

fides reformata

Volume XVI • Número 2 • 2011



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
Augustus Nicodemus Lopes
Alderi Souza de Matos

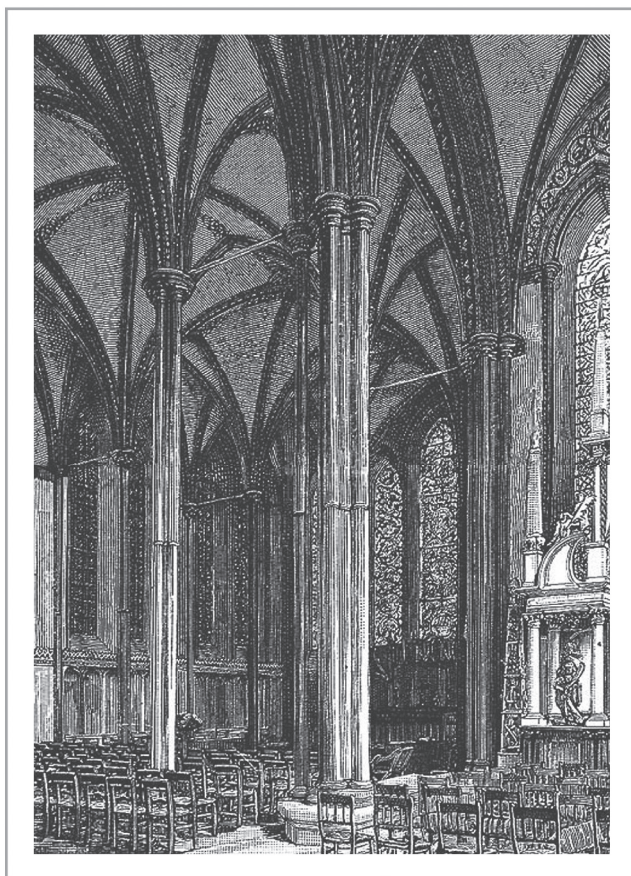
Revisão
Alderi Souza de Matos

Editoração
Libro Comunicação

Capa
Rubens Lima

fides reformata

Volume XVI • Número 2 • 2011



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, 44 – 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

EDITORIAL

Esta edição da revista *Fides Reformata* traz uma novidade. A partir deste número passaremos a publicar artigos em outros idiomas. A razão é que nossa revista, além de ser indexada em instituições e órgãos acadêmicos no exterior, tem tido aceitação fora do Brasil. Inaugurando esta nova fase, apresentamos o artigo em inglês “Riddles around the Letter to the Hebrews”, do professor Rob Van Houwelingen, titular de Novo Testamento da Universidade de Kampen, na Holanda. O artigo traz no seu início um extenso resumo em português para auxiliar os que têm alguma dificuldade com o inglês. Dr. Van Houwelingen aborda os três problemas principais na interpretação dessa epístola, a saber, a identidade do autor, dos destinatários e a situação que gerou a carta. O texto é bastante elucidativo e certamente contribuirá para nossa melhor compreensão dessa importante carta do Novo Testamento.

Entre os autores nacionais, Dr. Emílio Garófalo Neto explora, de maneira inédita, o tema da “diversão”. Seu artigo, intitulado “A busca humana da diversão sob a ótica bíblica de criação-queda-redenção”, procura entender à luz da Bíblia e da teologia reformada a eterna busca do ser humano pela diversão, e nos apresenta o fato de que tal busca decorre dos elementos intrínsecos à natureza humana criada à imagem e semelhança de Deus.

Já o professor Fabiano de Almeida Oliveira tenta diagnosticar os sintomas do nosso tempo num artigo com o subtítulo “Um ensaio crítico sobre os ídolos da modernidade”. O autor faz um inventário crítico dos principais ídolos deste período presentes nas obras de alguns dos mais destacados representantes filosóficos da Modernidade. O artigo é uma abordagem filosófico-reformada à velha questão da idolatria e dos falsos deuses que os homens levantam em seu coração para substituir o Criador.

Num excelente exercício de interpretação veterotestamentária, o mestrando Danillo Santos estreia em *Fides* encarando uma das passagens mais difíceis de entender no Antigo Testamento. Seu artigo, “Certo tipo ou um tipo certo de ambiguidade? Uma exegese de Juízes 19”, engaja os leitores num exercício de crítica literária em busca do sentido da famosa história do pecado de Gibeá, em que se registra a morte violenta da concubina de um levita.

Na área pastoral, a vocação ministerial recebe uma abordagem crítica a partir das perspectivas de João Calvino e Richard Baxter. A tese do autor, Dr. Jedeias de Almeida Duarte, é que “a vocação pastoral, em alguns aspectos, pode ser estudada e ensinada como análoga à vocação dos profetas do Antigo Testamento e dos apóstolos”. O artigo, intitulado “A vocação para o serviço ou o serviço dos vocacionados?”, busca as conexões do ministério pastoral com o cumprimento da Grande Comissão, atribuindo aos ministros a responsabilidade direta de evangelização dos não-convertidos como uma evidência externa da vocação pastoral. É um artigo bastante desafiador e que estimula à reflexão.

Numa nota mais apologética, Dr. Hermisten Maia Pereira da Costa encara a questão do ateísmo moderno a partir da filosofia grega e do Salmo 14. “A religião entre os gregos e o ateísmo prático à luz do Salmo 14” é um artigo esclarecedor, que conclui que “se todo o conhecimento parte de Deus, a negação de sua existência gerará, inevitavelmente, um distúrbio intelectual que afetará a nossa capacidade de conhecer o significado ontológico das coisas e, portanto, existencial do real”. Este é um artigo que deve ser lido e estudado especialmente por aqueles que enfrentam, em sala de aula e em situações outras da vida, o fundamentalismo agressivo dos novos ateus.

Na parte de resenhas, o professor João Paulo Thomaz de Aquino analisa a gramática popular do estudioso pentecostal Esequias Soares, *Gramática prática de grego: um curso dinâmico para leitura e compreensão do Novo Testamento*. O recém-lançado livro de antropologia do Dr. Heber Carlos de Campos, *O habitat humano: o paraíso perdido*, recebe cuidadosa revisão da parte de Solano Portela. Já Leonardo Bruno Galdino analisa criticamente um lançamento da Editora Monergismo, *Em defesa da teologia*, do conhecido apologeta Gordon Clark. Ainda na parte de resenhas, eu mesmo apresento e recomendo a obra do pastor Tim Challies, *Desintoxicação sexual: um guia para homens que querem fugir da imoralidade sexual*, publicado por Vida Nova. Como sempre, nosso alvo com estas resenhas é ajudar os leitores a adquirirem e estudarem boa literatura nas mais variadas áreas do conhecimento e da vida prática.

Boa leitura a todos!

Dr. Augustus Nicodemus Lopes
Editor geral de *Fides Reformata*

SUMÁRIO

ARTIGOS

CERTO TIPO OU UM TIPO CERTO DE AMBIGUIDADE? UMA EXEGESE DE JUÍZES 19 <i>Danillo Augusto Santos</i>	9
A BUSCA HUMANA DA DIVERSÃO SOB A ÓTICA BÍBLICA DE CRIAÇÃO-QUEDA-REDEÇÃO <i>Emilio Garofalo Neto</i>	27
DIAGNOSTICANDO OS SINTOMAS DO NOSSO TEMPO: PARTE 1 – UM ENSAIO CRÍTICO SOBRE OS ÍDOLOS DA MODERNIDADE <i>Fabiano de Almeida Oliveira</i>	51
A VOCAÇÃO PARA O SERVIÇO OU O SERVIÇO DOS VOCACIONADOS? <i>Jedeias de Almeida Duarte</i>	95
A RELIGIÃO ENTRE OS GREGOS E O ATEÍSMO PRÁTICO À LUZ DO SALMO 14 <i>Hermisten Maia Pereira da Costa</i>	119
RIDDLES AROUND THE LETTER TO THE HEBREWS <i>Rob van Houwelingen</i>	151
RESENHAS	
GRAMÁTICA PRÁTICA DE GREGO (ESEQUIAS SOARES) <i>João Paulo Thomaz de Aquino</i>	163
O HABITAT HUMANO (HÉBER CARLOS DE CAMPOS) <i>Solano Portela</i>	167
EM DEFESA DA TEOLOGIA (GORDON H. CLARK) <i>Leonardo Bruno Galdino</i>	171
DESINTOXICAÇÃO SEXUAL (TIM CHALLIES) <i>Augustus Nicodemus Lopes</i>	177

CERTO TIPO OU UM TIPO CERTO DE AMBIGUIDADE? UMA EXEGESE DE JUÍZES 19

*Danillo Augusto Santos**

RESUMO

Este artigo é uma exegese que busca entender como interpretar ambiguidades bíblicas, especialmente em textos narrativos do Antigo Testamento. O autor objetiva mostrar como e por que o texto de Juízes 19 tem sido grandemente debatido em círculos acadêmicos, examinando diferentes ambiguidades encontradas nessa narrativa. Há várias omissões do narrador de Juízes 19 que podem ser confusas para o leitor do século 21: uma imprecisão subjetiva, o anonimato dos personagens e um aparente silêncio moral. Desse modo, o autor procura mostrar em seguida que, ao se interpretar o texto de Juízes 19 levando-se em conta os princípios de seletividade narrativa e dos contextos próximo e distante, as ambiguidades e omissões se encaixam perfeitamente no significado pretendido em um texto que fala principalmente da ausência de um rei para Israel.

PALAVRAS-CHAVE

Exegese bíblica; Narrativa; Ambiguidade Textual; Seletividade Objetiva.

INTRODUÇÃO

O texto de Juízes 19 tem sido grandemente debatido em círculos acadêmicos. Perguntas como: Qual foi, na verdade, o pecado de Gibeá (se realmente houve um pecado)? De quem é a culpa? Do levita? Da concubina? Do sogro?

* O autor é formado em Literatura Inglesa e Línguas Bíblicas pelo The Master's College, em Santa Clarita, Califórnia. Atualmente cursa o seu M. Div. em Exegese Bíblica no Seminário Teológico Reformado, em Jackson, Mississippi. É responsável pelo ministério com internacionais na Igreja Presbiteriana Pear Orchard, em Ridgeland, Mississippi.

Quem matou a concubina? e outras dominam o debate acadêmico contemporâneo sobre o texto.¹ A razão pela qual esse texto tem gerado tanta discussão é que ele está repleto de afirmações ambíguas, de lacunas na narrativa, de personagens anônimos e, a não ser a frase inicial de 19.1 (“Naqueles dias, em que não havia rei em Israel”),² o narrador não faz nenhum comentário complementar. Não que o relato de Juízes 19.2-30 seja completamente objetivo, isento de inserções autorais, mas exatamente o contrário: a seletividade narrativa posiciona elementos da história de tal forma a extrair do leitor uma interpretação particularmente decisiva, com conclusões de maneira alguma ambíguas. A intenção autoral tem sido grandemente desconsiderada ou simplesmente esquecida na academia.³ Sem negar a importância das perguntas feitas pelos estudiosos, o presente trabalho exegético se empenhará em demonstrar que a própria ambiguidade e “imprecisão” de Juízes 19 é uma característica que o narrador utiliza de forma explícita, em conjunção com outras pistas textuais, com o fim de asseverar os principais pontos e temas do texto. Assim, ele justapõe os recursos da obscuridade e da saliência para tecer uma passagem com uma textura complexa e multifacetada que fala ao povo multifacetado de Deus no passado, no presente e no futuro.

A fim de atingir o objetivo proposto, o artigo está estruturado em três seções: 1) ambiguidades textuais, 2) certezas contextuais e 3) conexões intertextuais. Na primeira seção se mostrará como algumas das principais dificuldades interpretativas podem ser atribuídas ao fato de que o próprio narrador escreve de tal maneira a aumentar a percepção do leitor acerca da depravação moral e degradação intelectual do povo de Israel. A seção seguinte se aventurará em construir uma base contextual para os principais temas que o leitor deve ter em mente na sua leitura e interpretação de Juízes 19. Também mostrará como estes servem para complementar as prévias ambiguidades textuais e compor um texto que, como será explicado na última seção, aponta, em última análise, para a necessidade de um líder carismático, isto é, um libertador e rei.

¹ McCANN, J. Clinton. *Judges*. Louisville: John Knox, 2002, p. 128 oferece um bom resumo das variadas questões que concernem ao capítulo.

² Todas citações das Escrituras são tiradas da versão *Almeida Revista e Atualizada*, ©1993 Sociedade Bíblica do Brasil, exceto quando designado de outra maneira.

³ David Pechansky escreveu um artigo sobre Juízes 19 no qual ele desarma toda e qualquer leitura do texto, incluindo sua própria leitura, ignorando completamente qualquer possibilidade de alcançar a intenção autoral. Ele termina seu artigo com uma sentença pessimista: “O discurso intertextual [pelo qual ele quer dizer uma interação entre texto e leitor] me desarmou e afastou qualquer confiança em minha habilidade de ler um texto, ou, por extensão, de mudar a sociedade. Que nós na academia continuamos a fazer as duas coisas é um tributo à nossa tenacidade, ou à nossa estupidez, ou a ambas”. PECHANSKY, David. *Staying the night: intertextuality in Genesis and Judges*. In: FEWELL, Danna Nolan (Org.). *Reading between texts: intertextuality and the Hebrew Bible*. Louisville: John Knox, 1992, p. 86.

1. AMBIGUIDADES TEXTUAIS

A primeira pergunta feita pela maioria dos intérpretes de Juízes 19 tem dois aspectos: 1) quem é a פְּלִגֵּשׁ (traduzido por “concubina”) e 2) o que significa o fato de que essa mulher וַתִּזְנֶה עָלָיו (traduzido por “aborreceu-se dele”)? Esta é a única vez em que a interpretação de זָנָה é questionada, sendo que no resto das Escrituras a palavra é sempre traduzida no reino semântico da imoralidade sexual. Talvez fosse de esperar que essa pergunta surgisse de críticas feministas,⁴ mas não é esse o caso. Esse debate surge por causa de variações na LXX. A resposta a essa pergunta determina quem é o culpado ou a culpada, e, assim, pode lançar luz em aspectos posteriores na narrativa, desde uma explicação da hospitalidade exagerada do sogro do levita até uma explicação do estado mental do levita nos versículos 27-30.

A interpretação mais comum tem sido a de que פְּלִגֵּשׁ⁵ significa uma “esposa de segunda categoria”.⁶ Assim, a palavra “marido”, referente ao levita, e a palavra “sogro” fazem mais sentido do que se ela fosse apenas uma concubina. Todavia, por que uma esposa, mesmo de segunda categoria, voltaria para a casa de seu pai e permaneceria lá por quatro meses antes de o levita ir buscá-la? Se eles tivessem problemas conjugais, não teria o pai: (1) se sentido envergonhado por ter abrigado sua filha por quatro meses, ou (2) rejeitado o levita para proteger sua filha? Também, não teria ela um mínimo de hesitação ao receber o levita na casa do pai? Contudo, “ela o fez entrar na casa de seu pai. Este, quando o viu, saiu alegre a recebê-lo” (19.3).

Percebendo essa disparidade entre a identidade da mulher e sua forma de agir, bem como as ações do levita, Mieke Bal atribui os fatos da narrativa a uma divergência cultural. Ela argumenta que o conceito de casamento para aquele homem é “virilocal”, no qual o homem se casa com uma mulher e ela vai morar em sua casa, enquanto que o da mulher é “patrilocal”, no qual ela se casa e ambos se mudam para a casa do pai da mulher.⁷ Bal então argumenta que “a oposição entre o casamento patrilocal e virilocal é o conflito que gera a linha

⁴ Ver BAL, Mieke. *Death & dissymetry: the politics of coherence in the Book of Judges*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 80-84; YEE, Gale. Ideological criticism: Judges 17-21 and the dismembered body. In: YEE, Gale A. (Org.). *Judges & method: new approaches in Biblical studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, p. 161-163; e ACKERMAN, Susan. *Warrior, dancer, seductress, queen: women in Judges and Biblical Israel*. New York: Doubleday, 1998, p. 235-238, que tratam essas palavras desde uma perspectiva feminista.

⁵ Independentemente do sentido, utilizarei a palavra “concubina” para referir-me à פְּלִגֵּשׁ por falta de um termo melhor.

⁶ “Uma esposa livre de uma posição mais baixa”, de acordo com EPSTEIN, Louis M. The institution of concubinage among the Jews. In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 6 (1934-1935): 153-188, p. 161.

⁷ BAL, *Death & dissymetry*, p. 86.

narrativa”.⁸ O problema com este argumento é que ele pressupõe uma tradução alternativa da palavra זָנָה. Sua tese é que a palavra “não possui necessariamente esse sentido particular, negativo e sexual”,⁹ e que então o sentido “está mais firmemente ancorado na transição entre duas instituições de casamento, a saber, a transição entre um casamento patrilocal e virilocal”.¹⁰ Embora esse argumento faça “sentido” para as ações encontradas no texto, ele é fraco em termos contextuais (como será demonstrado adiante).

De que modo deve-se traduzir זָנָה עָלָיו? Como foi visto nos argumentos de Bal, essa é uma grande questão interpretativa. Outros dizem que, nessa ocorrência da palavra, זָנָה significa “irar-se contra”.¹¹ Se for esse o caso, os elementos previamente díspares de 19.3-10 se encaixariam com mais facilidade. O maior problema com essa tradução é que ela é singular.¹² Embora possa ser baseada na variante da Septuaginta “ὠργίσθη αὐτῷ”, não há nenhuma outra ocorrência da mesma nos documentos aceitos. Seria mais fácil acreditar que os tradutores da Septuaginta tentaram “reparar” um erro nos seus manuscritos do que aceitar que esse caso isolado reflete uma tradição separada do Texto Massorético.

A tradução padrão da raiz hebraica זָנָה – “prostituir-se contra” – parece então ser a melhor e também se harmoniza com todas as outras ocorrências nas Escrituras. “Cometer adultério” também se encaixa na gama semântica do verbo no Qal Yiqtol.¹³ Porém, essa tradução ainda oferece alguns problemas. Por exemplo: (1) por que o homem, depois de ser traído, desejaria עַל-לִבָּהּ לְדַבֵּר (falar ao coração dela)? e (2) por que o pai da mulher a aceita na sua casa se ela o tinha envergonhado com seu adultério? O procedimento normal para o adultério seria a pena de morte (Lv 20.10). Em outras palavras, como alguém ofendido, o que incitaria o levita a עַל-לִבָּהּ לְדַבֵּר? Além disso, em uma sociedade fundamentada na vergonha, por que o pai de uma adúltera a aceitaria de volta em sua casa?

Pamela T. Reis propõe uma solução que, de acordo com seus argumentos, mantém a unidade semântica da palavra, enquanto, ao mesmo tempo, permite ao “leitor entender por que a concubina deixa seu marido, por que seu pai a recebe

⁸ Ibid., p. 86.

⁹ Ibid., p. 87.

¹⁰ Ibid., p. 88.

¹¹ NIDITCH, Susan. The “Sodomite” theme in Judges 19-20: family community, and social disintegration. *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), p. 366, e BOLING, Robert. *Judges*. New York: Doubleday, 1975, p. 271.

¹² KOHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Boston: Brill, 2001, p. 275 registra este como o único uso do verbo na acepção de “sentir repugnância contra”.

¹³ Ibid., p. 275 diz que “fornicar” é o significado principal.

e por que o levita espera quatro meses antes de tentar recuperá-la”.¹⁴ Ela sugere que *וַיִּזְנֶה* seguido pela preposição *עַל* pode ser traduzido como “ela prostitui-se por ele”. Embora o argumento esteja em harmonia com a depravação de Israel naqueles tempos, linguisticamente falando ele depende inteiramente de uma preposição que, como Reis mesmo admite, “é uma preposição extremamente comum na Bíblia e tem vários significados diferentes”.¹⁵

A mulher não é a única questionada nesse texto. O homem e suas motivações também são incongruentes. Se ele foi atrás de sua *פְּלִגְשָׁתוֹ* para “falar-lhe ao coração”, então como ele pode dormir tão tranquilamente enquanto ela é violentada e abusada do lado de fora da casa (19.25-27)? Como é que ele fala tão friamente a ela quando ele a encontra morta ou morrendo à porta pela manhã (19.28)?

Há muito mais que se pode dizer a respeito das diferentes interpretações oferecidas para explicar quem é o homem ou a mulher, ou para determinar as questões de culpabilidade. A principal razão da ampla variedade de interpretações é que parece inviável ao leitor que um levita fosse atrás de sua esposa de segunda categoria para trazê-la de volta, depois que se ela se mostrou infiel a ele. Além disso, a maneira pela qual o genro (ou até mesmo a filha) é tratado pelo sogro também parece estar, de alguma forma, fora de lugar. O caráter seletivo da narrativa não explica porque o levita troca de opinião tão facilmente, e nem porque sua *פְּלִגְשָׁתוֹ* o recebe na casa do pai tão abertamente. Além do uso da palavra *וַיִּזְנֶה*, o narrador não faz nenhum comentário explícito sobre o estado moral dos personagens principais, mas transmite uma história ambígua na qual o estado moral dos personagens fica somente implícito. Nas palavras de Meir Steinberg: “A retenção de informações pelo narrador abre lacunas, lacunas produzem descontinuidade e descontinuidade produz ambiguidade”.¹⁶

Não obstante, essas questões se referem apenas aos três primeiros versículos. A ambiguidade do texto de Juízes 19 continua ao longo de todo o capítulo. Na verdade, a seção seguinte (19.3-10) apresenta um problema em si mesma. Essa seção se aproxima da seção de Gibeá (19.22-30) no número de palavras.¹⁷ Porém, à primeira vista, o relato de Belém não parece ter nenhum outro significado a não ser o de servir como um prefácio ao relato de Gibeá. Ele apenas dá ao leitor a razão pela qual o levita não pôde chegar a Ramá ou até a região

¹⁴ REIS, Pamela Tamarkin. The levite’s concubine: new light on a dark story. *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20 no. 1 (2006), p. 129.

¹⁵ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶ STERNBERG, Meir. *The poetics of Biblical narrative: ideological literature and the drama of reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1987, p. 236.

¹⁷ O relato de Belém contém 141 palavras individuais ou 129 palavras agrupadas (contando-se palavras unidas pelo maqaf como uma “palavra agrupada”). O relato de Gibeá tem 180 palavras ou 149 palavras agrupadas.

montanhosa de Efraim (supõe-se que teria sido possível para o levita chegar ao seu destino se ele tivesse saído da casa de seu sogro mais cedo). Por que então há um relato tão longo da hospitalidade exagerada do sogro do levita?

A maioria dos comentaristas faz pouco caso deste relato, e o considera um simples prefácio.¹⁸ Às vezes eles até reconhecem que a hospitalidade de Belém serve como um contraste com a falta de hospitalidade dos homens de Gibeá: de um lado, vemos Belém, uma cidade na qual o levita recebe hospitalidade abundante, enquanto que, em Gibeá, este homem é recebido de maneira completamente oposta.¹⁹ O paralelo então é evidente, mas, para aqueles que o percebem, o relato tem pouco mais a oferecer do que um realce da perversidade dos homens de Gibeá.

Admitindo-se que o propósito do “contraste” esteja presente no texto, isto ainda não satisfaz a ênfase peculiar que o narrador dá a Juízes 19.3-10.²⁰ Nesse ponto, a narração foi extremamente sucinta quando descreveu o relacionamento entre o levita e sua פְּלִיטָה; aqui, todavia, o narrador não somente se concentra na hospitalidade do sogro, mas em sua insistência. Servindo apenas como contraste, o relato não realçaria tanto a insistência do sogro, mas convergiria talvez na pureza (para contrastar com a impureza de Gibeá), e talvez até mencionaria יְהוָה, contra quem os homens de Gibeá cometeram suas abomináveis atrocidades. Dessa forma, a perícopé tem *dois* pontos focais: hospitalidade e insistência.

Continuando a análise, e tendo em mente esse tema, o verbo נִיחַזַק (traduzido por “deteve” em 19.4) aparenta estar um pouco deslocado – fora de seu “habitat natural”. As duas outras ocorrências do verbo no mesmo texto são traduzidas por “pegar” (v. 25 e 29), não estando associado com atos de violência extrema nas duas ocorrências. Uma tradução mais adequada seria “agarrar”. Além disso, o fato de esse verbo ser usado em 19.4 dá certo destaque ao seu uso violento em uma narrativa de paz. Embora não faça sentido dizer que o sogro prevalece sobre seu genro fisicamente ou de modo violento, o

¹⁸ “Exatamente o que está acontecendo aqui? A hospitalidade do pai parece comicamente exagerada, mas por quê?... Não parece haver uma resposta definitiva para essas perguntas”. McCANN, *Judges*, p. 128. “Não só parece que são fornecidos detalhes desnecessários, mas também que é contada uma história desnecessária. A oferta de hospitalidade generosa a um hóspede que quer sair parece ser uma indulgência do narrador”. RYAN, Roger. *Judges*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007, p. 145.

¹⁹ “É admissível alguém argumentar que as cenas de hospitalidade generosa na casa dos sogros são relevantes no sentido de que a demonstração de hospitalidade ou a falta da mesma constitui um tema menor que serve para destacar ainda mais o caos e a impiedade daquele período”. WONG, Gregory T. K. *Compositional strategy of the Book of Judges: an inductive, rhetorical study*. Leiden: Koninklijke Brill, 2006, p. 108.

