundárias. No final de cada capítulo apresenta uma útil bibliografia selecionada e comentada.

Ainda que sustente que a Reforma foi um movimento essencialmente religioso (p. 20), admite que ela foi “uma era de transição, caracterizada pelo surgimento de um novo tipo de cultura que estava se esforçando para nascer enquanto o velho tipo de cultura ainda estava morrendo” (p. 19). No entanto, foi “a um tempo reavivamento e revolução” (p. 21).

O autor observa corretamente que, “embora acolhessem entusiasticamente os esforços dos eruditos humanistas, tais como Erasmo, por recuperar o primeiro texto bíblico e submetê-lo a uma rigorosa análise filológica, [os reformadores] não viam a Bíblia meramente como um livro entre muitos outros. Eles eram irrestritos em sua aceitação da Bíblia como a única e divinamente inspirada Palavra do Senhor” (p. 312). Os reformadores foram “grandes exegetas das Escrituras Sagradas” (p. 313).

O humanismo, mesmo sendo útil à Reforma, jamais chegou ao cerne da questão vital que distanciava a igreja de sua origem e propósito: “A despeito da importância do humanismo como uma preparação para a Reforma, a maioria dos humanistas, e principalmente Erasmo entre eles, nunca alcançou nem a gravidade da condição humana, nem o triunfo da graça divina, o que marcou os reformadores. O humanismo, assim como o misticismo, foi parte da estrutura que possibilitou aos reformadores questionar certas suposições da tradição recebida, mas que em si mesma não era suficiente para fornecer uma resposta duradoura às obsessivas perguntas da época” (p. 50).

¹ Leopold Von Ranke (1795-1886), historiador alemão de tradição luterana.

² Para uma visão mais ampla desta questão, ver: COSTA, Hermisten M. P. *Raízes da teologia contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 16-26.

A Reforma foi um movimento progressista: “Apesar de toda sua ênfase no retorno à igreja primitiva do Novo Testamento e da época patrística, a Reforma consistiu essencialmente num movimento visando ao futuro. Foi um movimento dos ‘últimos dias’, vivido numa forte tensão escatológica entre o ‘não mais’ da antiga dispensação e o ‘ainda não’ do reino perfeito de Deus” (p. 319).

A Reforma, no entanto, não foi autogerada; antes, digamos, foi o movimento que teve êxito numa sucessão de tentativas frustradas ao longo dos séculos: “A reforma do século XVI, portanto, foi uma continuação da busca pela igreja verdadeira que havia começado muito antes que Lutero, Calvino ou os padres de Trento entrassem na lista” (p. 34).

Desde a primeira edição, a editora Vida Nova fez um trabalho cuidadoso de tradução e edição, apresentando um índice remissivo de grande importância, ainda mais em livros como este, com grande riqueza de informações.

A obra é recomendável. Depois da sua leitura, por sua relevante amostragem, o pensamento da Reforma lhe parecerá muito mais claro e significativo. Deste modo, poderá ser compreendido como e por que a cosmovisão da Reforma partindo das Escrituras mudou a história do Ocidente, colocando, no dizer de Machen, “o mundo em chamas”.³

³ MACHEN, J. Gresham. *Cristianismo e liberalismo*. São Paulo: Os Puritanos, 2001, p. 83.

RESENHA

*Wadislau Martins Gomes**

COLLINS, Gary R. **Aconselhamento cristão**: edição século 21. São Paulo: Vida Nova, 2004.

Gary Collins é conhecido no Brasil por meio de seus escritos e também pessoalmente, sendo notória sua sinceridade quanto a sua visão do aconselhamento. O presente livro é uma revisão do anterior (p. 9), com um feliz adendo ao título: “edição século 21”. O material exposto compreende os temas necessários para um texto sobre introdução ao aconselhamento: aconselhamento cristão, Bíblia, igreja, conselheiro, aconselhando, processo e advertência, técnicas, problemas mais frequentes, definições, explicações, aplicações e sugestões. Tudo é abordado de maneira simples, direta e com conhecimento (dentro da visão do autor). Ele é feliz no tratamento de itens e aspectos separados em cada uma das seções. Não são exemplos que se somam aqui e ali, mas o livro mostra consistência argumentativa.

Por que deveria ser lido? Com efeito, é um bom trabalho, considerando a proposta do autor. Não me refiro propriamente ao propósito de auxiliar líderes no trabalho de aconselhamento (p. 11), mas à proposta que permeia o volume, sem referência explícita. Há muito ouro nessas páginas, contudo, o leitor deverá atentar a algumas das pressuposições que norteiam a posição do autor, as quais poderão comprometer a proposta de um aconselhamento distintamente cristão ou bíblico. As razões disso, eu creio, é que boa parte da riqueza do livro é *ouro de aluvião*: as pepitas e o pó de ouro estão nas margens de um rio de pensamento não bem definido, e a quase ausência de proposta é o próprio leito móvel em que navegam as pressuposições.