²⁰ SATTERTHWAITE, Philip. “No King in Israel”: narrative criticism and Judges 17-21. *Tyndale Bulletin* 44 (1993): 75-88, p. 81. Satterthwaite sustenta que há um trecho narrativo fora do comum repartido ao longo do evento descrito, mas o atribui a um presságio em suspense.

uso subsequente do verbo está impregnado de associações negativas e nesse versículo também prefigura o mal de Gibeá. A insistência do sogro, mesmo sendo hospitaleiro, é ressaltada pelo uso de *הִזְק* – neste caso uma *Leitwort*²¹ que perpetua o ato de egoísmo, o que em última análise reflete a afirmação sintética de Juízes 21.25 – “cada um fazia o que achava mais reto”.

Destituídos de uma visão das lacunas e ênfases, os montes e vales do texto do narrador de Juízes 19, muitos comentaristas (ou intérpretes) têm examinado Juízes 19.3-10 superficialmente como uma “história desnecessária”.²² Um comentarista diz que

... para todos os propósitos e intenções, o episódio poderia ter começado com algo do tipo: “Havia um levita que viajou com sua concubina e seu servo de Belém de Judá até a região montanhosa de Efraim. Quando chegaram perto de Jebus, o dia estava quase terminando...”, e nenhum aspecto do significado do enredo geral da narrativa como um todo teria se perdido.²³

Porém, uma leitura apropriada dos elementos omitidos e enfatizados no texto tece este relato não só como um contraste com o relato de Gibeá, mas também, ao mesmo tempo, com a tese sumária de Juízes 21.25.

Portanto, ainda que o leitor de Juízes acentue certos elementos do texto através de palavras como *הִזְק* ou *זִנָּה*, ele ainda pode obscurecer a própria passagem no qual o verbo se encontra, como em 19.25. A pergunta neste versículo é: quem agarrou a concubina? Foi o levita ou foi o idoso? De um lado, não se pode dizer que o “homem” foi o levita, o qual, logo depois do fato, é chamado de *אֲדֹנָיָהּ* (traduzido por “seu senhor” em 19.27), em vez de *הָאִישׁ* (traduzido por “ele” em 19.25, de forma a insinuar que foi o idoso). Por outro lado, não parece ser possível que o culpado seja o homem idoso, que em todo o texto antecedente tem sua anonimidade qualificada por algum termo, seja este *הַזֶּקֶן* *הָאִישׁ* (traduzido por “homem velho” em 16 e “velho” em 17 e 20) ou *הַבַּיִת* *הָאִישׁ בְּעַל* (traduzido por “senhor da casa” em 22 e 23). Deve-se admitir, ao menos estilisticamente, que certa ambiguidade é produzida em 19.25, no qual o leitor é forçado a pensar duas vezes antes de determinar quem agarra e joga para fora a concubina.

Este tipo de omissão ocorre de novo em 19.26-29, no qual nunca se diz explicitamente que a mulher está morta.

²¹ ALTER, Robert. *The art of Biblical narrative*. New York: Basic Books, 1981, p. 93 define *Leitwort* como “uma palavra ou uma raiz que reaparece significativamente em um texto, em uma série de textos ou em uma configuração de textos: seguindo-se essas repetições, é possível decifrar ou apreender um sentido do texto, ou, de qualquer maneira, o sentido será revelado de modo mais marcante”. Certamente é este o caso de *הִזְק* em Juízes 19.

²² RYAN, *Judges*, p. 145.

²³ WONG, *Compositional strategy of the book of Judges*, p. 108.

Por meio de uma omissão permanente, forçando sobre nós as duas leituras mutuamente exclusivas, ele [o autor] trata de obscurecer ambas as partes ao crime de uma só vez. Por um lado, a mulher morreu... ainda à porta... Por outro lado, seja silenciosamente ou inconscientemente, ela continuou viva até ser desmembrada.²⁴

Assim, tanto neste caso, quanto no “agarrar” de 19.25, ouvem-se ecos do refrão “cada um fazia o que achava mais reto”, no qual nenhum personagem é imaculado.

Os intérpretes têm explorado inúmeras respostas às perguntas que surgem na narrativa, tentando compreender algo que é, de várias maneiras, um texto sem sentido ou, pelo menos, sem o sentido buscado pela maioria dos intérpretes. Torna-se claro por meio de pequenas brechas e silêncios que o narrador não preenche que há algo faltando em Israel. Seja por meio de um relato confuso sobre uma concubina adúltera e seu marido amoroso mas nem sempre, ou de um relato prolongado de hospitalidade manipulativa, ou mesmo nas omissões dos agentes no final do capítulo, a seletividade do narrador efetivamente extrai as profundidades do pecado de Israel nos tempos iníquos dos juízes.

2. CERTEZAS CONTEXTUAIS

A seletividade nas narrativas não está confinada somente à localização de omissões e lacunas, mas vai ainda além para a estrutura de uma narrativa. Juízes 19 não deve ser lido isoladamente, mas também à luz: 1) da estrutura mais abrangente do livro de Juízes, 2) da história deuteronômica e 3) da situação histórica em geral.

O fator mais evidente do texto é que ele está situado dentro dos limites dos capítulos 17-21, ou seja, no último dos dois epílogos de Juízes. A passagem inteira de 17 a 21 é delimitada por um quiasmo de variações na frase: “Naqueles dias não havia rei em Israel. Cada um fazia o que achava mais reto”. Ela se encontra de forma completa em 17.6 e 21.25, e a primeira parte, “Naqueles dias não havia rei em Israel”, encontra-se em 18.1 e 19.1. Deste modo, o texto deve ser lido sob a perspectiva dessas frases síntese.²⁵

De fato, o tema da realeza permeia todo o livro de Juízes, que provavelmente foi escrito na época do reino unido de Israel, mais especificamente o epílogo.²⁶ Assim, a afirmação, “não havia rei em Israel” não é meramente sintética, mas também carrega uma conotação moral do ponto de vista da

²⁴ STERNBERG, *The poetics of Biblical narrative*, p. 239.

²⁵ Também é interessante observar que, em cada vez que aparecem, essas frases rompem a sequência narrativa de verbos waw-consecutivos. Essas frases assíndetas se separam do texto histórico e temporalmente consecutivo, servindo assim para enquadrar o texto de Juízes em seus limites.

²⁶ BRETTLER, Marc. The Book of Judges: literature as politics. *Journal of Biblical Literature* 108 no. 3 (1989): 395-418.

audiência original – uma audiência que olhava para uma nação desunida da perspectiva da união solidificada pelo rei Davi.

Esse tema da realeza, no contexto mais amplo de Juízes, é visto de forma explícita em Juízes 8.23, quando Gideão afirma: “Não dominarei sobre vós, nem tampouco meu filho dominará sobre vós; o Senhor vos dominará”, uma afirmação paradigmática para qualquer candidato ao juizado. Logo em seguida, ele pede ouro para fazer uma estola sacerdotal, a qual, como o narrador expõe, “veio a ser um laço a Gideão e sua casa” (8.27). O filho de Gideão, Abimeleque, tenta então ser rei sobre Israel e causa muito mal no capítulo seguinte. Contudo, isto não significa que o livro de Juízes estabeleça uma polêmica contra a realeza (“Não dominarei sobre vós, nem tampouco meu filho dominará sobre vós;”) e pró-teocrática (“o Senhor vos dominará”), mas que ele remete a atenção do povo de volta a Deuteronômio 17.15, no qual Deus estipula: “estabelecerás, com efeito, sobre ti como rei *aquele que o Senhor, teu Deus, escolher*”, e aponta para 1 Samuel 13.14, no qual Davi é contrastado com Saul: “Já agora não subsistirá o teu reino. O Senhor buscou para si um homem que lhe agrada e já lhe ordenou que seja príncipe sobre o seu povo...”

O estado geral de anarquia predominante em Israel clamava por um rei. A segunda parte da fórmula, “cada um fazia o que achava mais reto”, não é mencionada palavra por palavra depois da sua primeira parte em Juízes 19.1, mas abrange a narrativa de 17 a 21, e já foi provado que reverbera com o uso de הָוֶק em 19.4, 25 e 27. Em cada um dos juízes maiores, a frase introdutória é הָוֶק בְּעֵינֵי יְהוָה (traduzida por “Fizeram os filhos de Israel o que era mau perante o Senhor”). A frase é repetida *ipsis litteris* em Juízes 2.11; 3.7 e 6.1, e também aludida em 3.12; 4.1; 10.6 e 13.1. Contudo, agora, em vez da frase “*mau* diante dos olhos do Senhor”, o autor utiliza a frase “*bom* diante dos seus próprios olhos”. No epílogo do livro, o mal é visto como algo não mais reprimido, sem o “obstáculo” das ações dos juízes, e a fórmula que previamente apresentava a ação salvadora de um juiz é agora substituída por uma frase que demonstra a *falta* de salvação, a falta de intervenção. A segunda fórmula então alude à primeira, ao mesmo tempo demonstrando a depravação irônica de Israel – eles não faziam o *mal*, mas o *bem* – a seus *próprios* olhos.²⁷

Voltando ao âmbito do capítulo 19, é possível encontrar um grande debate quanto ao porquê de o ancião oferecer não somente sua filha, mas também a concubina do levita ao tentar aplacar os homens de Gibeá. Alguns têm argumentado que é para estabelecer um paralelo com Gênesis 19, no qual Ló

²⁷ “No livro de Juízes existe uma mudança de ênfase de fazer o que é mau aos olhos de Iavé (2.11; 3.7,12; 4.1; 6.1; 10.6; 13.1) para fazer o que é certo aos próprios olhos (14.3; 17.6; 21.25). O mundo às avessas descrito em Juízes 17-21 demonstra que fazer o que é certo aos próprios olhos é com frequência o mesmo que fazer o que é mau aos olhos de Iavé”. LASINE, Stuart. Guest and host in Judges 19. *Journal for the Study of the Old Testament* 29 (1984): 37-59, p. 55. Nota de rodapé 19.

oferece *duas* filhas. Embora possa existir tal paralelo,²⁸ ele é pequeno demais para ser tão determinativo. De fato, o idoso diz logo em seguida: הַטוֹב בְּעֵינַיְכֶם וַעֲשׂוּ לָהֶם (traduzido por “faizei delas o que melhor vos agrade”).²⁹ O substantivo טוב é então tomado por um verbo, e a ênfase “a seus olhos” (בְּעֵינַיְכֶם) não é traduzida. O fato de que o ancião diz aos homens de Gibeá que façam o bem a seus próprios olhos não só cria um paralelo com Gênesis 19.8 (que utiliza a mesma frase, trocando apenas כַּטוֹב por הַטוֹב), mas também fixa este ponto do relato dentro do contexto maior do epílogo de Juízes – assim como a nação fazia o que era reto a seus próprios olhos, o velho pede aos homens de Gibeá que façam o que é reto a seus próprios olhos. Ironicamente, ao pedir isto deles, o homem ofereceu as duas mulheres para serem violentadas e estupradas, fazendo assim ele mesmo “o que era reto a seus próprios olhos”.³⁰

O bem que cada um (אִישׁ – um termo abrangente, que fala de toda a nação) fazia a seus próprios olhos era, na realidade, um mal que, no decorrer do livro de Juízes, é cada vez mais agravado, culminando nos capítulos 19 a 21. Esses capítulos mostram então um quadro de pessoas que “são filhos néscios e não inteligentes; são sábios para o mal e não sabem fazer o bem” (Jr 4.22). O povo de Israel se torna moralmente cego ao fazer o bem a seus próprios olhos, o que perpetua sua tolice. Como já foi dito, ao descrever os eventos de Juízes 19 através de silêncios e lacunas na narrativa, o narrador concede ao leitor uma noção perspicaz desse ciclo de depravação moral e degradação intelectual. Dessa forma, Juízes 19.24 é mais uma comprovação dessa ruína – com os benjamitas e efraimitas.

Daniel Block diz que o tema do livro de Juízes é “a canaanização da sociedade israelita no período da colonização”.³¹ Isto se encaixa com o que tem sido comentado até este momento. O mal dos israelitas se intensifica a ponto de se tornar comparável com as nações que eles deveriam ter destruído. Isto é claramente visível no contexto maior de Juízes 19 a 21. Essa corrupção moral pode ser chamada de “a canaanização de Israel”.

²⁸ “É possível que o escritor tenha se sentido forçado a oferecer uma simetria entre esta narrativa e sua forma original em Gênesis 19. Visto que Ló ofereceu duas mulheres à turba de Sodoma, a mecânica da história estrutural exigia que o efraimita oferecesse duas mulheres à turba de Gibeá”. MATTHEWS, Victor H. Hospitality and hostility in Genesis 19 and Judges 19. *Biblical Theology Bulletin*, 22 (1992): 3-11, p. 9.

²⁹ As versões em inglês traduzem essa frase de forma semelhante. ESV – “do with them what seems good to you”; NASB – “do to them whatever you wish”; NET – “do to them whatever you like”; NIV – “do to them whatever you wish”; KJG – “do with them what seemeth good unto you”; NKJV – “do with them as you please”.

³⁰ “Muito embora o levita tenha se recusado a passar a noite em uma cidade que não pertencia a Israel, nem ele, nem o idoso hospedeiro, nem os indivíduos sujos de Gibeá agem de acordo com o que é bom e certo *aos olhos de lavé*”. LASINE, Guest and host in Judges 19, p. 41.

³¹ BLOCK, Daniel I. *Judges, Ruth*. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1999, p. 58.

O primeiro aspecto da canaanização de Israel ocorreu na tribo de Bejamim, que, ao menos nesta segunda parte do epílogo de Juízes, se converteu numa verdadeira nação cananeia. Os membros dessa tribo apoiaram o pecado dos homens de Gibeá (20.13 e 14) e fizeram guerra contra o restante do povo de Israel. Conseqüentemente, a maneira como Israel lida com Benjamim demonstra, de acordo com a lei deuteronômica, a canaanização daquela tribo. Isso fica ainda mais evidente a partir do gráfico abaixo:

Situação e Mandamento – Deuteronômio	Lidando com os Benjamitas – Juízes
“Quando... ouvires dizer que homens malignos saíram do meio de ti...” 13.12,13	“os homens daquela cidade, filhos de Belial, cercaram a casa...” 19.22
“então, inquirirás, investigarás e, com diligência, perguntarás...” 13.14	“enviaram homens... para lhes dizerem: Que maldade... se fez entre vós?” 20.12
“se for verdade e certo que tal abominação se cometeu no meio de ti...” 13.14	“Benjamim não quis ouvir a voz de seus irmãos, os filhos de Israel.” 20.13
“certamente, ferirás a fio de espada os moradores daquela cidade...” 13.15	“A emboscada... acometeu a Gibeá, e de golpe feriu-a toda a fio de espada.” 20.37,48
“a cidade e todo o seu despojo queimarás por oferta total ao Senhor...” 13.16	“toda a cidade subia em chamas para o céu.” 20.40,48

Previamente nesse livro Israel havia sido oprimido pelas nações cananeias que Deus havia deixado na terra para prová-lo (Jz 3.1). Agora, uma de suas próprias tribos é quem os oprime, e eles são convocados à guerra contra essa tribo. A tribo de Benjamim não somente se torna como as outras nações cananeias, mas o seu pecado chega a tal ponto que eles devem ser exterminados como qualquer nação pagã.

Há também um paralelo léxico importante entre o texto de Juízes 19 e Deuteronômio 13, ou seja: **אֲנָשִׁי בְנֵי-בְלִיעַל**.³² Essa expressão é utilizada pelo narrador em Juízes 19 para concentrar a atenção do leitor na versão deuteronômica da lei, que é a base para a sorte final de Gibeá.³³ Como é demonstrado

³² O texto deuteronômico diz **אֲנָשִׁים בְּנֵי-בְלִיעַל**.

³³ “Os detalhes da destruição da cidade (caps. 20-21) assemelham-se de perto àqueles da destruição de uma *‘ir niddahat*, isto é, uma ‘cidade subvertida’... A sequência paralela, além de uma terminologia semelhante, se não idêntica (bene beli‘al; kelil; rhm // nhm/hnn), argumenta a favor da compreensão de que Gibeath Benjamin foi na realidade tratada como uma *‘ir niddahat*”. DEMSKY, Aaron. Geba, Gibeah, and Gibeon: an historico-geographic riddle. *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 212 (1973): 26-31, p. 28-29.

na tabela acima, o tipo de destruição que ocorre em Juízes 20 é decretado por Deus em Deuteronômio 13. Este tipo de “oferta total ao Senhor” (הָרַם – Dt 13.15 – a palavra carrega tons de um compromisso com a destruição para Deus) também havia sido estabelecida por Deus em relação às cidades cananeias (Dt 7.1-2; 20.10-18). Em última análise, da mesma maneira que “da terra subia fumaça, como a fumarada de uma fornalha” no relato de Sodoma e Gomorra (Gn 19.28), “a nuvem de fumaça começou a levantar-se da cidade, como se fora uma coluna” (Jz 20.40), em Gibeá.

Contudo, o mandamento não foi obedecido totalmente, pois Israel não matou os últimos 600 homens (20.47), o que resultou no pecado de assassinato dos homens de Jabes-Gileade (21.10,11). Israel preservou uma tribo, quando o texto informa que foi o Senhor mesmo que criou a brecha em Israel (21.15), sem consultar a Deus, e sem procurar saber se eles realmente deveriam preservar a vida da tribo “cananeia”. Tendo permitido a sobrevivência da tribo de Benjamim, a nação de Israel se tornou suscetível à maldição que acompanha a desobediência ao mandamento de destruir o mal do seu meio – “para que não vos ensinem a fazer segundo todas as suas abominações, que fizeram a seus deuses, pois pecaríeis contra o Senhor, vosso Deus” (Dt 20.18). “O narrador nunca o declara completamente, mas afirma no relato presente, chegando desta maneira ao final do livro, a total canaanização da tribo de Benjamim e a simpatia falsamente baseada de Israel por seus irmãos”.³⁴ Portanto, enquanto os homens de Benjamim são apresentados como maus e perniciosos, o restante da nação também não é descrito positivamente. De fato, a tribo de Judá, que desde o começo do livro é apresentada positivamente (Jz 1.19), aqui por três vezes recebe ordens de Deus no sentido de liderar o ataque contra Benjamim (20.18, 23, 28), derrotando-o somente na última investida.³⁵ Deus concede a vitória a Israel somente depois da entrega de ofertas pacíficas e holocaustos (20.26-28). A nação de Israel é apresentada então com pecados suficientemente repreensíveis para causar sua derrota nas mãos da versão “cananeia” da tribo de Benjamim.³⁶

Mesmo que toda a nação fosse culpável, a canaanização definitiva de Israel é descrita através da tribo de Benjamim no capítulo 19, assim como os homens de Gibeá são retratados à luz de uma comparação com os homens de

³⁴ BLOCK, *Judges, Ruth*, p. 583.

³⁵ “O relato do capítulo 20 (particularmente o fato de que a emboscada ocorre depois que os israelitas foram derrotados inicialmente) lembra a captura de Ai em Josué 8 – exceto que aqui os israelitas são israelitas combatentes”. SATTERTHWAITTE, “No king in Israel”, p. 84.

³⁶ *Ibid.* Satterthwaite diz: “Se o narrador explicitamente condena Benjamim e diz que Benjamim somente sobrevive com grande dificuldade, ele sugere implicitamente que um Israel igualmente corrupto somente acaba de sobreviver intacto... A propósito, essa parece ser a explicação do narrador para a razão pela qual Israel também sofre perdas na guerra contra Benjamim”.

Sodoma e Gomorra. O narrador apresenta o pecado de Gibeá de tal maneira a despertar a memória do leitor para Gênesis 19,³⁷ através de certas semelhanças estruturais. Por exemplo: (1) ao estrangeiro é oferecida proteção por outro estrangeiro (Gn 19.2-3; Jz 19.20), (2) homens da cidade cercam a casa (Gn 19.4; Jz 19.21), (3) homens da cidade exigem sexo homossexual com o estrangeiro que acaba de chegar (Gn 19.5; Jz. 19.22), (4) o hospedeiro resiste, oferece como alternativa duas mulheres e os homens da cidade rejeitam sua oferta (Gn 19.6-9; Jz. 19.23-25), (5) a cidade é destruída pelo fogo como juízo (Gn 19.24; Jz. 20.37).³⁸ Há então um paralelo histórico entre aquelas duas cidades (Sodoma e Gomorra) e a narrativa de Juízes 19.

Na realidade, a menção de cidades no capítulo ocupa um espaço significativo. Contrastando com a ambiguidade produzida pela anonimidade de cada personagem na história de 19 a 21, encontra-se o fato de que os únicos substantivos próprios na narrativa são nomes de cidades. Nomes tomam importância central no livro de Juízes,³⁹ e poucos personagens são anônimos no restante do livro. Mesmo em ambos os epílogos (17-18 e 19-21), essa seção apresenta uma anonimidade mais pronunciada. A obscuridão da anonimidade de personagens destaca assim os nomes geográficos e vincula a terra não a indivíduos, mas ao povo israelita de uma forma corporativa.⁴⁰

Considerando-se essa ênfase na terra, as cidades tornam-se centrais na narrativa de Juízes 19, e três cidades em específico parecem dominar o enredo desse capítulo – os versículos 1 a 10a focalizam Belém, os versículos 10b a 12, Jerusalém, e os versículos 13 a 30, Gibeá. Como já foi dito, a narrativa do livro inteiro de Juízes, particularmente os dois epílogos, deve ser interpretada à luz do reino monárquico. Assim, deve-se prestar atenção ao fato de que Juízes 19 focaliza seu relato em cidades que têm relevância especial para a monarquia futura.

Gibeá foi a cidade na qual Saul estabeleceu o seu reino. O leitor atento percebe que, em 1 Samuel 10.26, Gibeá era a casa de Saul, e em 11.4 e 22.6

³⁷ As comparações entre as duas histórias não negam a validade histórica do relato de Juízes 19. Como Stuart Lasine diz: “A relação entre Juízes 19 e Gênesis 19 é na realidade um exemplo de dependência literária ‘unilateral’. Por ‘dependência literária’ quero dizer que Juízes 19 pressupõe que o leitor está consciente de Gênesis 19 em sua presente forma e depende dessa consciência a fim de ser adequadamente compreendido”. LASINE, Guest and host in Judges 19, p. 38.

³⁸ Minha lista baseia-se na de Gage em GAGE, Warren Austin. Ruth upon the threshing floor and the sin of Gibeah: a Biblical-theological study. *Westminster Theological Journal* 51 (1989): 369-375, p. 371.

³⁹ HUDSON, Don Michael. Living in a land of epithets: anonymity in Judges 19-21. *Journal for the Study of the Old Testament* 62, 1994: 49-66, p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 59. Hudson diz que, em Juízes 19-21, a anonimidade “‘universaliza’ os personagens e eventos da narrativa” e que “como um fenômeno sócio-linguístico ela desconstrói a atribuição de nomes; a anonimidade corresponde à perda da identidade e da personalidade”.

a cidade está associada especificamente com sua função como monarca de Israel. De acordo com Deuteronômio 13.16, a cidade que fosse destinada à destruição seria um “montão perpétuo de ruínas; nunca mais se edificará”.⁴¹ Contudo, Saul faz com que uma cidade erroneamente reconstruída⁴² se torne sua cidade real. É bem possível então que, em sua apresentação de Gibeá, o autor de Juízes estivesse alertando ou relembrando o povo de Israel da providência de seu primeiro rei (em termos geográficos *e também* étnicos: Saul era um benjamita – 1 Sm. 9.1-2, 21).

Por outro lado, no texto Belém é caracterizada pelo contraste com Gibeá. Gibeá é tão inospitaleira que o levita é acolhido somente por um estrangeiro. Belém, por outro lado, é tão generosa e hospitaleira que o sogro parece estar até manipulando seu genro (como já foi dito concernente ao verbo פִּיטָה no texto). Embora o contraste entre as duas cidades não seja perfeito,⁴³ a diferença quanto à prática da hospitalidade (ou não) dos moradores daqueles centros urbanos não pode ser desconsiderada.

Belém também não é retratada por si só, mas também é intricadamente interligada com sua tribo como um exemplo do coletivo maior. No capítulo 19, o nome “Belém” aparece quatro vezes (19.1-2 e duas vezes em 19.18), sendo em cada ocorrência chamada “Belém de Judá”. Isso é contrastado com “Gibeá, cidade de Benjamim” em 20.4, quando o levita a acusa, e em 20.10 quando o povo de Israel sai em guerra contra a cidade. Deste modo, as menções de Belém e Gibeá não só contrastam duas cidades, mas também duas tribos, Judá e Benjamim, de onde viriam dois reis que mais tarde seriam também contrastados: Davi e Saul.

O tema de Judá contra Bejamim começa no primeiro capítulo de Juízes, baseando-se primeiramente na captura de Jerusalém. Em Juízes 1.8, Judá captura e arrasa Jerusalém totalmente. Em Juízes 1.21, o narrador informa ao leitor que “os filhos de Benjamim não expulsaram os jebuseus que habitavam em Jerusalém; antes, os jebuseus habitam com os filhos de Benjamim em

⁴¹ Lawrence A. Sinclair diz que “a pesada camada de cinzas encontrada pelos escavadores é uma sombria evidência da queima de Gibeá”. An archaeological study of Gibeah (Tell el-Fûl). *The Biblical Archaeologist*, 27.2 (1964): 52-64, p. 54.

⁴² DEMSKY, Aaron. Geba, Gibeah, and Gibeon: an historico-geographic riddle. *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 212 (1973): 26-31. Demsky propõe que Saul reconstruiu a cidade e a chamou “Gibeá de Saul” para escapar às consequências previstas para aqueles que reconstruíam cidades que haviam sido amaldiçoadas por meio de uma “brecha legal”. Considerando que, no começo de seu reino e mesmo antes de sua proclamação oficial (1 Samuel 10) a cidade já era considerada a casa de Saul, acho seu argumento um tanto fraco. De qualquer maneira, a cidade foi reconstruída quando não deveria ter sido.

⁴³ Considerando a tese principal do narrador no epílogo, “cada um fazia o que achava mais reto”, seria contraditório mostrar uma Belém que era completamente justa em contraste com uma Gibeá extremamente injusta.

Jerusalém, até ao dia de hoje”. Dessa forma, é possível extrair dois pontos relativos ao autor e seu estilo.

O primeiro é que a narrativa é seletiva. Se no mesmo capítulo Judá é descrita como havendo conquistado e arrasado Jerusalém, e Benjamim como deixando de expulsar os seus habitantes, e se o relato deve ser interpretado como sendo historicamente preciso, deve-se também pressupor que o narrador não está relatando os eventos de uma forma estritamente cronológica, mas sintética. Assim, os relatos de Judá e Benjamim são justapostos, e essa adjacência comunica um dos principais temas de Juízes, ou seja, a luta pelo direito de sucessão real entre Benjamim e Judá.

O segundo ponto é que essa seletividade também é utilizada em Juízes 19 para representar Judá em uma luz mais favorável que Benjamim. O narrador fala da decisão do levita de continuar viajando ao invés de passar a noite em Jerusalém, porque a cidade era uma “cidade estranha, que [não pertencia aos] filhos de Israel” (Jz 19.12). A ironia é que a cidade que deveria ser uma cidade de israelitas, Gibeá, na verdade é uma cidade mais cananea do que outras cidades cananeias.

No capítulo 1, também encontramos que “esteve o Senhor com Judá” (v. 19) quase imediatamente antes do fracasso de Benjamim no versículo 21. Contudo, enquanto Judá é retratada em uma luz mais positiva do que Benjamim, ela não o é irrestritamente, como se pode observar nas palavras que seguem no versículo 19: “porém não expulsou os moradores do vale...”. De certa forma, isto também é paralelo da maneira pela qual Belém é retratada em Juízes 19 – positivamente, mas não irrestritamente de modo positivo, e sim mais como um contraste com Benjamim e seu fracasso.

Através do uso da saliência, o narrador de Juízes então justapõe Gibeá e Sodoma, Benjamim e Judá, Belém e Gibeá e, finalmente, Saul e Davi. Nesses picos textuais sobrepostos um ao outro, o narrador desenvolve o tema da decadência moral e, ao mesmo tempo, clama por um rei legítimo, porque,

... no contexto da luta dinástica entre Davi e Saul, estas histórias [em Juízes 19] de “Belém de Davi” (1Sm 20.6) e “Gibeá de Saul” (1Sm 15.34) são altamente sugestivas como um testemunho profético da legitimidade moral da monarquia davídica.⁴⁴

3. CONEXÕES INTERTEXTUAIS

A narrativa de Juízes 19 é um texto cheio de linhas intrincadas em retrospectiva e presságio, à margem da monarquia israelita, bem como linhas de ambiguidade e certeza, que pintam o fundo do pecado de Israel com o esplendor da soberania de Deus, mas também uma última linha, fina e tênua e de infinita

⁴⁴ GAGE, Ruth upon the threshing floor and the sin of Gibeah, p. 370.

importância – aquela linha de anelo por uma realização. Hebreus 11.39-40 deixa claro que todos os homens das Escrituras, dos juízes aos profetas, “obtiveram bom testemunho por sua fé; não obtiveram, contudo, a concretização da promessa, por haver Deus provido coisa superior a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados”. Assim, uma boa exegese deste texto estaria incompleta sem levar em conta que o texto de Juízes 19, escrito por fé, fala ao povo de Deus hoje. Como diz Goldsworthy: “Precisamos avaliar os personagens bíblicos, até os grandes heróis da fé, à luz da história da salvação”.⁴⁵ O texto de Juízes 19, com todas as suas ambiguidades textuais e certezas contextuais, entrelaça ainda certa expectativa para o povo de Israel de uma esperança futura que implicaria na vinda do rei, mas que, em último caso, só foi cumprida perfeitamente em Cristo.

O autor começa a fazer isto no texto ao suscitar as grandes expectativas do levita – ele era um homem que, mesmo depois que sua concubina o deixou e cometeu adultério, seguiu-a “para falar-lhe ao coração” (Jz 19.3). Essa expressão, לְדַבֵּר עַל-לִבָּהּ, também é utilizada pelo Senhor em Oséias 2.16.⁴⁶ De fato, naquele caso Deus estava falando com Israel e comparou a nação a uma mulher adúltera, a qual ele decidiu redimir e a quem optou por desposar novamente “em justiça, e em juízo, e em benignidade, e em misericórdias” (Os 2.19). A imagem de um marido fiel a despeito da infidelidade de sua esposa é comumente utilizada para mostrar a fidelidade de Deus. É difícil dizer se o autor de Juízes realmente pretendia que o levita fosse tal imagem nestes primeiros versículos, porém pode-se dizer que este homem parece destacar-se no versículo 3 em relação à imoralidade excessiva de Israel em todos os capítulos anteriores do livro. Todavia, a imagem rapidamente declina a tal ponto que o levita agarra sua concubina e a lança para uma multidão de homens aviltados para se salvar, e depois, ao invés de “falhar-lhe ao coração”, dá uma ordem aparentemente insensível – “levanta-te e vamos” – à concubina estirada à porta da casa. Assim, por meio da expectativa do versículo 3 e dos defeitos que seguem o restante da narrativa, o levita serve como um personagem que aponta para alguém que não somente fosse fiel, mas que *permanecesse* fiel.

A imagem negativa na qual Benjamim é retratado já foi conectada à ideia do fracasso de Saul. Contudo, à luz do enfoque do autor em relação à realeza, as falhas de Benjamim não se destacam apenas moralmente, mas também demonstram a que ponto chega a depravação humana, mesmo em uma nação escolhida, quando o povo não adora o verdadeiro Deus. Novamente, Oséias 9.9 e 10.9 comparam os pecados de Israel não só aos pecados de uma mulher adúltera, mas comparam a sua corrupção com os “dias de Gibeá”. Gibeá

⁴⁵ GOLDSWORTHY, Grame. *Preaching the Bible as Christian Scripture: the application of Biblical theology to expository preaching*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 141.

⁴⁶ A frase exata é לְדַבֵּר עַל-לִבָּהּ.

torna-se então a síntese das más ações de Israel e, ao mostrar tal maldade em uma nação na qual não havia rei, o autor projeta o desejo do leitor por um rei justo.⁴⁷

Mesmo Judá, que havia recebido o favor de Deus (Jz 1.19), e que foi escolhida para liderar o ataque contra Benjamim (20.18), foi derrotada duas vezes antes de uma vitória final (20.21, 25 e 35). Belém, mesmo retratada como um contraste com Gibeá, é justamente o primeiro dominó em uma longa sequência de fatos que resulta na guerra civil de Israel. Ainda que o livro lance luz sobre Davi como o futuro rei legítimo, o autor ainda reconhece que homem nenhum alcança o critério de um Deus santo. Assim, Juízes 19 mostra uma nação inteiramente infectada pelo pecado. Neste sentido, como a primeira etapa do epílogo final de Juízes, o relato de Gibeá demonstra o fim cataclísmico de uma nação de juízes.

No início do livro de Juízes, é Deus quem levanta juízes para Israel. A raiz que aparece duas vezes ao falar desses juízes é שׁוֹטֵט (2.16,18). A função dos juízes seria trazer salvação. Ao mesmo tempo, o poder de salvar não provém do juiz, mas do fato de que “o Senhor era com o juiz” (2.18). Interessa também notar que essa função dos juízes diz respeito à raiz do nome do Messias (tanto Jesus como o seu arquétipo Josué). Dessa maneira, os juízes são anafóricos em que eles deveriam ter feito o mesmo que Josué, e catafóricos em que eles antecipavam a necessidade de um salvador definitivo, que providenciaria a salvação definitiva para Israel. Em todo o livro de Juízes, essa salvação é vista somente como temporária (3.11, 30; 5.31; 8.28; 10.2, 3; 12.7, 10, 11, 14; 15.20; 16.31). No epílogo então a falta de salvação aponta para um reino dinástico, que não sofreria do caráter transitório dos salvadores carismáticos. Em resumo, o livro de Juízes, ao apontar para a salvação que haveria no reino de Davi, aponta também para a salvação a ser trazida por Aquele que seria aclamado como “o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi” (Ap. 5.5), que está “no meio do trono e dos quatro seres viventes e entre os anciãos, de pé, um Cordeiro como tendo sido morto” (Ap. 5.6).

CONCLUSÃO

Há muitos textos difíceis e ambíguos como Juízes 19 no restante da Bíblia, porém a investigação dos elementos da narrativa pode revelar que, por trás de uma suposta “ambiguidade”, há uma seletividade que revela a intenção do autor. Todo texto oferece pistas, indícios, pequenas indicações e guias para que o leitor possa ler de uma maneira que, ao invés de parecer bem aos seus próprios olhos, siga a interpretação correta sob a ótica do verdadeiro Autor.

⁴⁷ BRETLER, The book of Judges: literature as politics, p. 408-409, diz: “Os apêndices implicitamente anseiam por uma era em que existe reinado, em que o povo irá fazer hayyasar, ‘o que é agradável’”.

Chegando então ao epílogo do livro de Juízes, o leitor não encontra nenhum juiz, nenhum salvador. Na verdade, o leitor encontra uma narrativa ambígua, anônima, violenta, enfim, caótica. O que o autor faz em Juízes 19 é apontar para a salvação em demonstrando sua ausência. Sendo assim, este texto não é somente uma crônica histórica, mas uma narrativa que adverte o povo das consequências do pecado, e que chama a atenção do mesmo povo para aquele que pode livrá-lo de seu pecado caótico. Em Juízes 19, o silêncio, ou a falta de um salvador, é o que clama mais alto por este salvador! O epílogo e, na verdade, todo o livro de Juízes é incompleto sem o reino dinástico de Cristo inaugurado em sua vitória sobre o pecado e a morte.

A maior contribuição do livro de Juízes é a clara mensagem de que Israel necessitava de um Messias que estivesse presente e ativo... Israel, apesar de haver alcançado a herança prometida e de poder desfrutar de todos os benefícios dessa posse, ainda estava em extrema necessidade de um sacerdócio santificado, uma voz profética fiel e, finalmente, um servo real obediente.⁴⁸

O capítulo 19 do livro, através do seu uso de ambiguidade e imprecisão, no contexto dos temas maiores de seu cenário (no epílogo e no livro como um todo), testifica justamente sobre isso. A falta que Israel tinha de um salvador e rei lançou a nação em um caos corrupto que seria remendado por uma sucessão de reis davídicos, mas somente seria redimido pela vinda do verdadeiro sucessor – o מוֹשִׁיעַ (Jz 3.7).

ABSTRACT

This exegesis seeks to understand how to interpret biblical ambiguities, especially in narrative texts of the Old Testament. The author seeks to show how and why the text of Judges 19 has been greatly debated in academic circles by examining different ambiguities of the text. There are many omissions of the narrator of Judges 19 that might be confusing to the 21st century reader, such as: a subjective vagueness, the anonymity of the characters, and an apparent moral silence. Thus, the author also seeks to show subsequently that, by interpreting the text of Judges 19 with the principles of narrative selectivity and of the near and far contexts in mind, the ambiguities and omissions fit together perfectly in the intended meaning in a text that speaks primarily of the absence of a king for Israel.

KEYWORDS

Biblical exegesis; Narrative; Textual ambiguity; Objective selectivity.

⁴⁸ VAN GRONINGEN, Gerard. *Messianic revelation in the Old Testament*. Eugene: Wipf and Stock, 1990, p. 268.

A BUSCA HUMANA DA DIVERSÃO SOB A ÓTICA BÍBLICA DE CRIAÇÃO-QUEDA-REDENÇÃO

*Emilio Garofalo Neto**

RESUMO

Este artigo almeja explorar um entendimento bíblico acerca da busca universal da humanidade por diversão. O autor investiga como um arcabouço bíblico nas categorias de Criação, Queda e Redenção ajuda a compreender tal fenômeno. Ele demonstra como o homem foi criado para existir como um ser criativo na presença de Deus. Como tal, tudo o que ele cria reflete a criação original em sua organização e elementos diversos. O ser humano se deleita na diversão, pois se trata de uma subcriação na qual ele experimenta elementos para os quais foi criado, como descanso, prazer, alegria e beleza. Depois se analisa como a queda influencia a busca humana de diversão, fazendo com que o homem busque ídolos e satisfação de seus desejos pecaminosos por meio de coisas criadas. Por fim, investiga-se como o *desiderium aeternitatis* e a compreensão da necessidade de redenção levam os seres humanos a buscar na diversão consolo e fuga deste mundo, experimentando um pouco da paz e vida para as quais foram criados.

PALAVRAS-CHAVE

Diversão; Criação; *Desiderium aeternitatis*; Queda; Redenção; Eternidade; Idolatria; Esporte.

* O autor é ministro presbiteriano e pastor da Congregação Presbiteriana Semear em Brasília-DF. É formado em Comunicação Social–Jornalismo pela Universidade de Brasília. Concluiu o Mestrado em Divindade no Seminário Teológico Presbiteriano de Greenville, Carolina do Sul, e obteve o grau de Ph.D. em Estudos Interculturais no Seminário Teológico Reformado, em Jackson, Mississippi.

INTRODUÇÃO

A humanidade dedica grandes esforços na busca de diversão.¹ O lazer é um enorme componente cultural, social e financeiro da sociedade humana; um elemento presente no mundo todo e através dos séculos. Todos os seres humanos experimentam a diversão; ninguém é estranho ao conceito, e todos já dedicaram tempo e outros recursos a este tipo de atividade. O lazer pode aparecer de infinitas maneiras, desde grandes eventos midiáticos como a Copa do Mundo até uma partida de xadrez ou um videogame numa tarde chuvosa. A brincadeira tem a capacidade de aparecer nas situações mais sérias: piadas num funeral, risadas na reunião da diretoria, e-mails engraçados durante o trabalho. Ao examinar as formas de jogar e brincar de uma cultura podemos aprender muito sobre ela; ao examinar a ubiquidade da diversão podemos aprender algo sobre a humanidade como um todo.

Mas como aprender sobre o homem, seus anseios e tragédias através do lazer? Haveria base bíblico-teológica para investigar as razões do fenômeno ou estamos condenados a simplesmente fazer considerações práticas sobre o que convém ou não e quando?² Em diversas áreas no meio acadêmico tem se buscado entender esse fascínio humano e sua importância. Em certos ramos do saber já existe há muitos anos um crescente número de obras dedicadas a análises mais sistemáticas do esporte e do lazer. São estudos que buscam entender as razões do amor ao lazer, suas funções sociais, psicológicas, biológicas e muito mais.³

¹ Para os propósitos deste trabalho trataremos os termos *lazer*, *diversão* e *entretenimento* como essencialmente equivalentes. Certamente cada um apresenta nuances diferentes, mas para este artigo introdutório elas não são essenciais.

² A questão da ética da diversão é importante e merece consideração em outra oportunidade. Análises neste sentido têm de levar em consideração ao menos os seguintes fatores: os mandamentos bíblicos e o que pode ser logicamente deduzido destes; o princípio bíblico de não fazer o irmão tropeçar; o princípio de não violar a consciência e informá-la bíblicamente, o princípio da liberdade cristã e o princípio do testemunho aos de fora da igreja.

³ A maioria desses estudos envolve uma ótica sociológica ou antropológica, incluindo todos os seus pressupostos e objetivos. A obra seminal é HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Boston, MA: Beacon Press, 1955. Outros autores importantes são: CAILLOIS, Roger. *Man, play and games*. Chicago, IL: University of Illinois Press, 2001; SUTTON-SMITH, Brian. *The ambiguity of play*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997. Há ainda obras da psicologia e neurologia que buscam compreender o lazer e seu lugar na vida humana. São exemplos: CSÍKSZENTMIHÁLYI, Mihály. *Flow: The psychology of optimal experience*. New York: Harper Perennial, 1990; PANKSEPP, Jaak. *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Oxford University Press, 1998. Há interessantes trabalhos recentes que visam analisar a simbiose entre futebol e cultura brasileira. Alguns dos principais são: GALEANO, Eduardo H. *Futebol ao sol e à sombra*. Porto Alegre: L & PM, 1997; WISNIK, José Miguel. *Veneno remédio: O futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008; BELLOS, Alex. *Futebol: The Brazilian way of life*. New York: Bloomsbury, 2002; HELAL, Ronaldo; SOARES, Antônio Jorge; LOVISOLO, Hugo. *A invenção do país do futebol: Mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001. Além disto, há obras interessantíssimas acerca do papel do esporte em conflitos

Trata-se, entretanto, de uma área em que há pouquíssima reflexão teológica mais aprofundada, menos ainda desde um arcabouço confessional reformado.⁴ Talvez isso ocorra por uma pressuposição de que não se trate de um objeto investigativo sério ou relevante; mas esta é uma das áreas nas quais mais se gasta tempo e dinheiro no mundo contemporâneo. Se crermos com Abraham Kuyper que “não há nenhum centímetro quadrado, em todo o domínio da existência humana, sobre o qual Cristo, que é soberano sobre tudo, não declare ‘é meu!’”,⁵ então devemos aplicar os poderes da teologia reformada para compreender esta parte importante do mundo. Este artigo é uma tentativa de contribuir para a discussão partindo de pressupostos reformados. O objetivo é examinar teologicamente o assunto do amor humano pela diversão dentro das categorias bíblicas de Criação-Queda-Redenção.⁶

Pesquisar esse assunto tem importância eclesiológica, pois a relação entre igreja e diversão tem sido historicamente complicada e ainda hoje é uma fonte de confusão.⁷ O tópico tem importância missiológica, pois ajuda a igreja na ta-

étnicos, regimes ditatoriais, etc. Ver: FOER, Franklin. *How soccer explains the world: An unlikely theory of globalization*. New York: Harper Perennial, 2005; KUPER, Simon. *Soccer against the enemy: How the world's most popular sport starts and fuels revolutions and keeps dictators*. New York: Nation Books, 2006.

⁴ Os principais são os esforços de Shirl Hoffman. Seu último livro é especialmente útil: HOFFMAN, Shirl. *Good game: Christianity and the culture of sports*. Waco, TX: Baylor University Press, 2010. Outras obras, de arraiais teológicos diversos são: HOLMES, Arthur F. *Towards a Christian play ethic*. *Christian Scholar's Review* 11, no. 1 (1998), p. 41-48; JOHNSTON, Robert K. *The Christian at play*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1998; NAUGLE, David K. *A biblical philosophy of sport and play*. Department of Philosophy, Dallas Baptist University, 1995. Disponível em: http://www.dbu.edu/naugle/pdf/sport_play.pdf; RYKEN, Leland. *Redeeming the time: A Christian approach to work and leisure*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995; DEARDOFF, Donald; WHITE, John (Orgs.). *The image of God in the human body: Essays on Christianity and sports*. Lewiston, NY: The Edwin Mellon Press, 2008; GAROFALO NETO, Emilio. *The Soccer World Cup 2010 as sub-creation: An analysis of human play through a theological grid of Creation-Fall-Redemption*. Ph.D. Dissertation, Reformed Theological Seminary, 2011; HEINTZMAN, Paul; VAN ANDEL, Glen E.; VISKER, Thomas L. (Orgs.). *Christianity and leisure: Issues in a pluralistic society*. Rev. ed. Sioux Center, IA: Dordt College Press, 2006. Para um breve texto tratando de temas semelhantes a este artigo, ver meu GAROFALO NETO, Emilio. *A vida até parece uma festa*. Revista *iPródigo*, No 1 (2011), p. 30-37.

⁵ KUYPER, Abraham; BRATT, James D. *Abraham Kuyper: A centennial reader*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, p. 461.

⁶ Aqui incluímos a Consumação dentro de Redenção. Vale, entretanto, notar que, segundo Geerhardus Vos, “o aspecto escatológico é mais antigo na revelação do que o soteriológico”. VOS, Geerhardus. *Biblical theology: Old and New Testaments*. Carlisle, PA: The Banner of Truth, 1948, p. 141, minha tradução. Antes de Deus revelar a Adão e Eva que haveria salvação de seus erros (Gn 3.15), ele lhes havia revelado algo sobre realidades escatológicas de bênção e descanso – ambas explícitas e exemplificadas no Sábado e implícitas como recompensa aos que guardassem o pacto de obras.

⁷ Apesar de o apóstolo Paulo usar imagens esportivas com frequência em suas cartas, a igreja primitiva tinha receio em se relacionar com o mundo esportivo. No Império Romano os jogos eram geralmente interligados aos festivais pagãos e à idolatria, dificultando muito a participação e apoio dos cristãos. Para maiores informações, ver: MATHISEN, James. *A brief history of Christianity and sport: Selected highlights of a puzzling relationship*. In: DEARDOFF e WHITE, *The image of God in the human body*.

refa de fazer discípulos, compreendendo os ídolos, os problemas e as distorções causadas pelo pecado. Ao entender melhor os desígnios criacionais do homem, poderemos melhor ensinar a guardar tudo o que Cristo ordenou e encontrar pontes de contato para a proclamação do evangelho. O tópico tem ainda importância doxológica, pois glorificamos a Deus ao compreender seus planos para todas as áreas da vida e servi-lo em tudo o que fizermos, inclusive em nossa diversão.

1. A CRIAÇÃO E O DESEJO DE DIVERSÃO

Seria o desejo de lazer e diversão uma característica criada na humanidade ou algo que surgiu apenas após a queda? Embora a Bíblia não apresente descrições de Adão e Eva se divertindo no jardim, há vários elementos⁸ que se complementam em criar uma teia que nos permite afirmar que a busca de lazer e diversão tem sua origem, sim, em legítimos desejos criacionais.⁹ O lazer busca reproduzir diversas coisas que são criadas por Deus para o homem. Para entender a questão é necessário primeiro entender o ser humano como um subcriador.

1.1 *Diversão como forma de subcriação*

Investigar o homem como subcriador é essencial para entender sua relação criacional com a busca de diversão. A *imago Dei*, embora arruinada na queda de Adão e Eva, não foi aniquilada.¹⁰ O ser humano ainda é capaz de criar obras que refletem a verdade acerca da realidade, mesmo que o faça em rebelião contra Deus. A obra do Espírito Santo em restringir o mal dispensa graça comum sobre crentes e descrentes. O homem analogamente reflete a Deus e é capaz de imitá-lo em ser um criador. Na realidade, a pessoa humana é incapaz de não refletir a Deus em seu conhecimento e suas ações. Ela é sempre teorreferente,¹¹ embora a posição ética básica de seu coração possa ser contra

⁸ Rapidamente, vale notar as profecias de Isaías 11 e Zacarias 8 que apontam para ocasiões em que a restauração da criação envolve brincadeiras e diversão. Notar ainda o uso que Paulo faz de figuras esportivas, um tema amplo demais para este trabalho. Frequentemente o apóstolo utilizava figuras do mundo esportivo para ilustrar aspectos da vida cristã. James Mathisen (*A brief history*, p. 8) nota que a longa passagem de Paulo por Corinto deve ter coincido com os Jogos Ístmicos, que ocorriam a cada quatro anos. Paulo não está necessariamente recomendando os esportes, mas no mínimo parece pressupor que se trata de uma esfera com a qual se pode aprender e talvez mesmo admirar em certos aspectos. Os principais exemplos estão em Fp 3.12-14; 1 Co 9.24-27; 1 Co 10.7; Gl 2.2; Gl 5.7; 1 Tm 4.7,8; 1 Tm 6.12; 2 Tm 2.5.

⁹ Heber Campos alerta contra a visão de alguns acerca do Jardim do Éden como uma espécie de resort onde não se faz nada além de relaxar; mas também mostra que na beleza, fartura e delícia da criação “é como se Deus houvesse dito aos nossos primeiros pais: ‘Desfrutem da beleza e da gostosura da minha criação!’”. CAMPOS, Heber Carlos de. *O habitat humano: O paraíso criado*. Estudos em Antropologia Bíblica. São Paulo: Editora Hagnos, 2011, p. 100.

¹⁰ SMITH, Morton H. *Systematic Theology*. Greenville, SC: GPTS Press, 1994, v. 1, p. 240.