Um exemplo dessa *quase* ausência pode ser visto na *quase* aprovação da proposta de um aconselhamento *eclético* (p. 54), que transparece desde as

* Professor visitante de Aconselhamento Cristão no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

primeiras páginas do livro. A questão é que Collins, expressando lealdade à Bíblia e à teologia (p. 18, 23, 24), não labora até as últimas consequências sobre suas bases principais. Ele não leva em conta que o círculo do pensamento bíblico tem um único ponto pertinente, exclusivo e excludente (o ponto do círculo). Em outras palavras, ele traça um círculo de limite, mas pontilhado de pressuposições ecléticas, assumidas, como ele crê, na base de concordância com pontos da Palavra de Deus (p. 24), mas sem cuidar de diferenciar as cosmovisões. Apesar de reconhecer que “nenhum conselheiro é absolutamente neutro” (p. 18), Collins não toma isso como sendo um limite para o escrutínio do pensamento secular. A Bíblia mesma estabelece que nenhuma teoria humana é neutra, e que todas elas tendem à rebeldia do coração, isto é, na mente e nos atos do corpo (ver Rm 1.18-32; 1Cr 28.9).

A falha em considerar que as diferenças de cosmovisões brotam do coração e não da observação científica ou da intuição do senso comum, leva o autor a alguns usos de teorias menos acuradas. De fato, são conceitos que fazem parte da idéia da plausibilidade que sempre tem dominado as visões da cultura secular. As diferenças entre o pensamento decaído e o pensamento cristão, e as diferenças entre cosmovisões internas do pensamento secular e da cristandade – tanto as irreconciliáveis quando as universais – existem porque o coração do homem é enganoso e corrupto (cf. Jr 17.9). Assim, quando defende um ecletismo psicológico e bíblico/psicológico, mesmo que argumente em favor da supremacia da Escritura e da *influência* do Espírito Santo (condição *sine qua non* para o aconselhamento cristão), Collins deixa de discernir alguns pontos básicos.

Um desses pontos é que, na proposta de escrutinar os pensamentos à luz da Bíblia e da ação interna do Espírito (p. 21), Collins não leva todo pensamento cativo ao Senhor (2Co 10.5), por mais que exalte o exemplo da obra e da presença de Jesus (p. 40). Ora, é o próprio Espírito de Cristo, na Bíblia, que afirma que quem tem o Espírito julga todas as coisas e o homem natural (*psychicos*, psíquico) não pode entender o próprio homem (cf. 1Co 2.7-16). Assim, quando fala da preferência da teologia à sabedoria dos homens, ele não pode evitar a equiparação da revelação de Deus com a observação humana (uma questão de tamanho e qualidade). Isso anula a distinção do aconselhamento cristão (ver p. 17-18). Ele não menciona haver qualquer dificuldade com a idéia de um participante de sua conferência, que defende que nada há de eminentemente cristão no aconselhamento: “Não existe procedimento cirúrgico cristão, nem mecânica cristã, nem culinária cristã, e muito menos aconselhamento cristão”. O senso comum e o bom pensamento cristão dizem que também ninguém costuma levar o carro ao médico nem o doente ao mecânico; nem a alma redimida ao *cura de almas* (Freud).

A mostra de que a disposição do coração leva aos atos do corpo está em como ele considera certos conselheiros que não se alinham ao seu ecletismo.

Por exemplo, ele diz que Jay Adams dispensa qualquer estudo psicológico (p. 23), o que não é correto segundo o próprio Adams, que diz: “Podemos aprender muito [dos psicólogos]. Eu certamente tenho... principalmente sobre o sono” (*What About Nouthetic Counseling?* Grand Rapids: Baker, 1976, p. 31). O que Adams rejeita é a transformação da observação científica em tratamento para o cristão.

Com maior simpatia quanto ao pensamento secular, ainda que tente fazer uma crítica cristã de algumas dessas teorias (p. 54, 92ss), Collins identifica termos bíblicos teológicos com termos das psicologias, quando seus significados não são correspondentes. Por exemplo, exortando os conselheiros a suprir suas necessidades em Deus e a não agir “por necessidade” (p. 28), ele não leva em conta que a totalidade do sistema de Freud é baseada no conflito da necessidade instintiva de gratificação interna e de aprovação externa. O mesmo é verdadeiro em relação a termos como autoconhecimento, autorrealização e auto-estima (p. 40, 92s). A falta de foco da cosmovisão eclética revela, pelo menos, tendências arminianas (que talvez seja o cerne da minha crítica calvinista).

Autoconhecimento, segundo Calvino, é inseparável do conhecimento de Deus. Portanto, o conhecimento que os incrédulos têm de si mesmos é distorcido na mesma proporção em que eles deformam e reprimem o conhecimento da verdade de Deus (ver, novamente, Rm 1.18). Sem condições de refletir a glória de Deus que é parte integrante da natureza humana, o homem sem (ou contra) Deus não poderá conhecer a si mesmo (Rm 3.23; 1Co 2.8, 14). É a decadência dessa imagem de Deus no homem que o impede de ter “auto-imagem” e que torna o termo inadequado para o cristão, posto que ele também não só não é autônomo, como é chamado para refletir a imagem de Cristo (2Co 4.1-7). Igualmente com o termo “auto-estima”: o Antigo e o Novo Testamento, por Palavra do Filho, deixam implícito que já nos amamos bastante, quando ordena que amemos a Deus acima de tudo e ao próximo *como* a nós mesmos (ver Mt 22.37-39; Dt 6.5). Assim, aquele que tem auto-estima ama a Deus e ao próximo, avaliando adequadamente a si mesmo e tendo em maior conta o interesse do outro (Rm 12.1-3).

Por essas razões, Collins, às vezes, não dá atenção à distinção entre algumas palavras chaves como, por exemplo, *método* e *técnica* (p. 18). Ecletismo é método, noutético é método, analítico é método, etc.; conversar, orar, evitar a Deus e daí por diante, descrevem técnicas. Por exemplo, Collins pergunta se poderíamos dizer que todo problema seja advindo do pecado, e responde que não viria *só* do pecado pessoal (p. 84) – e ele está meio certo; só se esqueceu que sempre advem da queda no pecado – do mundo, de nós contra outros, de outros contra nós e de outros contra outros. A raiz motivadora do pecado é um método da esfera de morte, descrita como rumos deste mundo e espírito de desobediência (Ef 2.1-2); suas técnicas são a maneira como andamos segundo as inclinações da carne e dos pensamentos rebeldes (Ef. 2.3). Assim, ao tratar

da ansiedade (p. 92ss), ele confunde causas e disparadores. A causa primária da depressão é o pecado, no físico ou na alma, pelos efeitos da queda, quer noéticos quer físicos, quer de responsabilidade pessoal, quer não. Os disparadores, sim, esses são mais ou menos como ele descreve.

Outro ponto de relevância basilar está ligado à cosmovisão do autor. Da mesma maneira como, pretendendo valorizar a superioridade da Palavra sobre o pensamento humano, ele acaba equiparando os dois ao colocá-los na mesma categoria, assim também erra na relação entre os âmbitos *espiritual* e *natural*. Na criação, a natureza funcionava segundo princípios espirituais, isto é, o acato amoroso e temeroso ao controle, presença e autoridade de Deus; na queda, a natureza passou a existir em uma esfera de rebelião contra o Espírito; na redenção, Deus quer que a natureza seja posta em submissão ao Espírito (Rm 8.19-23). Portanto, o círculo espiritual compreende todos os demais círculos, pois é a esfera da soberania de Deus (ver At. 17.24-28).

Isso afeta a visão do autor sobre alguns dos problemas mais frequentes em casos de aconselhamento cristão, tratados na Parte 2. O primeiro é o da ansiedade (p. 92-103), que é tratada por Jesus em termos de falta de confiança em Deus e não em termos de falta de satisfação de necessidades, como em Maslow (p. 96). Ainda, ele cita um dos textos bíblicos clássicos sobre ansiedade – “não andeis ansiosos” (Fp 4.6-7), que segue o imperativo de Jesus (Mt 6.19-34), mas continua a argumentação em termos de certa ineficácia da Palavra na vida de Ron e da validade das psicologias (p. 89-90). Certamente nem toda a aproximação está errada, mas a poluição do modelo permanece.

Afeta ainda a sua visão da solidão humana (p. 106-118). Mesmo que ele use a Bíblia como fonte de ilustração, Collins não propõe que a causa principal seja o afastamento de pessoas como custo da lealdade ao Senhor ou como resultado do pecado (nos três movimentos: do mundo e do seu usurpador, meus e dos outros). Dessa forma, tudo o que seria correto como ajuda acaba corrompido por causa da horizontalidade da aproximação eclética ao texto bíblico. A promessa de Jesus é de que jamais estaríamos sós (a verticalidade que ele apresenta é contemplativa e não uma que vem do alto, consumada e aplicada; ver João 14.17). Estar a sós com Deus é supremamente benéfico e separação de homens jamais deveria significar isolamento de Deus.

A seção menos afetada é aquela sobre depressão (p. 121-136). Mesmo assim, o autor diz que a depressão não é discutida na Bíblia; isso, talvez, pelo fato de ele olhar para o tema à luz do conceito cultural moderno de depressão. Como poderia Jesus dizer, à beira de enfrentar o desamparo divino sob o desespero do pecado (não foi simbolicamente que ele sofreu as nossas dores): “A minha alma está profundamente triste até à morte [gr., *perilupos*]” (Mt 26.38). Aí, sim, o autor poderia dizer que depressão *per se* não é pecado, mas que poderá ser fruto dele e se mover para ele, se não for pelo ânimo de Jesus (Jo 16.33).

O tema da ira (p. 139-154) também carece da aplicação teorreferencial. Collins coloca bem os pontos da validade da ira como instrumento para percepção da injustiça e da possibilidade de ser pecaminosa ou não (p. 141-142). Contudo, prefere se referir a definições seculares (p. 143-145) a centrar a causa da ira em Deus: “A estultícia do homem perverte o seu caminho, mas é contra o Senhor que o seu coração se ira” (Pv 19.3).