¹¹ Como afirma Davi Charles Gomes: “Mesmo o homem supostamente autônomo é de fato teo-

ou a favor de Deus.¹² Mesmo os descrentes foram criados para espelhar a Deus como sua imagem e não são capazes de deixar de agir e de usar conhecimento revelado acerca do mundo: “Feito à imagem de Deus, nenhum homem pode escapar de tornar-se o meio interpretativo da revelação geral de Deus tanto em sua consciência intelectual (Rm 1.20) como moral (Rm 2.14,15)”.¹³

Entendemos que o homem é receptivamente criativo.¹⁴ A criatividade humana se espelha na criatividade original de Deus embutida em sua imagem. O homem é criativo, pois Deus é criativo e transmitiu esta habilidade ao homem. O homem só é capaz de criar dentro das fronteiras do que Deus fez e estabeleceu dentro do campo de possibilidades.¹⁵ Esse desejo de criar geralmente é

referente, ainda que negativamente”. GOMES, Davi Charles. A metapsicologia vantiliana: uma incursão preliminar. *Fides Reformata* XI, Nº 1 (2006): 113-139, p.117. Para considerações adicionais sobre o termo, especialmente no que se relaciona com cosmovisão, ver: OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. Reflexões críticas sobre *Weltanschauung*: Uma análise do processo de formação e compartilhamento de cosmovisões numa perspectiva teo-referente. *Fides Reformata* XIII, Nº 1 (2008): 31-52.

¹² Como afirma Fabiano Oliveira: “Em termos teológicos, pode-se dizer que, nascido num contexto marcado pela queda, o coração humano permanece escravo da orientação fundamental da apostasia e, por isso, inescapavelmente tendente a servir como fonte de rebelião para todos os pensamentos e atos do homem não regenerado. Somente através da regeneração do homem, operada pelo Espírito Santo, é que este círculo hermenêutico vicioso pode ser quebrado, iniciando outro círculo hermenêutico, desta feita virtuoso, de amor e obediência a Deus que, por sua vez, determinará uma direção em compasso com a vontade divina revelada”. OLIVEIRA, Reflexões críticas sobre *Weltanschauung*, nota de rodapé 51, p. 49.

¹³ VAN TIL, Cornelius. *Common grace*. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed Publishing, 1947, p. 53. Minha tradução. Como explica Scott Oliphint, Deus é o arquétipo de quem somos o éctipo em tudo o que somos e fazemos: “Nós somos, completa e exhaustivamente, imagem de Deus... somos icônicos. Tudo o que somos, pensamos, fazemos, nos tornamos e assim por diante é derivado, vindo de ou desde algo; nós dependemos de e espelhamos o real, o Original, o *Eimi*. Na terminologia clássica, somos éctipo. Os tipos ou formas de pessoas que somos, de conhecimento que temos, de pensamentos que pensamos e de coisas que fazemos são sempre e em qualquer parte cópias, padrões, impressões e imagens, tomando suas pistas metafísicas e epistemológicas do único que verdadeiramente é. Ou seja, do próprio Deus”. OLIPHINT, K. Scott. *God with us: Divine condescension and the attributes of God*. Wheaton, IL: Crosway Books, 2012, p. 90. Minha tradução. Sobre a distinção entre arquétipo e éctipo em sua função histórica, ver o artigo: VAN ASSELT, Willem J. The fundamental meaning of theology: Archetypal and ectypal theology in seventeenth-century Reformed thought. *Westminster Theological Journal* 64, Nº 2 (2002), p. 319-336.

¹⁴ Devo as expressões “receptivamente criativo” e “ativamente redentivo” a Wadislau Martins Gomes e Davi Charles Gomes.

¹⁵ As criaturas operam com recursos limitados (embora vastos) e com capacidade mental limitada (e caída) estruturada dentro do universo criado nas coisas que são e que poderiam ser. O homem é incapaz, por exemplo, de imaginar uma cor que Deus não imaginou antes, ou de criar um mundo literário fantástico que surpreenda a Deus com suas idéias. Hans Rookmaaker, artista e crítico de arte, escreveu que “linguagem e expressão, pensar, administrar justiça, adquirir conhecimento, fazer ou reconhecer algo belo – tudo isto só é possível dentro de leis estruturais. Não podemos viver ou trabalhar fora delas”. ROOKMAKER, Hans. *The creative gift: Essays on art and the Christian life*. Westchester, IL: Cornerstone Books, 1981, p. 58. Minha tradução.

associado às artes,¹⁶ mas também é visto no lazer e na ciência.¹⁷ Quando pessoas criam jogos e brincadeiras, estão exercitando esse aspecto da imagem de Deus, fazendo realidades subcriadas. Estes eventos subcriados funcionam como uma pausa na vida normal, uma suspensão temporária da maneira como as coisas funcionam normalmente.¹⁸ Esses parênteses podem ser curtos, como uma piada durante uma reunião, ou longos, como num torneio como a Copa do Mundo. Quando as pessoas estão engajadas na diversão – jogando pôquer num cassino, assistindo um filme interessante ou praticando surfe – aquele período aparenta ser a realidade última e a vida para por um tempo. Isto fica especialmente evidente nas brincadeiras de crianças, nas quais a imaginação corre solta e o mundo adquire elementos fantásticos: o quarto pode virar espaçonave, o jogo de futebol na rua vira recriação da final do campeonato. Peter Berger sugere que brincar é uma forma de intrusão, um interlúdio na vida normal, um sinal de transcendência.¹⁹

Quando o ser humano se engaja em atividades criativas, ele está exercendo parte de seus dons naturais: “Deus o criador, que ama a beleza em seu mundo criado, convidou Adão, uma de suas criaturas, para compartilhar o processo de criação”.²⁰ Philip Ryken comenta que a arte, como subcriação, tem o poder de “satisfazer nossos anseios profundos de beleza e comunicar profundas verda-

¹⁶ O escritor e crítico literário J. R. R. Tolkien explicou que, no processo de sua criação literária, ele agia como um subcriador, e que boas obras podem produzir um senso de arrebatamento em quem desfruta da história: “É claro que as crianças são capazes de ter *crença literária* quando a arte do criador de histórias é boa a ponto de produzi-la. Esse estado mental tem sido chamado de ‘suspensão voluntária da incredulidade’. Mas isso não me parece ser uma boa descrição do que acontece. O que acontece de fato é que o criador da narrativa demonstra ser um ‘subcriador’ bem-sucedido. Ele concebe um Mundo Secundário no qual nossa mente pode entrar. Dentro dele, o que ele relata é ‘verdade’: está de acordo com as leis daquele mundo. Portanto, acreditamos enquanto estamos, por assim dizer, do lado de dentro”. TOLKIEN, J. R. R. *Sobre histórias de fadas*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010, p. 43-44.

¹⁷ O cientista também tem esse impulso criativo. David Bohm argumenta que o cientista é movido por mais que o mero desejo de descobrir; sua imaginação e seus afetos são fundamentais na tarefa. Sua criatividade se mostra em propor modelos e teorias, os quais não são necessariamente resultantes dos dados averiguados, mas construtos impostos pelas pressuposições e expectativas do pesquisador. BOHM, David. *On creativity*. London: Routledge Classics, 2006, p. 2. Para mais reflexões sobre esse tema, ver: POLANYI, Michael. *The tacit dimension*. Garden City, NY: Doubleday, 1966; KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. 3rd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.

¹⁸ Por exemplo, no futebol, durante noventa minutos o objetivo da vida passa a ser chutar uma esfera dentro de uma meta, seguindo regras preestabelecidas acerca de como se pode ou não fazê-lo. Durante um filme, as regras de uma subcriação cinematográfica podem envolver a existência de extraterrestres, orcs ou grilos falantes; não é necessário ao cristão rejeitar tais obras pelo fato de essas coisas não existirem.

¹⁹ BERGER, Peter. *Redeeming laughter: The comic dimension of human experience*. New York: Walter de Gruyter, 1997, p. 13; BERGER, Peter. *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City, NY: Doubleday, 1969, p. 59.

²⁰ SOLOMON, Jerry. *Arts, entertainment, & Christian values*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2000, p. 102. Minha tradução.

des espirituais, intelectuais e emocionais acerca do mundo que Deus fez para sua glória”.²¹ Em grandes eventos como as Olimpíadas ou a Copa do Mundo podemos esperar encontrar diversos pontos de contato entre nossas criações e a criação divina. Porém, mesmo em coisas menores como um filme, uma peça de teatro ou uma história infantil sempre encontraremos elementos que remetem à forma e estrutura pela qual Deus criou o mundo, seja afirmando e repetindo o que Deus fez, negando e distorcendo tudo isso ou até mesmo elaborando sobre o original.

1.1.1 Capital emprestado nas subcriações

Vimos que, quando o ser humano faz suas subcriações, ele necessariamente irá refletir coisas para as quais foi criado. Mas como pode ser isto se o homem é caído e rebelde contra Deus? Por ser imagem de Deus, o homem tem conhecimento tácito acerca de Deus e resquícios acerca da verdade universal acerca de Deus. Claro, esse conhecimento é sempre distorcido pelo pecado e as tentativas autônomas de saber. Cornelius Van Til insiste que, pelo fato de todo conhecimento ter uma fonte comum (o Deus trino em sua revelação), segue sendo sempre derivado e analógico ao conhecimento original de Deus.²² Aqui é importante utilizar o conceito de “capital emprestado”.²³ O descrente não é consistente com sua rebelião. Feito para funcionar de acordo com o desígnio de Deus, o descrente não consegue se comprometer plenamente e viver de acordo com sua cosmovisão pretensamente autônoma. O homem rebelde continua funcionando num mundo dado por Deus, com um aparato mental dado por Deus. Se não fosse assim não haveria ponte possível para evangelismo, apologética ou qualquer comunicação.²⁴ Ao trabalhar com capital emprestado, o descrente cria e age usando o que Deus lhe deu, mesmo negando que haja um

²¹ RYKEN, Philip. *Art for God's sake: A call to recover the arts*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2006, p. 8. Minha tradução.

²² BERKHOF, Louis; VAN TIL, Cornelius. *Foundations of Christian education: Addresses to Christian teachers*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1990, p. 47.

²³ John Frame se refere a esse capital emprestado como a “parte da revelação de Deus que eles [os descrentes] não reprimiram”. FRAME, John. *Apologetics to the glory of God*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1994, p. 72. Minha tradução. Frame ainda explica que o homem é “capaz de evitar o total niilismo apenas pela inconsistência em reconhecer alguns elementos da revelação de Deus”. FRAME, John. *Cornelius Van Til: An analysis of his thought*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1995, p. 42. Minha tradução.

²⁴ “Se o descrente levasse ao extremo suas convicções metafísicas, epistemológicas e éticas, a antítese entre ele e o crente iria impedir que os dois se comunicassem, pois as perspectivas fundamentais seriam completamente diferentes; a orientação de um seria sempre desorientada para o outro. Mas o descrente na realidade não vive e raciocina consistentemente com suas teorias professas. Ele pensa (psicologicamente) de uma maneira particular que não comporta (epistemologicamente) sua argumentação”. BAHNSEN, Greg. *Van Til's apologetic: Readings and analysis*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1998, p. 436. Minha tradução.

Deus e se recusando a lhe dar glória. O clamor de autonomia é falso; o homem necessariamente reflete a Deus em suas subcriações; ele sempre é teorreferente, mesmo que o seja de maneira negativa. O homem rebelado contra Deus continua operando no mundo de Deus, dentro da estrutura universal criada por Deus.²⁵

O conhecimento do homem é qualitativa e quantitativamente inferior ao de Deus, mas ele pode seguir a Deus em imitação análoga.²⁶ Assim qualquer forma de criação, filosófica, teológica ou artística, irá necessariamente refletir aspectos da natureza do mundo e a presença de Deus.²⁷ É por isto que um descrente pode achar verdade mesmo tateando no escuro. Van Til explica:

Nenhum cristão pode deixar de encarar o fato de que muitos cientistas não-cristãos descobriram muita verdade acerca da natureza... isto é verdade apesar de sua visão de vida imanentista e por causa do fato de não poderem evitar trabalhar com o capital emprestado do cristianismo.²⁸

O homem natural nega a criação e a providência de Deus, mas toma emprestados elementos destas para funcionar no mundo.²⁹ Van Til estava mais focado em sistemas filosóficos, teológicos e científicos, mas essas idéias podem ser aplicadas a outros ramos do conhecimento, como o meio artístico e mesmo as subcriações que visam o lazer. A diversão atrai os seres humanos em todo o planeta, pois trabalha com elementos universais acerca do homem e de como o mundo opera. Ao subcriar, o homem utiliza elementos da criação original, pensando os pensamentos de Deus após ele mesmo, ainda que de maneira imperfeita e rebelde.

1.2 Diversão e reflexos da criação

Há diversos elementos que já aparecem na criação original de Deus e que são imitados ou refletidos no lazer. Destacaremos brevemente alguns deles, mas certamente há muito mais a explorar.

²⁵ Fabiano Oliveira explica que “o homem recebeu de Deus a vocação de positivar a cultura e ainda que no processo a queda tenha afetado a raiz central deste direcionamento, ela, contudo, não pôde afetar a ordem estrutural responsável pelo desenvolvimento social”. OLIVEIRA, Reflexões críticas sobre *Weltanschauung*, nota de rodapé 41, p. 45.

²⁶ BAHNSEN, *Van Til's apologetic*, p. 228.

²⁷ Assim como o missionário que encontra uma tribo e se depara com enorme mistura de verdade e erro, podemos esperar encontrar nas subcriações de diversão humana semelhante medida de mistura, na qual a verdade divina se entrelaça com vãs imaginações humanas.

²⁸ VAN TIL, Cornelius. *An introduction to systematic theology: Prolegomena and the doctrines of revelation, Scripture, and God*. 2nd ed. Ed. William Edgar. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2007, p. 153. Minha tradução.

²⁹ VAN TIL, Cornelius. *The defense of the faith*. 4th ed. Ed. K Scott Oliphint. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2008, p. 343.

1.2.1 Descanso

Esse é um princípio da criação exemplificado principalmente no sábado. Este era um tempo de cessação do trabalho, um parêntese na semana durante o qual as pessoas refrescavam corpo e coração. Nele, “como no brincar, sua não-instrumentalidade se mostrava produtiva”.³⁰ Ao contrário do modelo grego, no qual apenas as elites tinham direito ao descanso, o modelo hebraico permitia, e de fato exigia, que todos, judeu ou estrangeiro, livre ou escravo, e mesmo os animais, tivessem ao menos um dia de descanso na semana.³¹ De maneira semelhante, na diversão o homem é capaz de deixar um pouco seu trabalho e aproveitar o mundo: “Assim como o descanso de Deus, o lazer nos liberta da necessidade da produtividade e nos permite aproveitar o que já foi feito”.³² Pela graça comum, Deus permite que todos tenham descanso e mesmo alegria nesta vida (At 14.17).

1.2.2 Aproveitando a criação

Deus não fez uma criação meramente útil, limitada a cumprir sua função da maneira mais econômica possível. A criação de Deus não é constrangida pelas fronteiras da necessidade; Deus não foi forçado a criar o mundo. Sua criação é cheia de possibilidades e enormemente diversa, plena de coisas saborosas e agradáveis. Ele fez muitas árvores frutíferas, com gostos e texturas diferentes e agradáveis ao paladar, ao tato e à visão humana. Ele fez diversidade de cores, animais, sons, que visam dar ao ser humano um aproveitamento prazeroso da criação. A única restrição que Deus colocou a Adão e Eva em seu Pacto de Obras foi a de não comer do fruto de uma árvore (Gn 2.17). Eles tinham liberdade para comer de todos os outros frutos a seu bel-prazer; podiam interagir com animais grandes e pequenos, numa relação ainda não tingida pelo medo; podiam nadar nos rios, aproveitar o clima e se engajar plenamente na prazerosa tarefa de povoar a Terra. Há muito na criação que é supérfluo se considerado apenas em termos de sobrevivência, mas esses aspectos extras são tanto fonte de deleite como causa para adoração ao Criador. O desígnio de Deus é para uma vida repleta da maravilhosa e bela criação. João Calvino lida com esta questão:

³⁰ JOHNSTON, *The Christian at play*, p. 79. Minha tradução.

³¹ A rejeição puritana da ociosidade não deve ser confundida com uma rejeição do lazer. O tempo ocioso era visto como ruim; o lazer com propósito era bem visto e até mesmo o trabalho deveria ser feito como moderação. Há suficiente evidência de que os puritanos se engajavam em atividades de lazer como montar a cavalo, caçar, pescar e outras. Para mais informações sobre esse tópico, ver: RYKEN, Leland. *Worldly saints: The Puritans as they really were*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1986, p. 33.

³² RYKEN, Leland. *Work and leisure in Christian perspective*. Portland, OR: Multnomah Press, 1987, p. 183.

Ora, se ponderarmos a que fim Deus criou os alimentos, verificaremos que ele quis levar em conta não só a necessidade, mas também o deleite e alegria; assim, na indumentária, além da necessidade, foi seu propósito fomentar o decoro e a dignidade; nas ervas, árvores e frutas, além dos variados usos, proporciona a beleza da aparência e suavidade do perfume.³³

O homem faz suas subcriações almejando em grande parte o deleite, o aproveitar da beleza, da delícia e do mundo. Em seus jogos, filmes e risadas o homem se alegra num mundo prazeroso e diverso.

1.2.3 Regras e leis

Somos criaturas que habitam num mundo com leis físicas e leis morais. Somos todos descendentes de Adão e por meio dele representados no Pacto de Obras. Essa estrutura pactual se reflete em nossas subcriações: todos os tipos de jogos e brincadeiras existem dentro de um conjunto de regras implícitas ou explícitas; os participantes devem segui-las ou estarão deixando de brincar.³⁴

Por isso, quebrar as regras do jogo estraga a brincadeira. Ninguém aceita que se roube no jogo de cartas, de futebol ou de dominó; mesmo não sendo o mundo “de verdade”, trata-se de um mundo sério. Esperamos que os filmes sejam internamente consistentes, queremos testes antidoping e que árbitros suspeitos sejam investigados. Refletimos nosso Criador em não querer que as regras de nossas criações sejam violadas; o homem não quer que sua subcriação seja estragada por autorregulações autônomas. Ironicamente é precisamente isto que o homem faz ao pecar contra Deus.

1.2.4 Representantes e identificação

Outro elemento criacional é o princípio de representação. No mundo do entretenimento há enorme identificação entre público e herói. A identificação que o povo sente com seus heróis é alimentada pela mídia e toma formas impressionantes no nosso tempo. Michael Novak sugere que há algo sacerdotal nessa identificação.³⁵ De fato o homem foi criado para se identificar com e imitar modelos. Isto está embutido na maneira pela qual Deus criou a família com um representante federal (1Co 11.3; Ef 5.22-25), na própria estrutura dos arranjos pactuais, em que um representante jura o pacto e assume obrigações

³³ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*. Trad. Waldyr Carvalho Luz. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, III.x.2, p. 192.

³⁴ O apóstolo Paulo escreve que o atleta não é coroado se não lutar conforme as regras (2Tm 2.5); numa analogia do menor para o maior, ele mostra que o que é verdade na subcriação esportiva é verdade na criação de Deus.

³⁵ NOVAK, Michael. *The joy of sports*. New York: Basic Books, 1976, p. 41.

em lugar dos outros, e ainda no governo da igreja, em que presbíteros representam o povo de Deus (Ex 18.13-27; 1Tm 3; At 15). O máximo exemplo de representação é o Senhor Jesus Cristo, representante de seu povo no Pacto de Graça (Rm 5.12-21), cumprindo as estipulações da lei e se oferecendo em seu lugar para propiciar a ira divina. O homem foi criado para funcionar com representantes em suas estruturas relacionais, com Deus, em sociedade e na família.

Essa identificação com um representante se mostra em como os espectadores sentem-se representados pelos atletas. Quando a seleção brasileira de futebol entra em campo, os brasileiros são representados ali para o bem ou o mal. Quando um brasileiro fala que é pentacampeão mundial, ele não está dizendo que entrou em campo, mas num sentido real ele foi representado pelo atleta que foi chamado para lutar e vencer ou perder em seu lugar. Na relação com os heróis (esportivos, literários, etc.), mostra-se o desejo de identificação com aqueles que são capazes de fazer o que os simples seres humanos não são capazes; aqueles que, além de ter o talento natural necessário, são perseverantes para se submeter ao treinamento e às privações exigidas. Os fãs aproveitam vicariamente um pouco da glória e sucesso de seus heróis, com um pouco do sofrimento, mas não o todo. Eles sentem um pouco da alegria da vitória tendo de lidar apenas com uma fração da dor e dos desafios.³⁶

O homem ama o lazer e a diversão, pois neles experimenta um pouco do descanso, da alegria, da união e da diversidade que Deus criou. Ainda, o homem ama brincar e jogar, pois nestas atividades exerce seu papel de subcriador. Em suas subcriações ele reflete analogamente o que Deus criou, embora muitas vezes o faça de maneira perversa e distorcida.

2. A QUEDA E A BUSCA DE DIVERSÃO

O pecado afeta todas as áreas da vida. Não há pessoa ou projeto humano que não seja de alguma maneira manchado pelo pecado. A disposição contra Deus do coração rebelde e pretensamente autônomo faz com que o homem utilize as coisas boas da criação de Deus para seus fins perversos, além de subcriar com motivos escusos. Mesmo retendo a imagem de Deus, cada pessoa, por natureza, fará arte, política, trabalho e diversão em última instância para satisfazer os desejos de seu coração e não para glorificar a Deus.³⁷ Mesmo

³⁶ CAILLOIS, *Man, play and games*, p. 122. A propósito, alguns argumentam que esta é parte da atração de videogames como *Guitar Hero*: a pessoa é capaz de aproveitar parte das boas coisas ligadas a tocar um instrumento com apenas uma fração do trabalho e disciplina envolvidos em tocar de verdade. Ver RADOSH, Daniel. While my guitar gently beeps. *The New York Times Magazine*, 11 de agosto de 2009.

³⁷ ROOKMAAKER, *The creative gift*, p. 27.

cristãos, tendo um novo coração, são incapazes de evitar que sua pecaminosidade apareça em suas subcriações. Essas distorções do pecado aparecem frequentemente na busca humana de lazer e diversão. Esse campo serve como terreno fértil para o plantio de desejos corruptos, para colher satisfação imediata ilícita e mesmo para corromper coisas boas da criação com o veneno do pecado. Tratemos de algumas destas maneiras.

2.1 Distorção idólatra

A revelação natural, tanto de maneira interna quanto externa ao homem, deixa claro que o verdadeiro Deus existe e todos os homens lhe devem culto. Todo homem sabe que Deus existe, mas busca suprimir este conhecimento em sua injustiça (Rm 1.18-23); todo homem tem em si o *sensus deitatis*, o conhecimento acerca do Deus verdadeiro que não é salvífico, mas serve para deixá-lo sem desculpa.³⁸

Em nossa rebelião, buscamos suprir esta necessidade e reconhecimento de Deus com ídolos e religiosidade pervertida. Nossos corações são fábricas de ídolos,³⁹ e com eles somos capazes de criar pseudossubstitutos de Deus, que, feitos em nossa imagem, refletem nossos anseios distorcidos,⁴⁰ e adoramos a criatura em lugar do criador. Temos a necessidade de adorar, mas ao mesmo tempo queremos fugir do verdadeiro Deus:

Uma vez que temos a verdade que Deus dá a cada um de nós, em nossos pecados fazemos um deus à nossa imagem. Ao fazê-lo, criamos uma religião ao redor do falso deus que criamos... Essa é a reação inevitável, dos que permanecem em Adão, ao conhecimento de Deus implantado em nós.⁴¹

Idolatria é “quando alguém ou alguma coisa que não Jesus Cristo tem controlado a confiança do nosso coração, como objetivo, preocupação, lealdade, serviço ou prazer”.⁴² Os ídolos buscam suprir coisas que Deus concede

³⁸ CALVINO, *Institutas*, I.iii.1. Também chamado de *sensus divinitatis*.

³⁹ *Ibid.*, I.xi.8.

⁴⁰ Essa religiosidade caída que busca relacionar-se com o sobrenatural à parte do Deus verdadeiro se mostra em larga escala nas subcriações humanas no campo do lazer. Jogos, esportes e diversão estão rodeados de superstição, de objetos de sorte, de mandingas, patuás, de coisas diversas que supostamente afetariam a sorte e o resultado. Isso se mostra de diversas maneiras, como no torcedor de futebol que assiste ao jogo com sua camiseta da sorte e nos sacrifícios que os magos fazem para assegurar a vitória.

⁴¹ OLIPHINT, K. Scott. A primal and simple knowledge. In: HALL, David W. e LILLBACK, Peter A. (Orgs.). *A theological guide to Calvin's Institutes: Essays and analysis*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2008, p. 31. Minha tradução.