A seção sobre culpa (p. 157-170) mantém o mesmo padrão: Collins fala de *culpa teológica* e outros tipos de culpa (p. 158-160) como se essas gêneses fossem da mesma categoria. De novo, a culpa teológica compreende todas as culpas, uma vez que Deus é o ambiente de todo homem (At 17.28). Todo tipo de culpa, real, sentida ou imaginada, advém de uma culpa teológica, pois tanto transgredir a lei de Deus quem comete um ato pecaminoso quanto quem se esquece do perdão divino (ver Tg 2.10; 2Pe 2.9). Em “como evitar a culpa” (p. 169-170), o autor não menciona a solução eficaz: graça, paz e santidade (ver Lv 7.2; 1Ts 3.13; Hb 12.14-17).

Em consequência do desvio da cosmovisão reformada para uma “cosmovisão” eclética, os itens tratados nas demais partes ficam afetados. Por exemplo, a recorrência do dualismo “aspectos espirituais”/outros aspectos (p. 178) e da noção freudiana (de descendentes e dissidentes nas diversas escolas de psicologia) de “necessidades não satisfeitas” (p. 180). Na página 182, Collins parece admitir a possibilidade de que Deus, *perfeito*, cometa o mesmo erro que os pais humanos na criação de filhos, em vez de crer no perfeito desígnio divino e na contingência humana. Quanto às disposições dos diversos períodos da vida – adolescência, idade adulta, meia-idade, velhice (Parte 3) –, a preferência pela noção secular é justificada com um presumido silêncio bíblico, mas o livro de Provérbios está repleto de orientações para o jovem sob tutela (heb., *na'ar*, Pv 1.4, e *yalduwth* e *bachuwyr* para menino e moço; ver Ec 11.9). O Novo Testamento usa *neaniskos* para descrever o jovem sob tutela (Mt 14.51) e Jesus, aos doze anos, é chamado de *pais* (Lc 2.43). A idade exigida para ir à guerra era de vinte anos (Nm 1.3-45, diversas vezes) e os limites para o serviço religioso estavam entre 25/30 e 50 anos (Nm 4.2-47, diversas vezes; 8:24, 25). Assim, os princípios de hermenêutica – conhecimento do contexto passado e aplicação presente – asseguram, em toda a Escritura, uma diretriz sobre esse assunto.

Finalmente, a Parte 4, cap. 21 (p. 371-384), e a Parte 8 (p. 658-695), respectivamente sobre inferioridade e auto-estima e sobre questões espirituais, não apresentam problemas no tratamento interno e se mostram confortáveis com o tratamento do assunto na Bíblia. O único problema é a colocação dessas seções primordiais no meio e no final do volume (não pela colocação em si, mas pelo tom geral do livro à luz das primeiras colocações). De fato, esses assuntos deveriam ser as bases para o tratamento geral do livro. Da maneira como está, perpetua a dicotomia entre questões da vida e vida espiritual. A

peça é uma boa exposição da cosmovisão cristã, levantando princípios sobre a finalidade da vida (p. 659) e perguntas sobre nossa existência: “onde estamos?”, “o que fazemos?”, “o que nos falta?” (p. 660-664) – além de localizar as lutas que enfrentamos (p. 665). Na conclusão, Collins fornece uma sentença que justifica minha impressão sobre a colocação do aspecto espiritual como uma sombrinha sobre os demais aspectos: “A abordagem e o curso de *qualquer processo* (ênfase minha) de aconselhamento dependem fortemente da natureza do problema”. Ora, se cremos que tudo tem a ver com Deus e que nosso relacionamento com ele apresenta três categorias – da criação, da queda e da redenção – todo problema tem, por natureza, envolvimento espiritual.

RESENHA

*José Carlos Piacente Júnior**

VEITH, JR., Gene Edward. **O fascismo moderno**: a cosmovisão judeu-cristã ameaçada. São Paulo: Cultura Cristã, 2010. 215pp. Original em inglês: *Modern Fascism*. Missouri: Concordia Publishing House, 1993.

Gene Edward Veith Jr. é um cristão de confissão luterana comprometido com as Escrituras, o cristianismo histórico e a espiritualidade transcendente (p. 14). Veith é autor de diversos livros, alguns já traduzidos e publicados no Brasil. No livro *O Fascismo Moderno*, ele discute a responsabilidade e a integridade cristãs em uma perspectiva avaliativa e crítica da cultura moderna, orientada segundo as Escrituras. Na atualidade, diversas ideologias têm eclodido e reivindicado seu lugar na mente e nas ações do ser humano, inclusive o fascismo. O fascismo está de volta, afirma o autor, e tem se mostrado um influente sistema de pensamento que, verdadeiramente, fomenta uma interpretação da realidade norteada por um caráter espiritual. Veith descortina que a retomada do fascismo reavivou a concepção de um indivíduo desumanizado, alienado, desprovido de direitos e de moral objetiva em favor da supremacia de uma nação ou raça; ou seja, tanto a percepção sobre o homem como o conceito cultural destoam das verdades das Escrituras.

O fascismo, pois, implica em “determinismo cultural, redução de todas as relações sociais com relação a questões de simples poder; a ideia de que a identidade de alguém é centrada na etnia ou na raça; a rejeição do conceito do indivíduo” (p. 12). Veith assevera que o fascismo moderno é um movimento social nacionalista de cunho racista que não pode ser ignorado; antes, exige uma confrontação cristã e bíblica. Esse sistema de ideias tem achado solo fértil na cultura popular, e também tem penetrado no meio acadêmico atual, amealhado

* O autor é graduado em Filosofia e Teologia e Mestre em Filosofia pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É pastor auxiliar da Igreja Presbiteriana do Bairro Constantino, em Patrocínio-MG, e professor do Instituto Bíblico Eduardo Lane (IBEL).

adeptos e permeado o pensamento ocidental. O autor aponta as conexões entre fascismo, cultura e política de massa, bem como o vínculo entre a atividade acadêmica e o fascismo, sobretudo revelando sua afinidade com o liberalismo teológico, o existencialismo e os movimentos de vanguarda.

O texto é constituído de nove capítulos. O primeiro apresenta os subsídios ideológicos que compõem o fascismo e perfazem a luta religiosa anticristã e antitranscendental. Ao considerar o campo ideológico, Veith destaca sua relação original com o darwinismo, o romantismo e o existencialismo. O fascismo é muito mais do que um sistema político-econômico; na verdade, é um sistema de pensamento, de orientação naturalista e imanentista, que propõe o fim da alienação cultural e anela abarcar a totalidade da vida humana. Por ser um sistema de ideias, o fascismo não foi erradicado com a derrota de Mussolini e Hitler; antes, tornou-se uma herança intelectual ocidental, uma filosofia de vida.

O autor menciona diversos pensadores renomados do século 20 simpatizantes ou adeptos do fascismo, entre eles M. Heidegger, P. De Man, E. Pound, C. Jung, T. S. Eliot (antes de sua conversão ao cristianismo) e G. B. Shaw. Com efeito, afirma o autor, o fascismo se tornou o mais importante elemento da cultura e da intelectualidade do século 20. Aliás, a própria teologia desse século recebeu influência da filosofia oriunda do fascismo. Veith conclui que o fascismo, como uma nova visão da vida e da atividade intelectual e cultural, assumiu o caráter fundamental de um conjunto de crenças, ou seja: uma nova doutrina religiosa que, por sua essência, se opõe ao judaísmo e, concomitantemente, ao cristianismo.

Nos segundo capítulo, Veith discorre sobre os disfarces que resguardam o fascismo e obliteram sua real compreensão. Certos elementos impedem um reconhecimento de seus pressupostos na cultura e na intelectualidade ocidental. O homem ocidental mantém determinadas representações acerca do fascismo que dominam o seu imaginário. Deste modo, a falta de compreensão plena gera o reducionismo do fascismo à categoria de mero insulto e difamação, ou um símbolo de horror e abuso de poder. Nada obstante, em uma visão um pouco mais positiva, percebe-o como conservadorismo político, como um meio para debelar a alienação, uma forma de nacionalismo, um programa político e econômico, perdendo de vista a essência da ideologia fascista. De fato, enfatiza o autor, uma pessoa pode revelar virtudes e, ainda assim, ser ideologicamente um fascista. Não é possível, pois, descortinar a ideologia fascista quando a discussão permanece na superficialidade dos fatos.

No terceiro capítulo, Veith pondera sobre a postura antijudaica do fascismo. Nota-se que a animosidade do fascismo contra o judaísmo vai além do racismo e da ambição econômica. Os judeus eram odiados devido à sua confissão de fé no único Deus, nas Escrituras e, por conseguinte, na religião transcendente que sustenta a sua cosmovisão. Os fascistas não toleravam a cultura suscitada pela cosmovisão judaico-cristã, atrelada a verdades universais e

códigos morais transcendentos. Assim, aventaram a depuração do cristianismo de seus rudimentos judaicos, criando um cristianismo paganizado, imanente e cultural, junto com o reavivamento da antiga consciência mitológica e a espiritualidade holística.

Veith descreve, no capítulo quatro, a reação do cristianismo confessional à crença fascista. Mediante a tentativa de repaganizar o cristianismo, os cristãos comprometidos com o cristianismo transcendente assumiram uma posição de resistência. Tem início o embate entre sincretismo e confessionalismo, entre a autoridade das Escrituras e a politização e secularização da crença cristã. Nota-se, ainda, que a intenção do fascismo era usurpar o lugar da Igreja e, numa atitude audaciosa e desmedida, assumir o trono de Deus. Para tanto, recriaram a teologia. Nesse ponto, torna-se patente a relação entre a teologia liberal alemã e as crenças fascistas.