⁴² POWLISON, David. *Ídolos do coração & feira das vaidades*. Brasília: Editora Refúgio, 1996, p. 2.

ao homem. “Ídolos imitam aspectos da identidade e do caráter de Deus”.⁴³ Essa idolatria envolve uma admiração indevida de pessoas e eventos, os quais tomam o lugar de Deus como centro de nossa atenção e são adaptados aos nossos desejos caídos. Christopher Wright comenta:

Os deuses que as nações adoram são personificações de tudo o que nos impressiona... procuramos magnificência e poder, e adoramos essas coisas quando inspiram temor e admiração: nos estádios dos grandes triunfos esportivos ou nas vidas de heróis esportivos adulados, em batalhões de soldados, em desfiles de equipamentos militares, nos deques de porta-aviões, nos palcos de concertos de rock ou no brilho das celebridades da TV e do cinema.⁴⁴

Quando se coloca o prazer ou a alegria do lazer como o objetivo último do coração, o homem servirá seu lazer com tudo o que tem, com seu tempo, seu dinheiro e sua vida. Neste sentido, o ídolo da diversão, mesmo fornecendo ao homem um pouco de alegria, acaba submetendo-o a uma incessante busca de maneiras de se satisfazer, gerando escravidão onde se imaginava haver liberdade. Essa questão da idolatria nos ambientes de diversão requer mais tempo para ser explorada.⁴⁵

2.2 *Distorções diversas*

Além da questão da idolatria, deve-se notar que o homem utiliza as oportunidades de diversão para dar vazão a desejos pecaminosos. Aqui serão tratadas brevemente apenas algumas destas formas.

2.2.1 Sexualidade

A diversão no mundo caído frequentemente está associada a formas ilícitas de sexualidade. Aquilo que Deus criou para o usufruto no casamento torna-se

⁴³ Ibid., p. 31. Richard Keyes sugere que, nesta função de falsificar o verdadeiro Deus, os ídolos geralmente aparecem em pares, um sendo o ídolo próximo que busca imitar a imanência de Deus e outro sendo distante, que busca imitar a transcendência de Deus. Aplicando a este estudo, vemos que os heróis esportivos são ídolos próximos que se aliam aos ideais esportivos heróicos que buscam suprir as realidades transcendentais de beleza, coragem e grandiosidade. Os ídolos próximos permanecem falhos. Esta relação com os ídolos é de amor e também de ódio; os mesmos fãs que torcem por certo jogador e o reverenciam têm prazer em vê-lo cair, se envolver em escândalos e engordar. Para esse excelente ensaio, ver: KEYES, Richard. *The idol factory*. In: GUINNESS, Os (Org.). *No God but God*. Chicago, IL: Moody Press 1992, p. 37.

⁴⁴ WRIGHT, Christopher J. H. *The mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2006, p. 167. Minha tradução.

⁴⁵ Para ótimas discussões acerca de idolatria, além do material de Keyes e Powlison, ver: BEALE, G. K. *We become what we worship: A biblical theology of idolatry*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008; KELLER, Tim. *Counterfeit gods: The empty promises of money, sex, and power, and the only hope that matters*. New York: Dutton, 2009; RAMACHANDRA, Vinoth. *Gods that fail: Modern idolatry & Christian mission*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1996.

fonte de diversão em uniões ilícitas e fator atrativo para vender produtos e atividades de lazer. Isto se mostra de variadas formas. A sexualização é um objetivo de diversão em si mesma e ainda aparece em outras formas de entretenimento. É evidente, por exemplo, nos grupos de amigos que saem juntos para os bares nas noites de sexta-feira com o objetivo de achar parceiros sexuais; aparece na sexualização das líderes de torcida, de atletas e cantores; na erotização dos filmes, quadrinhos e programas de televisão, e assim por diante.

2.2.2 Violência e crueldade

A violência é um produto do mundo caído. A Bíblia mostra que pode haver violência justa, como no caso de guerras ordenadas por Deus e, claro, na violência da cruz em que a justiça de Deus foi satisfeita. Mas o ser humano em sua busca de diversão vai além dessa violência justa divina: ele passa a ter a violência como fonte de prazer e diversão. Nos esportes isto se mostra nas jogadas que muitas vezes visam ferir o adversário,⁴⁶ no desejo de torcidas organizadas de se encontrarem após o jogo para continuar sua diversão de maneira perversa quebrando cabeças, no prazer em machucar os mais fracos, sejam humanos ou animais. Os relacionamentos, com outros seres humanos e com a criação, são distorcidos, e onde deveria haver prazer e diversão há uma diversão perversa e caída. O relacionamento entre amigos é prazeroso, mas logo se torna ambiente para humilhação e degradação. A relação com os animais passa de domínio protetor para domínio cruel e destruidor; isto se mostra desde as touradas até a criança que maltrata o gato de rua.

2.2.3 Opressão e racismo

O esporte e outras formas de lazer têm sido utilizados como maneira de oprimir e controlar. Esse domínio pode ter motivações financeiras, raciais, políticas, religiosas, sociais, etc. Aparece desde coisas simples como uma piada racista até fenômenos complexos como os massacres de cristãos no coliseu romano. O futebol, como outros esportes,⁴⁷ tem sido utilizado para controlar o povo e mascarar problemas nacionais; trata-se de uma poderosa arma de propaganda e controle.⁴⁸ Ditadores tentaram, com diferentes graus de sucesso,

⁴⁶ Para excelentes e incisivas observações acerca de como os cristãos devem lidar com as dificuldades éticas do instinto assassino nos esportes, ver: HOFFMAN, *Good game*, cap. 6.

⁴⁷ John White mostra o interessante exemplo da Alemanha Oriental, que infligia dor e dano aos seus jovens atletas a fim de obter resultados esportivos que elevassem a nação aos olhos do mundo. White compara esta atitude com os profetas de Baal em 1 Reis 18, que estavam dispostos a se ferir para que seu falso deus respondesse. WHITE, John. *Idols in the stadium: Sport as an "idol factory"*. In: DEARDOFF, *The image of God in the human body*, p. 143.

⁴⁸ Curiosamente, em certas ocasiões o esporte foi proibido justamente por sua capacidade de agregar as massas ao redor de um objetivo comum. O futebol é importante o suficiente para "ser banido pelo último sultanato otomano, pelos demagogos neuróticos da revolução cultural chinesa e pela teocracia

explorar as vitórias das seleções nacionais para inspirar um patriotismo van-glório e dar estabilidade aos seus regimes.⁴⁹

Há diversos exemplos interessantes: na Costa do Marfim, o presidente Robert Guei prendeu toda a seleção de futebol do país em 2000, retendo seus passaportes e mantendo-os na cadeia por alguns dias pela suposta falta de patriotismo em defender o país na Copa da África (mensagem dada a toda a nação sobre desafiar os interesses nacionais).⁵⁰ Nas Guerras dos Bálcãs, no início dos anos 90, o esporte teve enorme importância. Por anos era nos estádios e nas camisas esportivas que as diferentes etnias se manifestavam dentro da Iugoslávia; batalhas campais em estádios prefaciaram os conflitos nas ruas. Torcidas organizadas como as do Estrela Vermelha de Belgrado foram recrutadas por indivíduos como Zeljko “Arkan” Raznatovic e liberadas para se tornarem esquadrões de terror e limpeza étnica; puderam exercer na vida o que prometiam e clamavam nos estádios.⁵¹ Os exemplos vão muito além do esporte, passando pelo cinema, a televisão e muito mais em termos de diversão utilizada para controle e maldade.

2.3 *Aparente inocência da transgressão feita na brincadeira*

Um problema sério da diversão é que muitas vezes o pecado cometido na esfera do lazer é tido como menos sério, sendo mais tolerado culturalmente do que fora de um ambiente de entretenimento. Nos mundos subcriados, o ser

revolucionária do Irã”. GOLDBLATT, David. *The ball is round: A global history of soccer*. New York: Riverhead Books, 2008, p. xiv. Minha tradução. Diversas formas de arte e produtos culturais têm sido utilizados como instrumentos para resistir à opressão: filmes, peças infantis, canções populares, etc.

⁴⁹ Para uma útil discussão acerca de como o nazismo, o comunismo e o fascismo utilizaram o esporte em seus regimes, ver: GUTTMANN, Allen. *Sports: The first five millennia*. Boston, MA: University of Massachusetts, 2004, p. 293-303. Para um capítulo que aborda a Copa do Mundo de 1978 e a ditadura argentina, ver: SPURLING, Jon. *Death or glory! The dark history of the World Cup*. London: VSP, 2010, cap. 4. No Brasil, a seleção de futebol de 1970 e seus jogadores foram explorados pelo governo militar como símbolos de um país pretensamente unido que triunfa na arena mundial. O próprio Campeonato Brasileiro de Futebol, criado em 1971, tinha o objetivo de levar a alegria do torneio aos cantos remotos do país. Um dito comum na época era: “Onde a ARENA vai mal, mais um clube no nacional”. Ditadores europeus apoiavam times de certas cidades que se identificavam particularmente com seus regimes: o Real Madrid ilustrava os desejos e anseios de importância europeia de Franco; Hitler favorecia o Schalke 04; Salazar apoiava o Benfica; Mussolini o Roma e Ceausescu favorecia o Steua Bucareste, na Romênia. FRANCO JR., Hilário. *A dança dos deuses: Futebol, sociedade, cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 169. Para um interessantíssima descrição da intrincada ligação entre futebol, etnia e religião no moderno Estado de Israel, ver: MONTAGUE, James. *When Friday comes: Football in the war zone*. London: Mainstream Publishing, 2008, p. 89-98. Os times geralmente representam rígidas estruturas sócio-políticas dentro do país, a não ser que um jogador seja tão bom que essas diferenças sejam convenientemente ignoradas.

⁵⁰ KUPER, *Soccer against the enemy*, p. 88.

⁵¹ Para relatos chocantes e nuances diversas de como o esporte se misturou com conflitos e identidades étnicas na época, ver: FOER, *How soccer explains the world*, p. 12.

humano sente maior liberdade para exercer seus desejos pecaminosos, pois não se trata de um mundo “pra valer”. Assim, o mesmo homem que não rouba no trabalho acha divertido roubar no jogo de cartas ou no Banco Imobiliário; outro, que não trairia sua esposa, acha que é inofensivo ver pornografia na internet, pois está supostamente apenas se divertindo sem fazer mal a ninguém. O presbítero ensina a amar os inimigos na aula de Escola Dominical, mas exemplifica ódio ao ofender a torcida adversária e os árbitros. Palavrões e ofensas que ninguém usaria num ambiente de trabalho ou família são livremente incentivados nos estádios por pais orgulhosos.

Numa esfera aparentemente não-séria o homem sente-se mais livre para atender o chamado de seus desejos pecaminosos. Claro, tudo isto vem da pecaminosidade e hipocrisia humana, mas parece que justamente o aspecto não-final da subcriação faz com que o homem seja menos cuidadoso com seus filtros e atue de maneira a dar vazão a seus impulsos. Nisto se observa uma grande oportunidade para a igreja em sua tarefa profética. Especialmente em sociedades em que há grande ênfase no comportamento externo, pode ser que justamente o pecado exercido livremente na esfera da diversão possa ser amorosamente exposto demonstrando-se a seriedade do pecado e a necessidade de Cristo. Talvez ao se exporem nos estádios e pistas de dança é que os homens reconhecerão quem de fato são por natureza. A igreja também deve olhar para si mesma nessa questão, pois muitas vezes é igualmente culpada de cruzar limites e se afastar de Deus, além de assumir formas de pensar e agir do mundo do entretenimento que são contrários aos caminhos da palavra de Deus. O mundo do esporte, por exemplo, passa a influenciar a igreja e, ao invés de ser uma fonte de diversão, passa a ditar a maneira de agir.⁵²

Várias outras coisas poderiam ser tratadas acerca de como a queda distorce o lazer e a diversão, mas cremos ser esta uma amostra suficiente. Muito mais ainda poderia ser dito a respeito do consumismo que se mostra na diversão, da priorização do lazer sobre outras responsabilidades como família e trabalho, e assim por diante.

O homem ama a diversão, pois nela encontra ocasião para saciar seus desejos pecaminosos, utiliza-a para fins escusos e ainda pode em certos casos manter o autoengano de retidão.

⁵² Curiosamente, como um ídolo que molda seus seguidores, o esporte acaba por ditar aos crentes como viver a vida. Por muitas décadas a igreja, principalmente nos Estados Unidos, tem se associado à cultura dos esportes de maneira não-crítica e tem sucumbido a formas de pensar caídas. É o fenômeno chamado “Cristianismo Muscular”, ou o que Shirl Hoffman chama de “Esportianismo”: uma associação doentia entre os objetivos e métodos do mundo esportivo e os da igreja. Jesus passa a ser visto e imaginado como um atleta superdedicado, a igreja passa a enfatizar a vitória sobre a sabedoria, a bravata sobre a humildade, a espada sobre o cajado. HIGGS, Robert J. *God in the stadium: Sports & religion in America*. Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1995, p. 312. Para ótimas considerações, ver principalmente HOFFMAN, *Good game*.

3. A DIVERSÃO E AS ESTRUTURAS ESCATOLÓGICO-REDENTIVAS

Nesta seção faremos considerações acerca de como o ser humano em suas subcriações reflete aspectos do plano de redenção escatológica de Deus. Novamente será um tratamento breve que introduzirá o assunto e suas principais fundações. Primeiramente, veremos que o homem pode refletir a estrutura criacional e aspectos da estrutura escatológico-redentiva, pois o ser humano tem a eternidade em seu coração, ele tem o *desiderium aeternitatis*.

3.1 *Desiderium aeternitatis*

O homem, mesmo após a queda, tem um anseio pela eternidade como parte de seu ser. Este desejo de eternidade foi inserido no coração humano por Deus (Ec 3.11).⁵³ Criado à imagem de Deus, todo homem sabe algo sobre Deus (*sensus deitatis*) e sobre a eternidade (*desiderium aeternitatis*). William Edgar explica que toda busca humana de significado está ligada ao fato de se saber que existe algo mais que este mundo, esse conhecimento acerca de algo que vai além da realidade visível e presente.⁵⁴ Essa noção leva-nos a buscar consolo em coisas maiores do que as que vemos. Todavia, por causa do pecado, essa busca de satisfação se dá em lugares errados e por meios errados. Franz Delitzsch explica acerca do texto de Eclesiastes 3.11:

O autor quer dizer que Deus não apenas designou a cada um o seu tempo na história... mas também estabeleceu no homem um impulso que o leva além do temporal em direção ao eterno: está em sua natureza não se contentar com o temporal, mas romper os limites que este traça ao seu redor, para escapar da prisão e inquietude na qual ele é mantido, e no meio das incessantes mudanças do tempo se consolar dirigindo seus pensamentos para a eternidade.⁵⁵

O homem não perdeu totalmente o senso de que esta realidade não é final. Mesmo após a queda, ele tem a esperança de experimentar uma existência mais profunda. Para os que estão em Cristo, essa esperança é realizada na consumação futura e já experimentada em parte no culto, no descanso e na comunhão com Deus e os irmãos. O homem foi criado para se relacionar com seu Deus; mesmo em rebelião ainda tem esse anseio, misturado à vergonha

⁵³ A mensagem do livro de Eclesiastes é que o homem busca satisfazer esse desejo, mas que o faz achando que toda sorte de coisas criadas irá fornecer essa satisfação, sendo na realidade apenas um vapor que não mata a sede. O *desiderium aeternitatis* não é satisfeito debaixo do sol. Ver DELITZSCH, Franz. *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*. Edinburgh: T&T Clark, 1891, p. 262.

⁵⁴ EDGAR, William. *Truth in all its glory: Commending the Reformed faith*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 2004, p. 15.

⁵⁵ DELITZSCH, *Commentary on the Song of Songs and Ecclesiastes*, p. 261. Minha tradução.

do pecado e à ativa rejeição da verdade divina. O homem descobriu que ao se lançar na diversão ele consegue encontrar coisas que reproduzem elementos dessa relação pela qual ele anseia.

3.1.1 Subcriações como tentativas de satisfação

Todos os homens tentam subcriar de maneira a dar vazão a esses desejos eternos. De fato, pode-se argumentar que essa necessidade escatológica é o que leva o ser humano a criar submundos na literatura, no teatro e no cinema. Por ser ativamente redentivo, o homem busca tratar o que é errado e indesejável no mundo subcriando diferentes realidades. O lazer serve como aparato mimético que oferece ao homem muitas coisas que ele desejaria ter no mundo. Brincando, a criança pode matar dragões e fazer mil gols que não são possíveis na vida real; o adulto pode experimentar uma lufada de imortalidade, eternidade e até de pretensa espiritualidade sem ter de se submeter a uma vida piedosa. O adulto que sonha com uma vida melhor acha que encontrará comunhão e camaradagem no estádio de futebol, afeto e carinho nos braços da amante, relacionamentos e relevância nas redes sociais. Almejam-se coisas em última análise boas, mas por meio de coisas caídas que prometem ser atalhos para a satisfação, sendo na verdade armadilhas quando tomadas fora de sua relação correta com Deus.

Poderia o folguedo ser um falso atalho para algo semelhante à alegria piedosa? Como uma falsificação das estruturas do Reino,⁵⁶ a diversão oferece uma fácil rota de fuga que promete realizar os desejos profundos do coração e anestesiar as dores da vida, mas sem ter de lidar com o Criador justo que em santidade existe com Juiz da humanidade. No que tem de melhor, o entretenimento é capaz de oferecer algo parecido com uma experiência religiosa.⁵⁷ Ele faz isto ao reproduzir elementos da relação com o Deus verdadeiro, utilizando ferramentas dadas pelo próprio Deus. Os objetivos da humanidade são por vezes semelhantes aos do Reino (liberdade, alegria, plenitude), mas sempre em

⁵⁶ Curiosamente, muitas vezes é a igreja que busca imitar as estruturas de entretenimento do mundo. A ironia é que uma vez que a diversão busca em certo nível reproduzir elementos prazerosos do relacionamento do homem com Deus e com os outros homens, ao imitar o mundo secular a igreja está fazendo uma réplica de uma réplica. A qualidade é diluída, distorcida e enfraquecida.

⁵⁷ É comum ver atletas, torcedores, crianças e todos os que se engajam com a diversão falarem acerca de um senso de conexão, de atemporalidade, de paz, de êxtase, de alegria e contentamento. Ao descreverem por que um filme é tão inspirador, um gol tão empolgante ou uma escultura tão maravilhosa, geralmente se utiliza uma linguagem religiosa. Para um celebrado artigo que trata desta experiência religiosa nos esportes, ver: WALLACE, David Foster. Roger Federer as religious experience: How one player's grace, speed, power, precision, kinesthetic virtuosity and seriously wicked topspin are transfiguring men's tennis. *Play Magazine, a publication of the New York Times*, August 20, 2006. Disponível em: http://www.nytimes.com/2006/08/20/sports/playmagazine/20_federer.html. Wallace utiliza o esporte para tratar de temas como reconciliação entre corpo e alma, limites do homem, o problema do mal, teologia apofática e muito mais.

rebelião autônoma pecaminosa. O lazer dá uma sensação de união e integração que são raras no cotidiano; uma rota pretensamente segura para chegar perto do senso de eternidade sem ter de lidar com o Deus Eterno.

3.1.2 Subcriações como paliativos insatisfatórios

Não há quantidade de comida, de Copa do Mundo ou de amizade que possa de fato satisfazer os anseios eternos. Embora essas coisas às vezes possam reproduzir uma alegria transcendente, elas não podem reproduzir plenamente o Criador, pois elas são criações. Ídolos podem mostrar aspectos transcendentais e imanentes, mas sempre são enganosos e imperfeitos, sempre falham em suas promessas. Herman Bavinck explora esta trágica dinâmica:

A conclusão, portanto, é a de Agostinho, que disse que o coração do homem foi criado para Deus e não encontra descanso até descansar no coração do Pai. Logo, o que todos os homens estão buscando é Deus; mas, como também disse Agostinho, eles não o procuram da maneira certa e nem no lugar certo. Eles o buscam aqui embaixo, mas ele está acima. Eles o buscam na Terra, mas ele está no céu. Eles o buscam longe, e ele está perto. Eles o buscam no dinheiro, na propriedade, na fama, no poder e na paixão; e ele é encontrado em lugares altos e espirituais, e com o que é de espírito humilde e contrito (Is 57.15). Mas assim mesmo o buscam, se por acaso pudessem tentar senti-lo e encontrá-lo (At 17.27). Eles o buscam ao mesmo tempo em que fogem dele. Eles não têm interesse em conhecer seus caminhos, mas não conseguem viver sem eles. Eles sentem-se atraídos a Deus e ao mesmo tempo sentem repulsa por ele.

Nisto, como Pascal apontou, consiste a grandeza e a miséria do homem. O homem almeja a verdade, mas é falso por natureza. Anela por descanso e se lança em uma diversão após a outra. Suspira por uma bênção permanente e eterna e se enrosca nos prazeres do momento. Ele busca a Deus, mas se perde na criatura. Nasce filho da casa, mas se alimenta dos sabugos dos porcos numa terra distante. Ele deixa a fonte de águas vivas por cisternas rotas que não retêm água (Jr 2.13). Ele é como um homem faminto que sonha que está comendo e quando acorda vê que sua alma está vazia; como um homem sedento que sonha que está bebendo e quando acorda vê que está débil e sua alma ainda mantém o apetite (Is 29.8).⁵⁸

Buscar descanso e sentido no que é criado sempre deixará o homem com sede. Talvez, pela graça comum de Deus em dar alegria mesmo a pagãos (At 14.17), existam experiências que permitam ao homem experimentar uma alegria que toca no verdadeiro sentido de ser humano no mundo de Deus. Essa alegria é um reflexo da verdadeira alegria que provem de conhecer a Deus como fonte e como Senhor. A experiência substituta é boa o suficiente para fazer com que as pessoas a busquem repetidamente, mas é apenas uma

⁵⁸ BAVINCK, *Our reasonable faith*, p. 22-23. Minha tradução.

pálida comparação com a alegria de agir e reagir ao mundo como imagem de Deus recriada em Cristo. Experiências de diversão podem dar ao homem um pequeno senso de transcendência que, mesmo adulterado pelo pecado, ainda mantém um pouco do gosto original. O ser humano aprecia essa relação, mas nega sua fonte; é para sua condenação que ele experimenta a alegria de Deus, mas se recusa a glorificá-lo.

3.2 Reflexos da redenção

Há diversas maneiras pelas quais essa busca da eternidade e da redenção se mostra na diversão. Não há muito espaço para mostrar formas específicas pelas quais as estruturas de redenção escatológica são refletidas e mimetizadas na subcriação do lazer, mas vejamos alguns breves exemplos.⁵⁹

3.2.1 Vitória, redenção e celebração

As histórias que envolvem temas de redenção geralmente são procuradas pelo público, seja nos esportes, na literatura ou mesmo nas aventuras com os amigos. As formas de diversão estão repletas de temas de redenção mais ou menos distorcidos: histórias de vencedores improváveis, de atletas caídos que acham redenção no triunfo, eventos em que a justiça é feita, vitória que vem de aparente derrota, sofrimento como caminho para a salvação e muito mais. Todos gostam de ver excelência, grandeza, beleza. O improvável anão derrotando gigantes está sempre presente nas expectativas dos jogos.

Por meio de esportes e brincadeiras, o homem sonha em colocar seu nome na história, em deixar sua marca no mundo, em ser importante e lembrado pelos outros. As alegrias da competição e da vitória remetem a celebrações da vida e do triunfo que não teriam lugar num mundo caído se não fosse pela ação reparadora de Deus. Elas reproduzem temas eternos da grande história da redenção.

3.2.2 Reconciliação

No lazer o homem é capaz de experimentar parcial reconciliação com seus iguais e com a criação. Em Isaías 11.8-9 a profecia indica uma interessante instância de interação pacífica e até mesmo brincalhona entre os animais e mesmo entre seres humanos e animais. No melhor que o lazer tem a oferecer, nós nos sentimos reconciliados e unidos aos nossos parceiros de brincadeira. As diferenças podem ser esquecidas, a unidade no prazer pode ser alcançada. Num sentido bem real, o esporte pode trazer união e reconciliação entre partes fraturadas da humanidade, bem como a esperança de coisas melhores.

⁵⁹ Para um tratamento mais extenso, ver minha tese de doutorado: GAROFALO NETO, Emilio. *The 2010 World Cup as sub-creation: An analysis of human play through a theological grid of Creation-Fall-Redemption*. Reformed Theological Seminary, 2011.

São inúmeros os exemplos de como filmes, esportes e jogos podem proporcionar alívio frente às realidades brutais da vida pós-queda. Por exemplo, com as duras realidades políticas, sociais, econômicas e religiosas da Somália, não há muita esperança. Mas a seleção nacional de futebol é capaz de fazer com que o povo experimente um fiapo de alegria e reconciliação:

A seleção nacional não se dá muito bem internacionalmente, mas eles seguem jogando. O simples ato de jogar futebol lhes permite esquecer as tragédias domésticas. Mais importante, eles podem hastear sua bandeira. Mostrar que há mais na Somália do que homens-bomba e piratas. E para os torcedores somalis que ouvem em casa a narração pelo rádio, sempre havia uma pequena esperança de vitória, ou mesmo de um só gol – algo pequeno para celebrar. Por noventa minutos, nada mais importava.⁶⁰

3.2.3 Descanso e mudanças

Já apontamos como o descanso do lazer pode imitar o descanso criado por Deus. Mas o descanso também tem um lado escatológico. O sábado tinha o “valor de tipificar a eternidade”,⁶¹ era um “emblema do descanso eterno”.⁶² Como o sábado tipificava o *eschaton*,⁶³ o lazer por vezes mimetiza aspectos do sábado em oferecer um parêntese para a vida em que o homem experimenta refrigério do trabalho e do mundo brutal. Na paz, na alegria e no sentido de se perder na brincadeira, é possível experimentar um distante gosto que aciona o *desiderium aeternitatis*.