O quinto capítulo traz a lume a influência de Nietzsche na ascendência do fascismo. O fascismo surge da tradição intelectual filosófica. Com efeito, os grandes filósofos eram admirados, entre eles Nietzsche, que ofereceu um componente ideológico de suma importância. Ao professar a morte de Deus, Nietzsche refutou, peremptoriamente, a transcendência, tanto prática como teórica, e deu lugar ao super-homem de vontade livre. Nietzsche agiu como um antissemita, porém no campo das ideias, culpando a ética judaico-cristã de inspirar a negação da vida e favorecer o homem fraco. Em última análise, a filosofia de Nietzsche forneceu a estrutura conceitual para a justificação fascista sobre a liberdade da vontade de escolha, a rejeição da verdade objetiva e a superioridade da raça. No existencialismo, a vida não tem significado, visto que não admite moral e verdade objetivas; antes, o homem é o criador do seu próprio significado de vida. Heidegger, pois, engajado no nacional-socialismo, se apoderou da filosofia nietzschiana e propalou a inexistência de uma verdade transcendente objetiva, tornando o ato do conhecimento em um mero questionamento de absolutos. Enfim, o fascismo adotou o princípio existencialista de que a autoridade última encerra-se na vontade humana.

Veith apresenta, no capítulo seis, o condicionamento filosófico que anima a ética fascista. O autor expõe que a ética fascista é fruto da cosmovisão anti-cristã. Uma vez que interpretavam a vida através das lentes do existencialismo amoral de Nietzsche e sua liberdade da vontade, os conceitos de certo e errado foram desarraigados de princípios absolutos, de modo que a piedade, misericórdia, justiça e bondade cederam seu lugar à moral imanentista que visava tão-somente o bem-estar da coletividade. Sendo assim, a ética existencialista fascista emerge da genuína, consciente e responsável escolha humana. Tal postura ética foi diretamente responsável pelo extermínio da vida indigna de ser vivida; com efeito, fomentou o holocausto.

No capítulo sete, o autor preconiza a ligação entre o fascismo e os movimentos intelectuais e artísticos vanguardistas do século 20, sobretudo após a

Primeira Grande Guerra. Nessa ocasião, sentimentos de insatisfação, rebeldia e alienação reivindicavam uma renovação cultural que sobrepujasse a decadente civilização ocidental. Diante disto, o fascismo germinou como uma solução viável para promover o movimento reacionário modernista. É notório, pois, que as vanguardas artística e intelectual do início do século 20 ajudaram a estruturar o fascismo. Aliás, o fascismo criou a sua própria arte.

Veith analisa, no oitavo capítulo, a presença das ideias fascistas se imiscuindo nas ideologias pós-modernas, destacando as propostas relativistas no âmbito cultural e epistemológico e o desconstrutivismo. Neste ponto, o autor descortina que a intelectualidade pós-moderna tem sucumbido diante dos mesmos pressupostos intelectuais e religiosos que subsidiaram o fascismo. O autor assevera os perigos iminentes do retorno das premissas teóricas e pressupostos religiosos fascistas – sobretudo, sua oposição à transcendência – interagindo com a sua versão modificada e adaptada à intelectualidade pós-modernista.

No capítulo final, o autor discorre sobre o fascismo e o movimento de massa, observando sua associação com a emergente cultura popular. Nesse ponto, o poder das mídias eletrônicas aparece como um eficaz instrumento de disseminação da ideologia fascista, especialmente devido aos efeitos imediatos, manipulativos e emotivos que a imagem produz no ser humano. Além disto, o autor descortina a relação entre a consciência de massa e a disposição para a violência. Veith conclui o seu texto com um alerta acerca das reivindicações de uma nova era que favorece o surgimento de uma ética antitranscendental, que rejeita a revelação das Escrituras e a confessionalidade e, por conseguinte, abre espaço para a retomada dos ideais fascistas.

O sistema de pensamento fascista condena a liberdade humana, a moral objetiva e suprime as características próprias da racionalidade, dando lugar à manipulação psicológica. As crenças fascistas, ao rechaçarem a identidade individual, a moral, os valores, o transcendente e a objetividade, desaprovam o que as Escrituras verdadeiramente afirmam. Destarte, a desconstrução do humanismo ocidental, proposta do nacional-socialismo fascista, não criou e não criará uma cultura melhor ou um homem melhor. Em contrapartida, aparta de Deus tanto a cultura como o homem. Por isso, Veith conclama os cristãos a examinarem criticamente os elementos fascistas presentes na cultura moderna e a denunciarem seus efeitos danosos à humanidade. O fascismo não somente contesta o valor do ser humano, seus direitos, liberdade e racionalidade, como também é um inimigo da cosmovisão judeu-cristã; afinal, é um adversário que se levanta contra o cristianismo e seus valores transcendentais absolutos. A ideologia fascista, de fato, implica um movimento espiritual que ostenta uma postura religiosamente orientada contra o Deus revelado nas Escrituras.

A contribuição de Veith está na adequada e bem elaborada associação entre fascismo e religiosidade. Não há nada de *arreligioso* no mundo criado por Deus. Veith revela e descreve os rudimentos religiosos que subsidiam o

fascismo, incitando atitudes hostis contra Deus e sua criação, sobretudo desumanizando o homem, obliterando seus direitos e liberdade e depreciando os valores ético-morais bíblicos. Apesar do apelo à liberdade da vontade de escolha, o fascismo desemboca no determinismo, de modo que liberdade e individualidade tornam-se meras ilusões. Aliás, fascismo e marxismo têm muitos elementos em comum a despeito da troca de acusações entre ambos. Além disto, Veith corrobora para a compreensão da intrínseca relação entre as ideias e as crenças, entre um modelo teórico e a religiosidade do teórico. O fascismo não é apenas um sistema intelectual; antes, é um conjunto de crenças que direcionam o pensamento. Portanto, o livro é de grande relevância para a apreensão de que as ideias, carregadas de pressupostos religiosos, tornam-se poderosas e penetrantes, capazes de influenciar toda uma cultura – hábeis para enredar filósofos do calibre de Heidegger.

Veith ainda apresenta importantes contribuições para ampliar a análise bíblicamente orientada dos atuais movimentos sociais e identificar, a partir das Escrituras, os pressupostos religiosos que animam tais movimentos. Diante disto, é possível interpretar a atual cultura ocidental e sua supervalorização da diversidade e do pluralismo, favorecendo a formação de *grupos de interesse* dentro do multiculturalismo e depreciando a identidade pessoal em favor da identidade cultural. O autor, por fim, ratifica a necessidade de um exame dos pressupostos de origem e motivação religiosa que animam a atividade humana, inclusive no estabelecimento de um sistema sócio-político-econômico, como se dá com o fascismo moderno. Afinal, não há nada religiosamente neutro na atividade social e política, visto que todo labor teórico ou prático inclui uma orientação religiosa que, quando separada das Escrituras e da submissão a Cristo, gera cosmovisões apóstatas e rebeldes.

RESENHA

*Elizabeth Gomes**

KINGSOLVER, Barbara. **The Poisonwood Bible**. Nova York: Harper-Perennial, 1998. 543p.

Talvez alguns acadêmicos questionem a inclusão de obras de ficção de autores não cristãos em resenhas para estudiosos comprometidos com Cristo e sua igreja. Quando li este livro pela primeira vez, há cinco anos, fiquei perturbada por sua temática, e igualmente movida pela arte e verdade que a autora, até então desconhecida por mim, transmitiu. Barbara Kingsolver foi criada por pais médicos envolvidos com saúde pública no Congo/Zaire e atribui a eles seu amor por aquele “lugar de maravilhas: ensinaram-me a prestar atenção e cedo me conduziram a um caminho de examinar o grande e movente terreno entre justiça e aquilo que é justo”. Ela diz que seus personagens são “pura invenção, sem nenhuma relação, pelo que sei, com pessoas sobre esta terra. Mas o Congo em que os coloquei é autêntico. Os personagens e os eventos históricos são tão reais quanto pude apresentá-los com a ajuda de documentos históricos em todas as suas fascinantes variedades” (p. 9).

Ela atribui a escrita do livro a duas surpreendentes fontes de inspiração literária: o *Dictionnaire Kikongo-Français* de Laman e a Bíblia King James. Depois de considerar mais a fundo as minhas próprias lembranças de missões e missiologia e o estudo de antropologia cultural, concluí que este livro tem muito a contribuir para o entendimento – e o desentendimento – moderno das missões evangélicas, mesmo com tantas referências negativas. Como o filme “Matando nos Campos do Senhor” (*Killing in the Fields of the Lord*), que trata de missionários entre os índios do Amazonas, a “Bíblia da Árvore-Veneno” (tradução literal do título do livro) mostra como um mau entendimento de missões, do alvo missionário e do que seja um missionário pode repercutir

* Mestranda do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper na área de Teologia Filosófica. Tradutora e colaboradora dos Ministérios Refúgio.

destruindo o obreiro, a obra missionária e aqueles cujas vidas estão ligadas ao obreiro e sua obra.

Barbara Kingsolver, bióloga por profissão e escritora por vocação, conta a história de uma família que foi da Geórgia, Estados Unidos, para o Congo em 1959, e é narrada por cada um de seus participantes. Sua personagem Orleanna diz em retrospecto: “Pisei a África sem pensar, diretamente do início inspirado de nossa família até seu terrível final. No meio disso, em meio àquelas noites esfumaçadas e dias sombriamente coloridos, com cheiro de terra, creio que havia algum cerne de instrução sincera... Não tínhamos alvo maior do que dominar toda criatura que se movia sobre a terra... descemos ali, a um lugar que julgávamos sem forma, onde apenas trevas se moviam sobre as águas. Só que começava e terminava *conosco*... só podemos falar das coisas que carregamos junto a nós, e das coisas que levamos embora” (p. 10).

A filha Leah descreve a chegada ao aeroporto, vestindo várias camadas de roupas para evitar pagar excesso de bagagem no avião: “Esse era o nosso fardo, porque havia tanto que precisávamos trazer até aqui... um martelo de gancho, um Hinário Batista... Nossa jornada seria um grande empreendimento de equilíbrio. Meu pai, claro, estava trazendo a Palavra de Deus – que felizmente não pesa absolutamente nada” (p. 19).