Também nesse descanso se pode sentir que as coisas estão funcionando como deveriam. Eric Thoennes explica: “O evangelho leva ao brincar, pois ele expressa nossa habilidade de transcender a natureza quebrada deste mundo. Momentaneamente nós vemos a situação humana não apenas como tenebrosa, mas também como tratável”.⁶⁴ Nesse sentido, o cristão tem maior capacidade de compreender a diversão feita *coram Deo* e entender como ela se assemelha ao verdadeiro porvir escatológico. “Sem a esperança, o brincar torna-se apenas uma distração dos problemas da vida ao invés de uma esperançosa expressão da liberdade que vem com o *eschaton*”.⁶⁵ Todos podem encontrar certa dose

⁶⁰ BLOOMFIELD, Steve. *Africa united: Soccer, passion, politics, and the first World Cup in Africa*. New York: Harper Perennial, 2010, p. 295.

⁶¹ VOS, *Biblical theology*, p. 141.

⁶² VENEMA, Cornelis. *The promise of the future*. Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 2000, p. 476.

⁶³ O *eschaton* é a consumação da obra cósmica de Deus que se iniciou com a criação *ex nihilo*. VAN GRONINGEN, Gerard. *From creation to consummation*. Sioux Center, Iowa: Dordt College Press, 1996, p. 12.

⁶⁴ THOENNES, Erik. Created to play: Thoughts on play, sport and the Christian life. In: DEARDOFF, *The image of God in the human body*, p. 96.

⁶⁵ *Ibid.*

de consolo na diversão; apenas aqueles que entendem de onde o mundo veio e para onde está indo é que poderão aproveitar a plenitude da esperança da renovação de todas as coisas.

A tragédia da busca da diversão é que na rebelião idólatra tentamos que esta subcriação faça o papel que apenas o Criador pode fazer; torna-se um paliativo saboroso, mas que não satisfaz a fome e por vezes deixa um gosto amargo.

CONCLUSÃO

O filósofo Blaise Pascal escreveu acerca da insaciável busca de satisfação nas coisas criadas em lugar do Criador:

O que essa busca e inquietação revelam, se não que houve um dia em que nós tínhamos verdadeira alegria, da qual o que resta é apenas um esboço e traços vazios? O homem tenta sem sucesso preencher o vazio com tudo o que o cerca, buscando em coisas ausentes a ajuda que não encontra nas que são presentes, mas todas são incapazes de fazê-lo. Esse abismo infinito só pode ser preenchido com um objeto infinito e imutável, quer dizer, o próprio Deus. Apenas ele é nosso verdadeiro bem. Desde o tempo que o largamos, é curioso que nada foi capaz de tomar seu lugar: estrelas, céu, terra, elementos, plantas, repolho, alho-poró, animais, insetos, bezerros, cobras, febre, pragas, guerra, fome, vício, adultério, incesto. Desde o tempo em que perdemos o verdadeiro bem o homem pode vê-lo em todo lugar, mesmo em sua própria destruição, embora seja tão contrário a Deus, à razão e à natureza. Alguns buscam esse bem último na autoridade, outros na busca intelectual de conhecimento e outros *no prazer*.⁶⁶

Como qualquer outro ídolo, o lazer falha. Ele nunca irá satisfazer plenamente, pois apenas Deus e a criação mediada pela lei de Deus podem satisfazer. No uso autônomo de fé-amor-esperança o homem rebelado contra Deus põe sua fé em si mesmo e em seus feitos, exercita seu amor em dedicação a diferentes formas de diversão na esperança de que através de jogos e divertimentos ele encontrará significado e satisfação. A diversão não pode dar significado último, pois apenas refletindo as atividades humanas através das lentes divinas é que o homem o encontrará, ancorado em Cristo e ligado à eternidade.

Uma estrutura bíblica de Criação-Queda-Redenção ajuda-nos a entender tudo o que o ser humano faz, inclusive sua busca por vezes desenfreada de diversão. O homem ama se divertir, pois foi criado para fazê-lo e nesta atividade reflete diversos aspectos criacionais de sua identidade e relação com o mundo. Ele faz suas subcriações e imita a Deus em ser criativo. O homem ama a diversão, pois nela pode dar vazão a seus instintos pecaminosos nas mais variadas áreas, em um ambiente muitas vezes considerado inofensivo e seguro para pecar. O homem ama se divertir, pois assim toca o *desiderium*

⁶⁶ PASCAL, Blaise. *Pensées and other writings*. Trad. Honor Levi. Oxford World's Classics. Oxford, UK: Oxford University Press, 1999, p. 12. Minha tradução do inglês, minha ênfase.

aeternitatis, podendo, ainda que de maneira fugaz, experimentar certos elementos de eternidade e descanso. Ele pode imitar analogicamente estruturas redentivas que lhe dão vislumbres de uma bênção escatológica ao mesmo tempo em que pode manter uma pretensa distância do Criador. O brincar por vezes pode de fato iluminar o mundo; mas é uma luz tremulante e débil que não ilumina muito. Ela é pálida em comparação com a verdadeira luz do mundo. É uma luz derivada e subcriada, fraca o suficiente para permitir que o homem permaneça confortavelmente na escuridão, e forte o suficiente para que os que têm olhos para ver notem que há coisas maiores. Há muito que explorar teologicamente acerca da relação do homem com a diversão. Como qualquer coisa debaixo do sol, ela foi criada por Deus.

Peter Berger escreveu que “quando os adultos brincam com alegria genuína, eles momentaneamente recuperam aquela sensação de imortalidade que se tem na infância”.⁶⁷ Poderíamos adicionar, eles também recuperam um pouco do que deve ter sido no Jardim, quando uma existência sem pecado ainda estava no horizonte. A diversão aponta para o passado, pois nos lembra como e para que fomos criados; aponta para o presente, pois nos lembra constantemente que somos caídos e pervertemos tudo o que fazemos. Mais importante, aponta para o futuro, para a consumação de um plano redentivo que irá recriar céus e terra, onde, com corpos incorruptíveis e corações novos, poderemos viver em eterna adoração, trabalho e mesmo diversão.

ABSTRACT

This article seeks to explore a biblical understanding regarding mankind’s universal search for entertainment. The author investigates how a biblical structure of Creation-Fall-Redemption helps to comprehend the phenomenon. The author demonstrates that man was made to be a creative being before God. As such, all that he creates reflects the original creation in its organization and diverse elements. Man delights in play because it is a sub-creation in which he experiences elements for which he was created such as rest, pleasure, joy, and beauty. The author analyzes how the Fall influences the human search for entertainment, causing man to seek idols and satisfaction for his sinful desires through created things. Finally, the author investigates how the *desiderium aeternitatis* and a realization of the need for redemption make man seek solace and escape from this world in play, experiencing a little of the peace and the life for which he was made.

KEYWORDS

Entertainment; Play; Creation; Fall; Redemption; Eternity; Idolatry; Sports.

⁶⁷ BERGER, *A rumor of angels*, p. 59. Minha tradução.

DIAGNOSTICANDO OS SINTOMAS DO NOSSO TEMPO: PARTE 1 – UM ENSAIO CRÍTICO SOBRE OS ÍDOLOS DA MODERNIDADE

*Fabiano de Almeida Oliveira**

RESUMO

O artigo visa proporcionar uma análise crítica do processo de desenvolvimento histórico-cultural, com foco específico na Modernidade, a partir de um paradigma que transcenda o domínio dos paradigmas filosóficos, históricos e sociológicos vigentes. Dentro de uma perspectiva bíblicamente orientada (teorreferente), o artigo pretende discernir esse desenvolvimento histórico-cultural muito mais à luz de seu estatuto religioso central do que à luz de qualquer outro fator, remontando às suas raízes religiosas e demonstrando a relação de determinação entre o eu fundamentalmente religioso das pessoas que participaram da dinâmica social moderna e os desdobramentos histórico-culturais ocorridos na Modernidade. Isso será feito através de um inventário crítico dos principais ídolos deste período presentes nas obras de alguns dos mais destacados representantes filosóficos da Modernidade.

PALAVRAS-CHAVE

Ídolos; Idolatria individual e socialmente compartilhada; Amor e confiança últimos; Cosmovisão; Análise crítica teorreferente; Modernidade; Filosofia moderna.

* O autor é ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil e professor assistente de Teologia Filosófica no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper. É mestre em Teologia e Filosofia e atualmente está cursando o Doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP). Também leciona no Seminário Presbiteriano JMC e presta assessoria teológico-filosófica ao Sistema Mackenzie de Ensino, além de integrar a equipe pastoral da Igreja Presbiteriana Ebenézer de São Paulo.

INTRODUÇÃO

Em um dos meus artigos anteriores pude discorrer sobre o que são cosmovisões e demonstrar, minimamente, em termos teóricos, como elas se formam e são compartilhadas por indivíduos e até por sociedades inteiras.¹ Ali vimos que a comunhão de crenças, valores, certezas, vivências e percepções comuns, entre indivíduos e sociedades, é um fenômeno profundamente religioso, sendo a fé a responsável última em possibilitar essa comunhão de pressupostos comuns entre pessoas e grupos sociais.

Em função da queda, essa fé religiosa, compartilhada pelos indivíduos de uma determinada sociedade, ao invés de se dirigir a Deus, comumente é dirigida a ídolos. É esta fé idólatra da sociedade que, em grande medida, tem impulsionado e moldado o desenvolvimento da cultura e o desenrolar da história através de um processo contínuo de emancipação em relação a Deus e sua Palavra. Bob Goudzwaard vai nesta direção quando afirma:

A fé e a religião nunca deixam os seus adeptos incólumes. Elas põem um selo sobre seus adeptos, moldam-nos em portadores de sua imagem. A escolha religiosa é a mais profunda e decisiva escolha que os homens e as sociedades podem fazer, pois molda e afeta toda a sua existência. Para começar, isso é verdadeiro com as chamadas culturas primitivas com a sua adoração de ídolos. Muito embora as imagens dos ídolos sejam feitas de madeira ou pedra, seus adeptos atribuem a elas um poder soberano e uma existência independente. Essa crença nos ídolos tem um efeito deformador sobre os pensamentos e ações de seus adeptos. Como afirma o salmista: “Tornem-se semelhantes a eles os que os fazem e quantos neles confiam” (Sl 115.8).²

Nesse processo de idolatria socialmente compartilhada, tudo começa com a tendência inata e universal à absolutização do próprio eu, quando o eu é entronizado no coração.³ Mas antes de falarmos sobre os ídolos do nosso tempo, precisamos entender como eles se formam. Tal movimento lógico requer que primeiro redefinamos “religião” e “idolatria” a partir de referenciais bíblicamente orientados. Isso é importante, pois expandiremos a aplicação dos conceitos de “religião” e “idolatria” para além de seu alcance mais comum, que seria aquele que comumente os restringe a um tipo específico de manifestação sócio-cultural.

¹ OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. Reflexões críticas sobre Weltanschauung: uma análise do processo de formação e compartilhamento de cosmovisões numa perspectiva teo-referente. *Fides Reformata*, v. XIII, n. 1, 2008.

² GOUDZWAARD, Bob. *Capitalism and progress*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979, p. 151.

³ A egorreferência é um tipo de teorreferência negativa. Sobre o conceito de teorreferência, ver OLIVEIRA, Reflexões críticas sobre Weltanschauung, p. 31, nota 1.

1. REDEFININDO “RELIGIÃO” E “IDOLATRIA” A PARTIR DE PARÂMETROS TEORREFERENTES

Nossa redefinição de “idolatria” e “religião” à luz de um contexto de significado teorreferente pode ser feita a partir de três perspectivas complementares.⁴

1.1 *Religião como manifestação socialmente determinada*

Este é o sentido mais conhecido, a acepção mais aceita e comum do conceito de “religião”. Segundo essa perspectiva a realidade religiosa estaria identificada às suas expressões visíveis sócio-culturais, como, por exemplo, credos, denominações, ritos, etc.⁵ Mas reduzir o conceito de religião apenas às suas manifestações socialmente determinadas não faz sentido à luz de um contexto discursivo bíblicamente orientado. Tais manifestações institucionalizadas da fé devem ser vistas como a expressão social de algo mais profundo e abrangente.

1.2 *Religião como fundamento ontológico da realidade criada*

O conceito de “religião” também pode ser entendido como o fundamento essencial de tudo o que existe e de suas relações mútuas. Quando falamos de religião como fundamento ontológico da realidade criada estamos pressupondo o caráter pactual ou doxológico da criação. Como já ensinava o apóstolo Paulo, o fato de Deus ter criado a realidade e de ter estabelecido o significado de tudo quanto existe faz com que o Criador seja o ponto de referência último de todas as coisas criadas: “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!” (Rm 11.36). Outra maneira de falarmos sobre isso é usando o conceito “teorreferência”, que pode ser aplicado tanto em sua acepção positiva quanto negativa.⁶ Não é por acaso que encontramos no Salmo 148 ordens expressas para que a realidade na sua inteireza louve ao Senhor.

Aleluia! Louvai ao Senhor do alto dos céus, louvai-o nas alturas. Louvai-o, todos os seus anjos; louvai-o, todas as suas legiões celestes. Louvai-o, sol e lua; louvai-o, todas as estrelas luzentes. Louvai-o, céus dos céus e as águas que

⁴ A redefinição proposta se dará a partir de referenciais teóricos bíblicamente orientados, sobretudo aqueles presentes às propostas filosóficas agostiniana e reformacional. Uma inestimável contribuição sobre o conceito de religião, a partir de uma perspectiva teorreferente, pode ser encontrada no segundo capítulo de KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, p. 51-84, intitulado “Calvinismo e religião”. Um tratamento secundário a este respeito, sobre as mesmas bases, pode ser encontrado no terceiro capítulo de VAN TIL, Henry. *O conceito calvinista de cultura*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 41-51, intitulado “O relacionamento entre religião e cultura”.

⁵ A diversidade de manifestações religiosas socialmente determinadas, como Cristianismo (católico, ortodoxo e protestante), Islamismo, Judaísmo, Hinduísmo, Budismo, etc., estaria dentro desta categoria.

⁶ Para uma compreensão do conceito de teorreferência positiva e negativa, mais uma vez remeto os leitores a OLIVEIRA, Reflexões críticas sobre Weltanschauung, p. 31, nota 1.

estão acima do firmamento. Louvem o nome do Senhor, pois mandou ele, e foram criados. E os estabeleceu para todo o sempre; fixou-lhes uma ordem que não passará. Louvai ao SENHOR da terra, monstros marinhos e abismos todos; fogo e saraiva, neve e vapor e ventos procelosos que lhe executam a palavra; montes e todos os outeiros, árvores frutíferas e todos os cedros; feras e gados, répteis e voláteis; reis da terra e todos os povos, príncipes e todos os juizes da terra; rapazes e donzelas, velhos e crianças. Louvem o nome do SENHOR, porque só o seu nome é excelso; a sua majestade é acima da terra e do céu. Ele exalta o poder do seu povo, o louvor de todos os seus santos, dos filhos de Israel, povo que lhe é chegado. Aleluia! (Sl 148.1-14).

Embora não haja nenhum tipo de intencionalidade por parte dos seres inanimados e dos animais que configure um ato pessoal e autoconsciente de adoração como há em nós, ao funcionar dentro dos princípios estruturais para os quais foi criada, cada parte da criação promove a glória de Deus, o que é retratado pelo salmista no Salmo 148 através de linguagem antropomórfica e personificada. Isso demonstra o caráter fundamentalmente religioso da criação,⁷ o fato de que, do ponto de vista bíblico, nada do que Deus criou é religiosamente isento ou neutro: o movimento dos astros, os fenômenos naturais, a frutificação das árvores, etc., tudo isso existe por causa de Deus, por meio de Deus e para Deus, como seu ponto de referência último. Com os seres humanos, se dá o mesmo. A diferença é que essa essência religiosa, no ser humano, se manifesta através de atos pessoais e autoconscientes como pensamentos, sentimentos, palavras e atitudes.

Todavia, mesmo as coisas mais comuns e triviais da vida humana são religiosamente qualificadas, pois também têm em Deus seu ponto de referência último. Em 1 Coríntios 10.31 vemos o apóstolo Paulo afirmando esta verdade: “Portanto, quer comais, quer bebais ou façais outra coisa qualquer, fazei tudo para a glória de Deus”. Isso nos remete à nossa próxima definição de religião.

⁷ Segundo Kuyper, o fato de a criação existir por causa de Deus e não o contrário, confere à realidade criada “uma expressão religiosa no conjunto da natureza inconsciente – nas plantas, nos animais” e sobretudo no homem, cuja “natureza é de caráter fundamentalmente religioso”. KUYPER, *Calvinismo*, p. 55-56. Neste caso se torna evidente que a religião “tem um caráter universal pleno” (Ibid., p. 62), e que, por isso, não há nenhum aspecto da nossa existência que possa ser considerado indiferente ou neutro em relação à religião. Como Kuyper mesmo diz: “Se tudo o que é existe por causa de Deus, então se segue que a criação toda deve dar glória a Deus. O sol, a lua e as estrelas no firmamento, os pássaros do céu, toda a natureza ao nosso redor, mas, acima de tudo, o próprio homem que, como sacerdote, deve fazer convergir para Deus toda a criação e toda a vida que se desenvolve nela. E embora o pecado tenha insensibilizado grande parte da criação para a glória de Deus, a exigência – o ideal, permanece imutável, que cada criatura deve ser submergida no rio da religião e terminar por colocar-se como uma oferta religiosa sobre o altar do Todo-Poderoso” (Ibid.). Sendo assim, segundo a interpretação kuyperiana, tudo é dotado de caráter essencialmente religioso. Isso significa que tudo o que existe tem o propósito último de servir a Deus e promover a sua glória no mundo (Ibid., p. 62-63).

1.3 *Religião como expressão vital, originária e integral de nosso amor e confiança últimos a Deus ou a um ídolo no mundo-da-vida*⁸

No tocante à existência humana no mundo, essa “essência religiosa”,⁹ em primeiro lugar, se manifesta de forma imediata como potencial inato para intuir a realidade divina (enquanto Criador ou origem última de tudo quanto existe), aquilo que Calvino chamava de *sensus divinitatis*.¹⁰ Este potencial estrutural, por sua vez, funciona como a condição de possibilidade de toda devoção religiosa humana,¹¹ que se manifestará no *mundo-da-vida* como amor e confiança últimos depositados em algo ou alguém, visando assegurar sua plena realização.¹² Isso significa que “religião” não pressupõe simplesmente a crença na existência de Deus ou na idéia de um ser divino *ex machina*, uma exigência metafísica responsável em servir de fundamento último ou em dar sentido à realidade natural e moral – o “parafuso” que falta nos grandes

⁸ Amor e confiança últimos são termos que funcionam aqui como conceitos limites para se referir à expressão vital, originária e integral da religiosidade humana, quer seja numa condição redimida ou não. Amar de maneira última significa amar de maneira absoluta e incondicional. Jesus se refere a esta forma de amor quando diz que somente a Deus devemos amar com todo *o nosso coração, e de toda a nossa alma, e de todo o nosso entendimento, e de todas as nossas forças* (Mc 12.30). O problema é que, com a queda, este amor absoluto passa a ser dirigido ao eu, o ídolo-mor. Por confiança última me refiro à fé. Seguindo Kuyper, Dooyeweerd dirá que qualquer pessoa possui esta “fé”; a diferença é que aquele que teve seu coração dominado pelo Espírito e pela Palavra a dirigirá para Deus, enquanto que aquele que ainda tem seu coração aprisionado pelo pecado permanecerá com sua fé fechada, apontada na direção de um ídolo, absolutizando algo criado. DOOYEWEERD, Herman. *A new critique of theoretical thought*. 4 vols. Jordan Station, Ontario: Paideia Press, 1984, v. 2, p. 304, 316. Ver também: KALSBECK, L. *Contours of a Christian philosophy: An introduction to Herman Dooyeweerd’s thought*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1981, p. 133.

⁹ Ou *semen religionis*, como diria Calvino: “Mas, assim como a experiência atesta em todos ser a semente da religião divinamente implantada, assim também dificilmente se encontra um em cem que faça medrar o que lhe foi gerado no coração, porém nenhum em quem chegue à maturação, muito menos que fruto apareça a seu tempo [SI 1.3]”. CALVINO, João. *As Institutas*: edição clássica. 4 vols. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, I.IV.1.

¹⁰ “Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiasse no pretexto de ignorância, Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade, da qual, renovando constantemente a lembrança, de quando em quando instila novas gotas, de sorte que, como todos à uma reconhecem que Deus existe e é seu Criador, são por seu próprio testemunho condenados, já que não só não lhe rendem o culto *devido*, mas ainda não consagram a vida à sua vontade”. CALVINO, *As Institutas*, I.III.1.

¹¹ Não é por acaso, que logo após apresentar este postulado, Calvino trate da religiosidade inerente a todo ser humano. *Ibid.*, I.III.2ss.

¹² A realização do homem pressupõe a satisfação de suas demandas espirituais, existenciais e situacionais por valorização, segurança e sentido. Acontece que, à luz da Bíblia, tais demandas só podem ser real e plenamente satisfeitas em Cristo.

sistemas de pensamento para que eles funcionem. “Religião” pressupõe um elemento de entrega e compromisso totais em relação ao objeto da devoção, um envolvimento que estamos chamando aqui de amor e confiança últimos dirigidos ao objeto de sua devoção, algo que envolve o ser humano na sua integralidade e que controla e determina, ainda que tacitamente, a direção de seus desejos, sentimentos e intelecções. É por esta razão que mesmo no campo da política, da filosofia e das ciências, toda incursão teórica, bem como todo modelo explicativo da realidade, estarão intrinsecamente vinculados com o tipo de compromisso religioso último do qual aquela comunidade política, científica ou filosófica se origina.

1.3.1 Idolatria enquanto amor e confiança últimos depositados em algo criado, e como origem de todos os pecados

O ser humano foi criado na suma dependência de amar a Deus de forma absoluta e de confiar em sua Palavra de forma absoluta. Disso depende a sua plena realização. Na queda o homem abdicou voluntariamente destas prerrogativas ao emancipar-se de Deus e de sua Palavra. Portanto, a partir de um campo de significado bíblico é lícito afirmar que um ídolo (ou ídolos) é tudo aquilo que o homem ama e confia de maneira suprema, tornando a sua plena realização dependente dele.¹³

A partir do relato da Queda em Gênesis 3, é possível afirmar que o amor último do homem a Deus e sua fé na Palavra divina sofreram um deslocamento radical após capitular diante dos ardis da serpente, ao sucumbir à tentação de ser como Deus e de desconfiar da fidelidade de sua Palavra (Gn 3.4-6). Agostinho vai nessa mesma direção quando afirma:

Não se há de julgar que o tentador poderia fazer cair o homem, se na alma do homem não tivesse precedido o orgulho que deveria reprimir, para que aprendesse pela humilhação do pecado quanto presumira de si mesmo sem fundamento.¹⁴

E também quando diz:

¹³ Timothy Keller reproduz de maneira muito acessível esta idéia quando afirma que um ídolo é “qualquer coisa que seja mais importante que Deus, que absorva seu coração e imaginação mais que Deus”, “qualquer coisa que seja tão central e essencial em sua vida que, caso você o perca, achará difícil continuar vivendo”. Segundo Keller, um caso de idolatria em curso se dá justamente quando “um ídolo tem uma posição de controle tão grande em seu coração que você é capaz de gastar com ele a maior parte de sua paixão e energia, seus recursos financeiros e emocionais, sem pensar duas vezes”. KELLER, Timothy. *Deuses falsos: Eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2010, p. 15. Um rigoroso estudo sobre o significado do conceito de idolatria, sobretudo a partir de uma perspectiva veterotestamentária, pode ser encontrado em HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai. *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

¹⁴ AGOSTINHO. *Comentário literal ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005, XI.V.7.

Foi no seu íntimo que começaram a ser maus para logo caírem em ostensiva desobediência. De fato, não se chega ao ato mau sem que a vontade má o tenha precedido. Ora qual pode ser o começo da vontade má senão o orgulho? Efetivamente, o orgulho é o começo de todo o pecado.¹⁵

Para Agostinho, orgulhar-se é amar a si mesmo de forma absoluta, é se comprazer em si mesmo de forma última, é buscar a realização plena em si ao invés de buscá-la em Deus, e teria sido justamente esta a causa da queda de Adão e Eva.¹⁶ Tal ato resultou na deificação do próprio eu e na absolutização das coisas criadas como meio de autorrealização. Isto é, ao optar por amar a si de forma absoluta, o homem deixou de amar a Deus, pois não é possível amar e servir de forma absoluta a dois senhores (Mt 6.24).

Seria justamente este amor absoluto por si mesmo a manifestação originária do pecado em sua essência, a sua “substância ainda informe”. E será esse substrato potencial, ainda informe, de rebelião e apostasia, que mais tarde dará origem a toda forma de pecado consumado, individual ou socialmente compartilhado.¹⁷ Isso quer dizer que toda forma de pecado factual (individual ou social), como adultérios, homicídios, mentiras, cobiças, etc., em última instância tem uma origem comum e uniforme que é a idolatria do próprio eu, que se manifesta, primariamente, como autonomia emancipatória em relação a Deus e sua Palavra. Agostinho ratifica esta verdade quando afirma que o orgulho (*superbia* – amor próprio absolutizado) é o ponto de partida espiritual autorreferente da busca por realização absoluta e a raiz de todos os demais pecados.¹⁸

Com razão, a Escritura fixou o orgulho como o início de todo pecado... Portanto, o amor perverso de si mesmo priva da santa companhia o espírito inflado, e a miséria coarcta aquele que já deseja saciar-se mediante a iniquidade. Daí que, depois de ter dito em outra passagem: Os homens serão amantes de si mesmos, acrescentou em seguida: amantes do dinheiro, descendo da avareza geral, da qual o orgulho é o princípio, para esta especial que é própria dos homens.¹⁹

¹⁵ AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 3 vols. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1991-1993, XIV.XIII.

¹⁶ Ibid. Ver também XIV.XVIII e AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV.19-20.

¹⁷ Isso é atestado pela ordem hierárquica dos 10 mandamentos (Gênesis 20), cujo primeiro é justamente “não terás outros deuses diante de mim”. A epístola aos Romanos 1.18-32 também vai nesta direção quando apresenta a idolatria como o primeiro passo rumo a uma vida de pecados pessoais e sociais.

¹⁸ Ibid., XIV.XIII. Uma boa exploração da relação entre orgulho e idolatria, inclusive com aproximações às obras de Agostinho, é feita em RENO, R. R. *Pride and idolatry. Interpretation*, Apr. 2006, 60, 2; ProQuest Religion, p. 166.

¹⁹ AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV.19-20.

O orgulho é um grande vício, e o primeiro dos vícios, o início, origem e causa de todos os pecados.²⁰

1.3.2 O ídolo maior, os ídolos menores e as suas imagens: a lógica interna da idolatria humana

Comumente as pessoas de uma determinada sociedade passam a idolatrar não apenas um, mas uma série de ídolos representativos daqueles ideais mais valorizados em sua época, que são os ideais mais importantes para a consecução de sua realização pessoal, familiar e social. Isso acontece porque a absolutização do eu não dá conta da exigência que só o amor absoluto a Deus pode dar, que é oferecer a suprema realização humana. Por isso, para supostamente assegurar sua própria realização à parte do amor a Deus, o homem busca complementar esta insuficiência depositando o seu amor e a sua confiança última (fê) nas ideias representadas pelas coisas mais valorizadas pela sociedade, como dinheiro, poder, beleza, etc., que, por sua vez, serão usadas no interesse do próprio eu; estes seriam os ídolos menores ou subsidiários. Contudo, estes ídolos menores são “descartáveis”,²¹ pois é o ídolo maior (eu) quem elegerá os ídolos menores e quem determinará o lugar de cada um deles no panteão construído pelo coração humano. A permanência ou não destes ídolos menores dependerá da capacidade que eles têm de trazer satisfação ao ídolo maior que é o próprio eu. O que quero dizer é que ninguém idolatra o dinheiro pelo dinheiro, mas sim por causa de seu suposto potencial em trazer realização ao eu. Foi a respeito dessa pródiga dinâmica religiosa apóstata do coração humano que falou Calvino, quando afirmou:

E não só isso, mas também que os seres humanos, quase que um a um, têm tido seus próprios deuses. Porque, como à ignorância e às trevas se adicionam a temeridade e a petulância, dificilmente um só jamais se achou que não fabricasse para si um ídolo ou imagem no lugar de Deus...²² *Do que é lícito concluir que a imaginação do homem é, por assim dizer, uma perpétua fábrica de ídolos*”.²³

²⁰ AGOSTINHO. *Sermones. Obras de San Agustin*. Madrid: La Editorial Católica, 1981, sermão 340A.1.

²¹ John Maynard Keynes parece ir nesta mesma direção quando, ironicamente, afirma que tão logo a idolatria do ideal de prosperidade econômica seja atingida, seria possível descartar os ídolos inconvenientes representados pela avareza e pela usura que a teriam tornado possível. KEYNES, John Maynard. *Economic possibilities for our grandchildren*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1932, p. 372. Embora concorde com a crítica feita por Goudzwaard a Keynes de que não seria tão fácil se desvincular dos ídolos do nosso tempo, no entanto, concordo com a idéia de que os ídolos menores existam apenas para servir e satisfazer o ídolo maior, que é o próprio eu, sendo descartáveis tão logo deixem de atender às expectativas das pessoas que vivem em sociedade. Sobre esta questão ver GOUDZWAARD, *Capitalism and progress*, p. 152.

²² CALVINO, *As Institutas*, I.V.12.

²³ *Ibid.*, I.XI.8.

Outra coisa importante é que todo processo de idolatria individual ou socialmente compartilhado não se dá necessariamente a partir da absolutização de coisas em si mesmas, mas daquilo que elas representam ou simbolizam para o eu, que é seu ídolo maior. Ou seja, os verdadeiros ídolos são as idéias simbolizadas pelas coisas absolutizadas. As coisas funcionam como imagens das idéias que elas representam. As imagens, ou ícones, são a representação visível daquilo que realmente está sendo adorado. Os deuses falsos (ídolos) são adorados e servidos através das imagens que os representam. Isso está de pleno acordo com a ordem expressa entre o primeiro e segundo mandamentos em Gênesis 20, e é claramente evidenciado desde a antiguidade.²⁴

Todos os nossos empreendimentos pessoais e culturais em última instância também são condicionados pelo nosso amor último e pela nossa fé: política, ciência, filosofia, educação, artes, trabalho, lazer e relacionamentos são afazeres intrinsecamente humanos e como tais envolvem o homem na sua integralidade, sendo, portanto, afazeres *indisconectáveis* de sua raiz religiosa. Isso acontece graças ao caráter copulador do amor último e da fé sobre todos os nossos estados internos e atos externos: nossos sentimentos são moldados e dirigidos pelo nosso amor último e fé; os nossos desejos e o uso da nossa racionalidade também são condicionados pelo nosso amor último e pela nossa fé. É por esta razão que toda a realidade sócio-cultural e histórica refletirá em suas mais diversas manifestações esta dinâmica religiosa originária.

1.3.3 O processo social e histórico de compartilhamento de ídolos

Este ato de idolatria do eu, por sua vez, tem implicações sociais desastrosas, pois além de não satisfazer as supremas expectativas do homem por realização, tampouco resulta numa condição de harmonia consigo, com o próximo e com o mundo. Pelo contrário, esta egorreferência, com a conseqüente deificação do espectro criado, acaba levando o ser humano a uma condição de insatisfação e desarmonia em todo o seu horizonte de relacionamentos (consigo, com o próximo e com o mundo), que, na comunhão com outros seres humanos igualmente afetados por esse mal radical, desencadeará um “efeito dominó” de distúrbio e desagregação na ordem social e em todo o espectro cultural. Agostinho também vai nessa direção quando afirma:

²⁴ Na religião grega, por exemplo, Atena representava o ideal de conhecimento e sabedoria, Afrodite o ideal de beleza, Artemis o ideal de fertilidade e produtividade. Em todas as religiões politeístas e anímicas antigas é possível averiguar a relação entre ídolo/ideia e ícone. Embora ídolo e imagem acabem se tornando indissociáveis, o que as pessoas realmente adoram (servem com todo o coração) não é a imagem, mas aquilo que a imagem representa: a idéia por detrás da imagem. E isso acontece quando o homem coloca nela toda a confiança de sua vida, suas expectativas de que esta idéia saciará todas as suas necessidades de realização humana.

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor de si, que leva ao desprezo de Deus, fundou a cidade terrena; o amor a Deus, que leva ao desprezo de si, fundou a cidade celestial...²⁵ Estes dois amores, dos quais um é santo, o outro impuro, um social, o outro privado, um que olha para o bem da utilidade comum em ordem à companhia celestial, o outro, que submete o comum a seu poder por causa da dominação arrogante, um sujeito a Deus, o outro, rival de Deus, um tranquilo, o outro, turbulento, um, pacífico, o outro, rebelde, um que prefere a verdade às louvaminhas dos que erram, o outro, ávido de louvor de qualquer maneira, um amigável, o outro, invejoso, um que quer para o próximo o que quer para si, o outro, que quer submeter o próximo a si, um que governa o próximo para a utilidade do próximo, o outro, para a sua utilidade; estes amores existiram antes entre os anjos: um nos bons, o outro nos maus; e separam as duas cidades fundadas no gênero humano sob a admirável e inefável providência de Deus que administra e ordena todas as coisas criadas, uma dos justos, a outra dos pecadores.²⁶

A transição da idolatria pessoal para a instância social se dá justamente através do compartilhamento tácito desta visão de mundo apóstata, possibilitada pela universalidade da queda e pelos mais diversos mecanismos de interação social. O coração das pessoas fornece o substrato (a idolatria do eu e seu desejo de emancipação de Deus) e a sociedade o molde (os ideais que serão absolutizados e as ocasiões para fazê-lo). Portanto, quando falamos de idolatria socialmente compartilhada, nós estamos falando de um processo, no qual o papel da sociedade na formação destes ídolos será o de dar forma e potencializar àquilo que o coração fornece, que neste caso é a essência ou matéria prima de todo tipo de pecado factual: a idolatria do eu e o impulso pela emancipação em relação ao seu ponto de referência último que é Deus e sua Palavra.

A comunhão de ídolos entre os seres humanos que vivem em sociedade é viabilizada pelo processo de compartilhamento de suas vivências e percepções de mundo através de mecanismos contínuos de interação e reciprocidade sociais, a partir de instâncias sociais mais elementares, como o contexto familiar, e grupos sociais mais básicos, até as instâncias mais complexas, fazendo sempre o caminho inverso e retroalimentando este processo. Este processo originará uma estrutura de plausibilidade que legitimará o trânsito sócio-cultural de vivências e percepções de mundo comuns validadas pela maioria. Esta estrutura de plausibilidade levará ao último estágio deste processo de compartilhamento interativo que é a institucionalização de crenças, valores ou até visões de mundo inteiras, através da criação de projetos de lei, políticas concretas como

²⁵ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, XIV.28.

²⁶ AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV.20.

programas econômicos e políticas públicas de saúde e educação, ou, no contexto cultural mais amplo, esta institucionalização pode acontecer também no estabelecimento de teorias científicas e filosóficas, ou de tendências artísticas e econômicas, dentre outras formas de institucionalização cultural.²⁷ Mas este processo de compartilhamento não acontece apenas pelas mãos dos indivíduos e grupos sociais. Os produtores ou formadores culturais também desempenham um papel de extrema relevância nesta dinâmica.

Por produtores ou formadores culturais me refiro aos principais captadores dos “sinais” emitidos pela sociedade. São os que melhor refletem, através de suas obras, o espírito da época, e que, por meio delas, também o retroalimentam: filósofos, ideólogos, artistas, cientistas, líderes políticos e religiosos, economistas, empresários da indústria cultural, escolas de pensamento, emissoras de TV, instituições políticas e religiosas, etc.

Os produtores ou formadores culturais funcionam, ao mesmo tempo, como produto e formadores da cultura. Funcionam como produto, pois, em última análise, suas produções culturais (propostas teóricas, artísticas, políticas, etc.) nada mais são que a formalização sistemática e autoconsciente das crenças e valores compartilhados, na maioria das vezes, de forma tácita, por toda uma sociedade em uma determinada época. Neste caso, os produtores culturais funcionam como boas “antenas receptoras” do espírito da época. Alguns, em função de sua genialidade, conseguem ir além, antecipando tendências futuras. Além disso, funcionam como formadores, pois, após adquirirem expressão objetiva através de suas produções culturais, as crenças e valores socialmente compartilhados presentes nas obras deles voltam a retroalimentar o fluxo de idéias vigentes, consolidando-as e engendrando novas tendências. Isso quer dizer que todo movimento de época não surge apenas por causa do esforço de seus idealizadores e proponentes mais fervorosos, mas sim porque o germe (crenças, valores, etc.) necessário à sua existência já estava, há algum tempo, sendo acalentado e nutrido pela cosmovisão da sociedade.

1.3.4 A relação entre fé, cultura e história a partir de uma perspectiva teorreferente

Segundo o paradigma filosófico reformacional, do qual também estamos partindo, podemos afirmar que a fé do ser humano foi estruturada para

²⁷ Goudzwaard atribui às ideologias um papel de destaque neste processo de compartilhamento. Segundo ele, ideologia seria “um sistema integral de valores, concepções, convicções e normas que são utilizados como um conjunto de ferramentas para se chegar a um fim social único, concreto, todo-abrangente”. GOUDZWAARD, Bob. *Idols of our time*. Illinois: Inter-Varsity Press, 1981, p.18. Sobre a relação entre ideologia e idolatria, além da obra mencionada, recomendo também a leitura de GOUDZWAARD, Bob; VENNEN, Mark V.; VAN HEEMST, David. *Hope in troubled times: A new vision for confronting global crisis*. Grand Rapids: Baker, 2007, p. 31-45.

transcender o espectro temporal e se dirigir, necessariamente, à revelação de Deus a fim de confiar de maneira absoluta nela.²⁸ Esta condição de “confiança última”, própria da estrutura da fé, resulta num processo de absolutização do objeto por ela buscado (deificação). Em função da Queda, o coração não regenerado permanece fechado para a revelação de Deus, fazendo com que a fé se dirija à realidade criada, absolutizando os aspectos e idéias nos quais ela (realidade) se manifesta.²⁹ Segundo a filosofia reformacional, também seria próprio da estrutura da fé conduzir o processo de abertura e desenvolvimento cultural.³⁰ É por isso que a abertura cultural, após a queda, sempre se dá de maneira restritiva (sob a direção de uma fé majoritariamente apóstata). Quem imprime a direção última do desenvolvimento histórico-cultural é o conteúdo da fé da sociedade, que comumente são representações dos ídolos cultivados nos corações dos indivíduos dessa sociedade. O desenvolvimento cultural só se daria de maneira harmoniosa e numa direção saudável se a fé da sociedade estivesse totalmente aberta para a revelação de Deus, algo impensável no presente estado de coisas. A abertura da fé depende da abertura do coração do homem ao verdadeiro conhecimento de Deus e de si mesmo, o que só é possível através do poder regenerador da Palavra e do Espírito Santo.

O desenvolvimento histórico-cultural, no entanto, tem refletido ora a fé de sociedades inteiras completamente fechadas para a revelação de Deus, ora o conflito de uma fé aberta e uma fé fechada.³¹ Em todos estes casos, existe desenvolvimento cultural, mas sempre numa condição majoritariamente apóstata, resultando, portanto, em desarmonias e antinomias culturais.³²

Cada época da história traz consigo os seus principais ídolos. A transição de um período histórico para outro comumente é marcada pela mudança de ídolos globais. Quando os ídolos de uma determinada época deixam de satisfazer a sociedade, esta os substitui por outros, colocando neles a sua plena confiança (fé). É a partir desta dinâmica religiosa originária e socialmente compartilhada que são deflagradas as transformações dos padrões de regularidade sócio-culturais que determinarão as características de uma determinada visão de mundo macro-social e de um período histórico representado por ela.

²⁸ DOOYEWEERD, *A new critique of theoretical thought*, v. 1, p. 33; ver também: DOOYEWEERD, Herman. *Roots of western culture: pagan, secular, and Christian options*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979, p. 92-93.

²⁹ *Ibid.*, v. 2, p. 316.

³⁰ CHOI, Yong Joon. *Dialogue and antithesis: A philosophical study on the significance of Herman Dooyeweerd's transcendental critique*. Tese de Doutorado, Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoer Onderwys, 2000, p. 22.

³¹ DOOYEWEERD, *A new critique of theoretical thought*, v. 2, p. 363-364.

³² DOOYEWEERD, *Roots of Western culture*, p. 104.

2. UMA BREVE ANÁLISE CRÍTICA TEORREFERENTE DA MODERNIDADE³³

Uma análise meramente sócio-descritiva da Modernidade não é capaz de desvelar as razões mais profundas que deflagraram este intenso processo de emancipação cultural. Sendo assim, precisamos de um método de análise que ultrapasse os limites dos modelos filosóficos, históricos e sociológicos vigentes, que tendem a reduzir a interpretação dos elementos fundamentais da questão a meros fatores de ordem sócio-cultural. A este método temos denominado de Análise Crítica Teorreferente (bíblicamente orientada). A finalidade principal de uma análise crítica teorreferente seria a identificação e confrontação de pressupostos religiosos apóstatas, nas mais diversas manifestações da cultura humana, através de diálogo crítico. A finalidade subsidiária seria a redenção de aspectos criticamente analisados através da identificação, depuração (ou redefinição) e incorporação de momentos de verdade, presentes nas produções culturais, que façam sentido dentro do campo de significado escriturístico. E também a construção positiva de sistemas teóricos que reflitam os pressupostos cristãos, isentos, o máximo possível, de sínteses com os pressupostos apóstatas.

Sem desprezar os diversos fatores sócio-culturais envolvidos nas transformações ocorridas na Modernidade, podemos dizer que, em última instância, tal movimento de emancipação do Ocidente foi, *em parte*, uma expressão de proporções macroculturais, dos intentos religiosos apóstatas da sociedade ocidental em relação a Deus e sua Palavra. E isso se deu, sobretudo, através da fé em alguns ídolos socialmente compartilhados que foram sendo erigidos ao longo desse período. Estes podem ser representados pelo dualismo moderno *natureza e liberdade* (determinismo natural *versus* personalismo autônomo).³⁴ Os principais ídolos responsáveis pelo processo de emancipação apóstata da civilização moderna foram:

- Absolutização³⁵ do ideal de liberdade (autonomismo e individualismo);
- Absolutização do ideal de progresso (otimismo progressista);

³³ Obviamente que esta análise, além de breve, terá também um escopo limitado. Ela se limitará ao espectro filosófico moderno europeu.

³⁴ Sobre isso, ver DOOYEWEERD, *Roots of Western culture*, p. 148-174.

³⁵ Por “absolutização” devemos entender o processo de supervalorização de um determinado aspecto da realidade em detrimento de outros, deslocando seu significado da periferia para o centro da vida. Tal procedimento sempre envolve um ato de fé religiosa (confiança última, absoluta, incondicional) no aspecto ou ideal que está sendo absolutizado. Daí porque toda forma de absolutização ser uma expressão concretizada de um ato de deificação, ou idolatria, do coração humano no seu constante e inescapável processo de apostasia e emancipação.

- Absolutização do ideal de prosperidade econômica (economicismo, materialismo econômico);
- Absolutização do ideal de razão (racionalismo);
- Absolutização do ideal de exatidão matemática (clareza, distinção, ordem e medida);
- Absolutização do princípio de unidade lógica (sistematicismo);
- Absolutização do ideal de ciência e técnica (tecnologia) como forma de dominação da natureza (cientificismo e tecnicismo).

A confiança colocada nestes ídolos sociais contribuiu para a privatização da fé cristã e para a secularização do Ocidente, com a consequente minimização de sua relevância na esfera pública. Este processo de emancipação do Ocidente foi operacionalizado na modernidade através da seguinte lógica interna: desejo de emancipação (liberdade como autonomia), por meio do conhecimento claro e seguro da realidade, viabilizado pela razão “neutra e imparcial”, que visa à dominação da natureza (cientificismo e tecnicismo) e ao progresso social e econômico do mundo.³⁶

Mas todo este processo emancipatório, que caracterizou a Modernidade, nem sempre se deu na mesma proporção. Inicialmente, no Renascimento, ele ainda ocorria no interior de uma aura de respeito e devoção à tradição cristã. Mas posteriormente, sobretudo no Iluminismo, aqueles princípios emancipatórios modernos foram levados às últimas consequências, caracterizando assim a consolidação da idolatria socialmente compartilhada moderna. Toda confiança na possibilidade de um mundo melhor e mais próspero era colocada na idéia de progresso científico, tecnológico e econômico; as revoluções científico-tecnológica e industrial, ocorridas neste período, dão mostras disso.

³⁶ Bob Goudzwaard, em sua obra *Capitalism and progress*, acertadamente identifica a absolutização do ideal de progresso científico, tecnológico e econômico como um dos principais ídolos socialmente compartilhados da Modernidade. Nas suas palavras: “Não é uma questão fácil fornecer uma explicação satisfatória da esquizofrenia cultural do homem ocidental. Mas é claro que os intrigantes fenômenos que funcionaram como sintomas dessa clivagem estão, de alguma forma, relacionadas com a sua fé no progresso... Tornou-se evidente que o motivo ‘progresso’ não foi apenas um dos muitos possíveis motivos em ação, mas o que revelou características religiosas definitivas. O Ocidente aprendeu a viver pela fé no progresso, na esperança do progresso e pelo amor ao progresso... Na medida em que o homem ocidental atribui estatura divina às forças do progresso, podemos muito bem ser confrontados com uma situação paralela àquela da adoração de ídolos nas culturas primitivas. *A estas forças são dadas prerrogativas divinas, tão logo o homem coloque sua confiança incondicional nelas, isto é, tão logo passemos a depender do progresso econômico e tecnológico como os guias para o nosso bem-estar e como os mediadores da nossa felicidade*”. GOUDZWAARD, *Capitalism and progress*, p.151. Uma das evidências desta fé socialmente compartilhada no ideal de progresso pode ser vista em várias obras de autores iluministas da época. Uma das mais emblemáticas é a obra do filósofo iluminista Condorcet, *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, onde ele inventaria a história do progresso humano em etapas distintas, apontando, de maneira otimista, para o caráter cumulativo das conquistas humanas, o que, a seu ver, levaria a uma condição futura de perfectibilidade social sob a condução da razão, que à sua época já estaria às portas.

Isso não quer dizer que, no processo de desenvolvimento histórico-cultural da modernidade, estes ideais não tenham contribuído positivamente para o desenvolvimento do mundo.³⁷ Aliás, é importante que se diga que os mesmos não surgiram exclusivamente como resultado do espírito de emancipação apóstata, mas sim, foram utilizados de maneira religiosamente equivocada para atender aos fins idolátricos e emancipatórios de toda uma civilização. Na verdade, muitos dos princípios que surgiram na modernidade e que mais tarde foram absolutizados pelos seus formadores culturais (pensadores, ideólogos, políticos, teólogos, artistas, etc.), como, por exemplo, os ideais de progresso, racionalidade e cientificidade, dentre outros, só floresceram e se desenvolveram neste período porque o fizeram em “solo” cristão.³⁸ O mesmo ocorre em relação ao ideal de liberdade. Somente num contexto histórico-cultural influenciado pelos valores judaico-cristãos, ideais como estes poderiam ter se originado e se desenvolvido da maneira como fizeram. Não podemos nos esquecer, também, que sob os auspícios da redescoberta dos valores cristãos tal como apresentados pela Escritura, possibilitada pela Reforma Protestante do século XVI, o valor atribuído a estes ideais só fez crescer ainda mais.

Contudo, como a realidade sócio-cultural, nas suas mais diversas manifestações, em última instância reflete em sua dinâmica a ação conflituosa da presença da idolatria do coração humano, representada pelo espírito de emancipação apóstata, com a sua contraparte que seria a ação da graça geral de Deus, refreando esse desejo pecaminoso de emancipação e preservando, até certo ponto, aspectos da imagem que o homem herdou de seu Criador, é natural, então, que o desenvolvimento histórico seja o resultado de uma mescla entre um direcionamento religiosamente apóstata e a presença de momentos de verdade que refletem a participação de cristãos verdadeiros no mundo e o agir gracioso de Deus na história.³⁹ É bem verdade que, neste artigo, procurei ater-me apenas ao direcionamento idolátrico dado ao desenvolvimento histórico-cultural da Modernidade, mas existem outras obras que tentam resgatar os seus aspectos positivos.⁴⁰

³⁷ Neste caso em particular, o problema não está no ideal em si, mas na sua absolutização.

³⁸ Por exemplo: numa concepção tipicamente cíclica da história, própria da visão de mundo grega, especialmente a trágica, não havia lugar para a idéia de progresso linear.

³⁹ Agostinho, em sua filosofia/teologia da história, já advogava essa mesma compreensão: “Com a mescla das duas [cidades fundadas pelos dois tipos de amor antitéticos] o mundo caminha até serem separadas no último juízo, uma, unida aos anjos bons, até conseguir a vida eterna com seu Rei; a outra, unida aos anjos maus, até ser mandada para o fogo eterno com seu rei”. AGOSTINHO, *Comentário literal ao Gênesis*, XI.XV,20.

⁴⁰ Para uma apresentação crítica dos aspectos positivos e da influência da fé cristã no desenvolvimento da ciência moderna, ver: HOOYKAAS, R. *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*. Brasília: Polis, Editora da Universidade de Brasília, 1988, e PEARCEY, Nancy; THAXTON, Charles B. *A alma da ciência: Fé cristã e filosofia natural*. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

A partir de agora, demonstraremos como se deu esse processo paulatino de emancipação apóstata. Obviamente que teremos de delimitar nossa abordagem. Por isso procurarei demonstrá-la a partir das ênfases de alguns dos principais representantes filosóficos desse período. Essa abordagem é plenamente legítima, pois, como já vimos, o espírito emancipatório já se fazia presente na sociedade europeia de então, sendo estes formadores culturais os captadores de seus interesses e ideais socialmente compartilhados.