Ruth May, a caçula, depois de vomitar e desmaiar no avião, começa descrevendo o que entende dos africanos: eles são “da tribo de Cam. Cam era o pior dos filhos de Noé: Sem, Cam e Jafé...”, e dá a explicação racista de pessoas da Geórgia de que “eles não frequentam a mesma igreja que nós nem vão ao restaurante White Castle onde a gente vai tomar coca cola com a mamãe”.

Rachel, adolescente com ar de superioridade, descreve a recepção calorosa do povo cristão com quem eles trabalhariam, que cantava os mesmos hinos que eles nos Estados Unidos, só que “bem à frente de nossos olhos, algumas das mulheres estavam lá paradas à luz da fogueira com os peitos de fora como um ovo de gaio. Algumas dançavam, outras simplesmente ficaram ali cozinhando como se a nudez não fosse nada demais... muito ocupadas com o animal no fogo, despedaçando-o e misturando com algo fumegante num caldeirão...”. E quando o líder zairense pede para o reverendo Price agradecer pela comida, o missionário passa a pregar sobre Ló e a iniquidade, em Gênesis 19. Ela chora ao provar a comida apimentada e diz: “Chorei pelos pecados de todos os que trouxeram a minha família a essa horrível e negra praia” (p. 29).

Já a descrição mais rica das impressões e do lugar é a de Adah, a gêmea manca e muda que sofrera de afasia de Broca ao nascer e guardava para si os pensamentos. “O silêncio tem suas muitas vantagens. Quando não se fala, outras pessoas presumem que somos surdos ou de mente fraca e prontamente exibem suas próprias limitações. Apenas de vez em quando tenho de quebrar meu silêncio: grito ou fico perdida no arrastão. Escrevo e desenho em meu caderno e leio qualquer coisa que eu quiser. É verdade, não falo tão bem quanto penso. Mas, pelo que sei, isso é verdadeiro quanto à maioria das pessoas” (p. 34).

Leah, a gêmea “forte”, descreve sua tentativa de ajudar o pai a fazer uma horta, quando ele é advertido por Mama Tataba a fazer morrinhos e não pôr a mão na árvore-veneno. Ele a ignora e responde que cuida do solo desde criança – e no dia seguinte acorda de olhos inchados, com uma brotoeja horrível nas mãos e nos braços, pele cheia de pus. Leah descreve o pai com admiração: “Algumas pessoas o acham severo e assustador, mas isso é só porque ele foi dotado de juízo tão arguto e pureza de coração. Foi escolhido para uma vida de provas, como Jesus. Sendo sempre o primeiro a perceber os defeitos e as transgressões, cabe ao Pai entregar a penitência... sempre pronto a reconhecer o potencial de salvação que reside no coração do pecador... sei que um dia, quando eu tiver crescido bastante no Espírito Santo, terei de todo o coração a sua aprovação... Ele aprendeu por si mesmo a ler partes da Bíblia em hebraico e antes de vir para a África fez todas nós sentarmos e aprender francês para divulgar nossa missão. Ele já esteve em tantos lugares, inclusive em outra selva estrangeira, nas ilhas Filipinas, onde foi um herói ferido durante a Segunda Grande Guerra. Assim, ele já viu quase de tudo” (p. 42).

Enquanto o marido, pai e pastor “se ocupava da salvação de Kilanga”, insistindo no batismo no rio (que para as pessoas que frequentavam a igreja seria “dar seus filhos como alimento aos crocodilos”), o líder da vila sugeria que batizassem por aspersão, mas não aceitava a idéia de que só poderia ter uma esposa. O livro continua a narrar a história, do Gênesis ao Apocalipse, intercalando Juizes e Êxodo, sob o ponto de vista de cada uma das mulheres dessa malfadada família missionária. O pior é quando o povo do vilarejo rejeita por completo a pregação – porque Nathan Price insiste em pregar “que Jesus é árvore-veneno” (bângala) por não conseguir pronunciar o vocábulo para “salvação”, que aos seus ouvidos tem som idêntico ao da palavra que designa o que há de mais nocivo na agricultura africana. Embora eles tivessem ido passar apenas um ano na selva, o pai desobedece as instruções da missão e decide que permanecerão ali até que todos se convertam. Enquanto isso, o Congo passa por tremendas transformações sociais e históricas, nas quais a esposa e as filhas se envolvem e das quais elas jamais sairão as mesmas. Orleana abandona o marido, que morre na selva; as filhas seguem seus diferentes rumos, na África de Lumumba, na faculdade de medicina de Atlanta ou na África do Sul.

Este livro abre a mente ao mesmo tempo em que fere o coração de quem deseja ver o trabalho missionário prosperar. Creio ser importante enxergar o que é falso, para quem quer entender o verdadeiro sentido de missões transculturais. Daí a insistência em que se leia este livro sobre algo que poderia ter acontecido na África como advertência para o que acontece no Brasil e poderá vir a acontecer em outras partes do mundo, em outras tribos, povos e nações – se não atentarmos para o que Deus realmente requer de nós como despenseiros de sua multiforme graça e verdade.

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 *intracorporis*
no Brasil, mas com validade
internacional.

MESTRADO EM DIVINDADE

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

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

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper
Rua Maria Borba, 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
Prol Editora Gráfica Ltda.