2.1 Definindo e delimitando conceitos

Definir períodos históricos ou movimentos de época nunca foi uma tarefa fácil e inequívoca. Apesar disso, nós que já estudamos no currículo escolar o panorama da história aprendemos que é possível dividi-la em períodos distintos. Essa divisão não é arbitrária, antes reflete a descontinuidade, ou até a ruptura paulatina, de uma visão de mundo compartilhada num nível macrossocial com a visão de mundo anterior de uma determinada civilização. A partir de alguns padrões de regularidade histórico-culturais é possível estabelecer, ainda que aproximadamente, a transição de um período ou movimento de época para o outro. Estes padrões de regularidade são aqueles fatores sócio-culturais, tais como um tipo próprio de perspectiva política, religiosa,⁴¹ econômica, artística, intelectual e científica compartilhado por toda uma sociedade ou civilização numa proporção abrangente, refletindo a cosmovisão global de uma determinada época, ou *Zeitgeist*. De um ponto de vista transcendental teorreferente, tais mudanças de cosmovisões globais sempre acontecem como reflexo da mudança de ídolos socialmente compartilhados.

Desde o advento do pecado, o mundo tem assistido a uma verdadeira batalha entre uma cosmovisão central que reflete os princípios e valores do Reino de Deus e a outra que reflete o espírito de rebelião e apostasia. O processo de emancipação em relação a Deus e sua Palavra, embora presente em todas as épocas da história, se intensificou muito na Modernidade. No entanto, antes de continuarmos, é necessário fazermos algumas delimitações conceituais.

É possível vermos comumente as palavras “modernidade” e “modernismo” sendo usadas de maneira intercambiável. Contudo, a partir de uma consideração mais específica é possível estabelecer distinções entre elas.

Podemos falar de Modernidade enquanto período histórico definido por determinados padrões culturais de regularidade. Trata-se de uma visão de mundo tipicamente europeia que se expandiu, expressando-se numa visão de mundo global, a ponto de determinar as feições de toda a civilização ocidental.

⁴¹ No sentido socialmente determinado.

Não é possível datarmos de maneira exata o início e o suposto término da Modernidade,⁴² mas a partir de uma análise do colapso dos padrões de regularidade culturais anteriores (período medieval) e do surgimento de novos padrões de regularidade (tipicamente modernos) é possível estabelecer, aproximadamente, a transição entre eles e o momento de consolidação das visões de mundo características desses padrões. Como já vimos, a modernidade é caracterizada basicamente pela absolutização dos ideais de liberdade (em oposição à absolutização do ideal medieval de autoridade) e de progresso via dominação da natureza através da razão e da ciência (em oposição ao ideal medieval de hierarquização da realidade e inferiorização da realidade terrena), dentre outros.

“Modernismo” comumente se refere às expressões culturais da visão de mundo tardo-moderna. Mais especificamente, esse conceito estaria principalmente associado a um movimento de época, originalmente relacionado ao campo artístico-literário, situado no final do século XVIII; contudo, esse movimento aparece de maneira mais explícita na segunda metade do século XIX e vai até o início do XX.⁴³ Como tal, o Modernismo representa, ao mesmo tempo, o ápice dos ideais e anseios modernos e os dilemas e antinomias ocasionados pela absolutização destes mesmos ideais, aplicados, sobretudo, à esfera artístico-literária.⁴⁴ O Modernismo, enquanto movimento artístico-literário, incorpora a euforia e o deslumbre do artista no tocante aos avanços urbanísticos, políticos, industriais, científicos e tecnológicos proporcionados pela Modernidade (arte futurista), ao mesmo tempo em que se apresenta como crítica do estilo de vida moderno (vanguardas oníricas: dadaísmo, cubismo, surrealismo).⁴⁵

Há maneiras diferentes de datar o início do período moderno. Entendemos que a Modernidade, enquanto período histórico, surge tendo como momento de transição o Renascimento. Portanto, para os fins de nossa abordagem, vamos datar o início da Modernidade entre os séculos XV e primeira metade do XVII, e seu ápice no século XVIII.

⁴² Afirmar categoricamente se estamos ou não experimentando um momento de ruptura ou de continuidade em relação ao projeto moderno clássico, além de ser uma questão extremamente debatida no cenário filosófico-sociológico atual, para nós que nos encontramos no centro dos acontecimentos históricos, esta questão ainda está muito distante de um diagnóstico claro e definitivo. Particularmente, penso que, no geral, há razões muito plausíveis para acreditar que atualmente o mundo tem vivenciado a intensificação e radicalização de alguns princípios exaltados pela Modernidade Iluminista, ao mesmo tempo que percebo momentos de emancipação em relação a outros princípios que eram caros à visão de mundo estritamente moderna. Mas sobre isso falaremos mais detidamente no próximo artigo.

⁴³ HARRISON, Charles. *Modernismo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 6.

⁴⁴ A obra de Harrison, *Modernismo*, fornece uma boa e acessível introdução sobre este assunto.

⁴⁵ Ver Ibid.

2.2 *Antecedentes culturais da cosmovisão moderna: o dualismo medieval*

A visão de mundo moderna teve como antecedente cultural a cosmovisão dicotômica medieval entre “sagrado” e “profano”, fundada no binômio natureza-graça.⁴⁶ Essa cosmovisão pseudocristã resultou, inicialmente, da síntese entre as visões de mundo judaico-cristã e helenística e vigorou praticamente durante todo o período medieval, especialmente na Baixa Idade Média.⁴⁷ Segundo ela, a realidade seria composta de dois domínios relativamente autônomos e estanques, o domínio da natureza e o domínio da graça. O domínio da natureza envolveria tudo aquilo que estivesse intimamente ligado ao mundo físico e temporal: razão, cultura, filosofia, ciência, governos, casamento, trabalho, família, etc., enquanto que o domínio da graça envolveria tudo aquilo que estivesse relacionado ao mundo celestial e à vida espiritual: fé, teologia, Palavra de Deus, culto, Igreja, sacerdócio, etc.

Durante todo o período medieval houve uma excessiva valorização do domínio da “graça” em detrimento do domínio da natureza. De tal forma que, para serem “santificadas”, as coisas pertencentes ao domínio da natureza deveriam “servir” ao domínio da graça. Isso é muito perceptível quando estudamos, por exemplo, a arte medieval.⁴⁸ Nesta época, obras de arte dignas eram aquelas que retratavam as realidades celestiais da cristandade.⁴⁹ Dificilmente vemos, neste período, pinturas de paisagem ou de circunstâncias quaisquer do cotidiano e da realidade natural, a não ser que estas servissem como pano de fundo para as realidades sacras. No geral, era assim que a arte era justificada no período medieval. É como se as expressões culturais só pudessem servir a Deus se fossem utilizadas no interior do domínio da Igreja, da teologia e do culto. Essa cosmovisão dualista não somente trouxe problemas para a esfera artística, mas também interferiu na ideia que se tinha de trabalho, ciência e nas relações entre Igreja e governos.

Tal predomínio despótico da esfera da “(pseudo)graça” sobre a esfera da “natureza”, segundo a ideologia católico-romana, ocorrido durante todo o período medieval, forneceu à civilização européia do período moderno a justificativa para racionalizar o seu desejo socialmente compartilhado de emancipação de toda fonte de autoridade externa (inclusive a Palavra de Deus), com a consequente supervalorização do domínio da “natureza” sobre o da “graça”.

⁴⁶ Um tratamento crítico teorreferente e paradigmático sobre esta questão pode ser encontrado no quinto capítulo de *Roots of western culture*, de Herman Dooyeweerd, especialmente nas páginas 111-141.

⁴⁷ DOOYEWEERD, *Roots of western culture*, p. 111-121.

⁴⁸ Uma extensa análise da arte medieval pode ser vista em KESSLER, Herbert L. *Seeing medieval art*. Ontario: Broadview Press, 2004.

⁴⁹ ROOKMAAKER, H. R. *Arte moderno y la muerte de una cultura*. Barcelona: Editorial Clie, 2003, p. 49-52.

A única exceção, nesse período fortemente antropocêntrico e emancipatório (modernidade), foi o movimento de Reforma Protestante do século XVI, que redescobriu, à luz da Escritura, o fundamento de uma cosmovisão cristã integral: a idéia de que não há duas realidades nem relativa e nem tampouco absolutamente autônomas, mas sim uma realidade integralmente criada por Deus, no entanto, caída, mas em processo de redenção graças à obra de Cristo Jesus.⁵⁰ Entretanto, não foi a cosmovisão bíblicamente orientada, resgatada pelos reformadores, que prevaleceu. Já nesse momento de transição entre o Medieval e a Modernidade (séculos XIV, XV e XVI), esta divisão entre os domínios da natureza e da graça havia se tornado incontornável, impulsionando o processo de secularização do Ocidente (absolutização do domínio da natureza), com o consequente processo de privatização do domínio da graça.

2.3 O Renascimento como transição entre os períodos medieval e moderno: o início formal do processo emancipatório da Modernidade

O Renascimento é o período histórico e movimento cultural que representa, simultaneamente, o marco de transição e o início da Modernidade. Muitos dos renascentistas acreditavam que, durante a Idade Média, a cultura antiga, em alguns casos, havia sido esquecida e em outros casos havia se degenerado em especulações metafísicas. Além disso, viviam numa época que crescentemente valorizava a eloquência, a elegância na escrita e no discurso. O surgimento das repúblicas italianas e das monarquias modernas exigia, cada vez mais, pessoas que fossem capazes de defender os interesses dos governos através do discurso elegante, claro e persuasivo. Isto levou a uma busca

⁵⁰ No geral, foi isso mesmo o que aconteceu. Contudo, é necessário dizer que nem sempre todos os reformadores magisteriais foram coerentes e uniformes na aplicação desse princípio. Uma análise detalhada dos escritos deles demonstrará isso. Lutero, por exemplo, a despeito de sua imensa contribuição ao ideal bíblicamente orientado de um sacerdócio universal dos crentes, expressava em seu discurso, vez por outra, uma tensão própria da presença do motivo dualista natureza e graça em sua visão de mundo, sobretudo aquela radicalizada pelo nominalismo de Ockam. Exemplo disso era a sua perspectiva a respeito do papel da razão no domínio da graça (fê e teologia). Sobre isso, ver: HARRISON, Peter. *Philosophy and the crisis in religion*. In: HANKINS, James (Org.). *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 245. Certamente, o reformador que melhor expressou este ideal crítico representado pela aplicação integral e abrangente da Palavra à totalidade da vida foi Calvino. Entretanto, não podemos perder de vista que nem mesmo os escritos de Calvino estiveram plenamente imunes de algum tipo de síntese com os pressupostos acalentados pela visão de mundo de seu tempo. O que deve ser visto com naturalidade. Afinal, vivemos numa condição caída, sorvendo dia a dia os resultados dos efeitos do pecado sobre nossa racionalidade e sobre a percepção da realidade que nos envolve, a despeito de já experimentarmos a operação redentiva da graça de Deus em nossos corações. Com nossos antepassados na fê não era diferente: eles também tinham “pés de barro”. Reconhecer isso é muito importante, pois nos dá uma perspectiva realista e honesta da história, e resguarda nossa admiração pelos nossos antepassados na fê e pela tradição que eles nos legaram, ao mesmo tempo em que nos condiciona a confiar de maneira absoluta tão somente na Palavra do Senhor Deus.

renovada pela retórica, cujo estudo já era comum na Idade Média. Esses que estudavam as obras clássicas de retórica (Cícero, Sêneca, etc.) passaram a ser chamados Humanistas.⁵¹

O humanismo renascentista foi um movimento muito eclético em se tratando de suas razões, finalidades e tendências. Entretanto, pode ser afirmado que este movimento se caracterizou por um objetivo comum, um retorno *ad fontes* aos clássicos gregos e latinos motivado pelos *studia humanitatis* – o estudo das humanidades ou artes liberais – que no século XV incluía matérias como poesia, gramática, retórica, história e filosofia moral.⁵² Segundo Kristeller, o humanismo renascentista, “pelo menos na sua origem e nos seus típicos representantes”, foi “uma tendência geral daquela época para atribuir grandíssima importância aos estudos clássicos e para considerar a antiguidade clássica como modelo e medida comum para todas as atividades culturais”, “um vasto movimento cultural e literário que, na substância, não foi filosófico, mas teve importantes implicações e consequências filosóficas”.⁵³ Tal busca pelos clássicos era motivada pelo seu compromisso com o ideal de eloquência, muito comum desde os retores medievais de quem os humanistas eram herdeiros diretos. A idéia era imitar os modelos clássicos e aprender com eles a se expressar e a escrever bem, o que acabou desembocando nas análises filológicas renascentistas.⁵⁴ Mas o cultivo humanista dos clássicos antigos não se restringiu apenas a interesses políticos e aos valores cívicos e culturais. Refiro-me, em especial, à aplicação dos princípios humanistas à religião cristã. Por “humanistas cristãos” devemos entender aqueles estudiosos que aliavam à educação, aos interesses e aos métodos do humanismo a devoção e os ensinamentos do cristianismo.⁵⁵ Francesco Petrarca (1304-1374), um dos primeiros e

⁵¹ Segundo Paul Kristeller, o uso do termo *humanismus* para designar aquele movimento de resgate da cultura clássica antiga através da leitura dos clássicos, característico dos séculos XIV ao XVII, é relativamente recente, tendo sido “cunhado em 1808 por um pedagogo alemão, Friedrich Immanuel Niethammer, para sublinhar a importância dos clássicos gregos e latinos no ensino secundário, contra as exigências, então emergentes, de um método educativo mais prático e mais científico. Em tal sentido, o termo é aplicado por muitos historiadores do século XIX aos doutos do Renascimento, que tinham já também defendido e fixado a função essencial dos clássicos no currículo dos estudos, e em algumas cidades alemãs tinham fundado, durante o século XVI, escolas que ainda no século XIX prosseguiram na mesma tradição”. KRISTELLER, P. O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 16.

⁵² KRISTELLER, P. O. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 194.

⁵³ KRISTELLER, *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*, p. 99, 29.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 90. Kristeller aponta para o caráter redundante da expressão “humanismo cristão”, afirmando que, na sua origem, o humanismo renascentista foi um movimento tipicamente cristão (*Ibid.*, p. 90). Ele chama de “lendárias e preconceituosas” as análises historiográficas da Renascença realizadas no século XIX, por traçarem um cenário de hostilidade e rejeição ao cristianismo por parte da cultura renascentista. Segundo ele, os recentes estudos historiográficos feitos por estudiosos de seu tempo tendiam a ir na direção oposta (*Ibid.*, p. 76-78).

principais humanistas cristãos, articulou a fé cristã a partir daqueles princípios humanistas que seriam consagrados e cristalizados séculos depois na forma de uma tradição consolidada e abrangente. Averso à teologia escolástica, Petrarca insistia no resgate da cultura cristã antiga representada, especialmente, pelas fontes bíblicas e patrísticas do cristianismo.⁵⁶

Conquanto o Renascimento tenha sido um período de redescoberta dos clássicos gregos e latinos e de novas fontes de conhecimento, tal movimento em si já demonstrava a sua contraparte: uma época de profundas incertezas quanto às fontes tradicionais de conhecimento e a possibilidade de alcançá-lo de forma segura.

O Renascimento foi um período de profundos contrastes, uma época em que era possível se ver correntes de pensamento opostas entre si se entrecruzando para formar novas propostas. No Renascimento, por exemplo, temos um resgate do platonismo ao mesmo tempo que ocorre um paulatino declínio do realismo epistemológico. Uma época em que correntes esotéricas como a astrologia e a alquimia conviviam já com os princípios rigorosamente racionais da ciência moderna nascente.⁵⁷ Portanto, uma época de transição em que a diversidade antitética de propostas e fontes de conhecimento disponíveis acabava por relativizar e até inviabilizar toda pretensão por um conhecimento seguro e verdadeiro do mundo. Daí a bem-sucedida investida do ceticismo filosófico renascentista, representado por pensadores do calibre de François Rabelais (1494-1553) e Michel de Montaigne (1533-1592), e da proeminência do nominalismo filosófico, correntes estas mais afinadas com o espírito da época.

Foi justamente num contexto intelectual como este, onde as características da concepção epistemológica moderna já estavam sendo delineadas, que surgiram diversas incertezas acerca da veracidade e possibilidade do conhecimento da realidade e autenticidade de suas fontes, pois agora conhecer implicava em discrepâncias entre o objeto e o conhecimento acerca dele, e isso incluía a realidade espiritual.⁵⁸ É inegável a contribuição do nominalismo, do humanismo e do ceticismo renascentistas para o declínio desta visão de mundo realista e essencialista. Em geral, na teoria do conhecimento esposada pelos nominalis-

⁵⁶ Ibid., p. 83.

⁵⁷ VASOLI, Cesare. *I miti e gli astri*. Nápoles: Guida, 1977. Nesta obra Vasoli destaca a importância que a astrologia tinha neste período. Por exemplo, Marsílio Ficino (1433-1499), filósofo renascentista, era favorável ao uso da astrologia a despeito de seu apego ao princípio da razão, enquanto que Pico Della Mirandola a considerava incompatível com a dignidade humana fundada nos ditames da liberdade e da razão. Ver, por exemplo, GANHO, Maria Lurdes S. Acerca do pensamento de Giovanni Pico Della Mirandola. In: *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa, Edições 70, 1989, p. 31. Sobre a relação entre o método científico moderno nascente e a prática da alquimia, ver a crítica de Bacon no *Novum organum*, I.LXXIII.

⁵⁸ BOUWSMA, William James. Calvin and the Renaissance crisis of knowing. *Calvin Theological Journal*, v. 17:2, 1982, p. 191.

tas, princípios metafísicos e verdades reveladas não podiam ser demonstrados, mas apenas aquelas proposições que fossem imediatamente evidentes ou que fossem deduzidas necessariamente de proposições imediatamente evidentes.⁵⁹

Além disso, podemos dizer que o Renascimento foi uma época de transição entre um tipo de racionalidade medieval fundado na lógica escolástica e na metafísica clássica, que experimentava paulatino declínio, e o surgimento de uma racionalidade moderna. O problema é que enquanto a relação de confiança com esta nova racionalidade não se estabelecia de maneira absoluta, um vazio de absolutos consolidados forçava os homens da época a buscar um princípio de fundamentação e ancoragem não racional para o seu conhecimento do mundo, de si mesmos e de Deus, o que muitos deles encontravam na absolutização dos sentimentos e da experiência (sensória, da fé, etc.). Porém, tal expediente foi temporário, pois embora o Renascimento fosse um período de crise quanto às suas fontes tradicionais de conhecimento, podemos dizer também que foi um período de “gestação” e afirmação de novos ideais, sobretudo sob o signo da emancipação antropocêntrica.

Desde a Baixa Idade Média esse processo emancipatório já estava em curso, pois já era comum atribuir à razão humana autonomia em relação à fé, no tocante ao domínio da natureza.⁶⁰ No Renascimento este processo emancipatório viabilizado pelos ideais de liberdade e razão se intensifica, mas ainda não de maneira virulenta e deliberada. Um exemplo representativo disso é Giovanni Pico della Mirandola (1463-1496), que escreveu *Discurso sobre a dignidade humana*, tido como um dos principais fundamentos renascentistas do antropocentrismo moderno.

Assim, tomou o homem como obra de natureza indefinida e, colocando-o no meio do mundo, falou-lhe deste modo: “Ó Adão, não te demos nenhum lugar determinado, nenhum aspecto que te seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele lugar, aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determina-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo.”⁶¹

⁵⁹ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 796.

⁶⁰ DOOYEWEERD, *Roots of western culture*, p.117-118.

⁶¹ MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa, Edições 70, 1989, p. 51.

Neste texto percebe-se a exaltação da dignidade humana, sobretudo no tocante a sua identificação com a capacidade racional e com a liberdade, mas ao mesmo tempo o faz ainda a partir de um registro cristão. Ou seja, já se trata de um movimento de emancipação fundado no antropocentrismo e ideal de liberdade autônoma, mas ainda no interior de um contexto marcado pelo respeito à tradição cristã. Tanto é que, no texto acima, Pico Della Mirandola está parafraseando a bênção criacional de Deus ao homem através de uma suposta prerrogativa de autonomia concedida pelo Criador a ele.

2.4 Século XVII: racionalismo clássico e a “fermentação” do projeto emancipatório moderno

No final do século XVI já são perceptíveis os desdobramentos do projeto emancipatório humano acalentados e nutridos no Renascimento através da absolutização paulatina dos ideais antropocêntricos de liberdade e racionalidade. Um destes desdobramentos é a absolutização do ideal de dominação da natureza por meio da razão, bem como a intensificação da crítica ao princípio de autoridade, tão caro aos medievais.

2.4.1 Francis Bacon (1561-1626) e o *Novum Organum* (1620)

Seguindo o espírito da época, Bacon também contribuirá para o alargamento da autonomia entre os domínios da fé e da razão, já iniciado e intensificado no final da Baixa Idade Média.⁶² Ele fez isso restringindo o campo de atuação da fé ao domínio da teologia somente, e ampliando o campo de atuação da razão quando aplicada à experiência sensível (empirismo).

Francis Bacon é considerado um dos fundadores do método experimental, da ciência moderna e do empirismo. Seu método, bem como sua concepção de ciência, tem como fundamento sua crítica à lógica aristotélica tal como usada pelos escolásticos medievais,⁶³ e também à metafísica clássica, que servia de fundamento para a ciência medieval.⁶⁴ Bacon estabelece três tipos de falsas ciências.⁶⁵ Uma delas, em particular, nos interessa, pois ilustra sua concepção acerca da relação entre revelação e ciência, entre teologia e filosofia:

Mas a corrupção da filosofia, advinda da superstição e da mescla com a teologia, vai muito além e causa danos tanto aos sistemas inteiros da filosofia quanto às suas partes, pois o intelecto humano não está menos exposto às impressões da fantasia que às das noções vulgares. ... Alguns modernos incorreram em tal

⁶² Uma evidência disso é a proposta filosófica de William of Ockam. Ver DOOYEWEERD, *Roots of western culture*, p. 137-139.

⁶³ BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, I, XI, XII, XIII, XIV.

⁶⁴ *Ibid.*, I, XV, XVI, XVIII, XIX, LXVII.

⁶⁵ *Ibid.*, LXII-LXV.

inuidade que, com grande leviandade, tentaram construir uma filosofia natural sobre o primeiro capítulo do Gênesis, sobre o Livro de Jó e sobre outros livros das Sagradas Escrituras, buscando assim os mortos entre os vivos. É da maior importância coibir-se e frear esta inuidade, tanto mais que dessa mescla danosa de coisas divinas e humanas não só surge uma filosofia absurda, como também uma religião herética. Em vista do que é sobremodo salutar outorgar-se, com sóbrio espírito, à fé o que à fé pertence.⁶⁶

Embora Bacon, corretamente, entenda não ser papel das Escrituras fornecer um conhecimento científico do cosmos, contudo, a separação estanque entre os domínios da fé (“coisas divinas”) e da razão, tal como preconizada por ele, dá mostras do potencial emancipatório moderno já neste período. Em sua concepção, as “coisas divinas” deveriam ser tratadas apenas no âmbito da fé, enquanto que as “coisas humanas” (filosofia, ciência, etc.) deveriam gozar de completa independência em relação ao âmbito da fé. A mesma crítica é dirigida às sínteses explícitas entre teologia e filosofia, muito comuns durante todo o período medieval, especialmente na Baixa Idade Média.

Não se deve esquecer de que, em todas as épocas, a filosofia se tem defrontado com um adversário molesto e difícil na superstição e no zelo cego e descomedido da religião... Além disso, nas atuais circunstâncias, as condições para a ciência natural se tornaram mais árduas e perigosas devido às sumas e aos métodos da teologia dos escolásticos. Estes, como lhes cumpria, ordenaram sistematicamente a teologia, e lhe conferiram a forma de uma arte, e combinaram, com o corpo da religião, a contenciosa e espinhosa filosofia de Aristóteles, mais que o conveniente.⁶⁷

Ao fazer esta crítica, Bacon reduz o conceito de “religião” às suas manifestações socialmente determinadas, acreditando ser possível a existência de uma área de atuação religiosamente autônoma e neutra para o uso da racionalidade. Isso também fica evidente quando Bacon discorre sobre os temores que muitos tinham, em sua época, de que a mudança para um novo paradigma filosófico, ou mesmo o surgimento da filosofia natural (ciência) moderna, representaria uma ameaça à religião cristã:

Outros temem que, pelo exemplo, os movimentos e as mudanças da filosofia acabem por recair e abater-se sobre a religião. Outros, finalmente, parecem temer que a investigação da natureza acabe por subverter ou abalar a autoridade da religião, sobretudo para os ignorantes. Mas estes dois últimos temores parecem-nos saber inteiramente a um instinto próprio de animais, como se os homens, no recesso de suas mentes e no segredo de suas reflexões, desconfias-

⁶⁶ Ibid., I.LXV.

⁶⁷ Ibid., I.LXXXIX.

sem e duvidassem da firmeza da religião e do império da fé sobre a razão e, por isso, temessem o risco da investigação da verdade na natureza. Contudo, bem consideradas as coisas, a filosofia natural, depois da palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancial da fé. Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural) o seu poder. Certamente, não errou o que disse: “Errais por ignorância das Escrituras e do poder de Deus”, onde se unem e combinam em um único nexa a informação da vontade de Deus e a meditação sobre o seu poder. Ademais, não é de se admirar que tenha sido coibido o desenvolvimento da filosofia natural, desde que a religião, que tanto poder exerce sobre o ânimo dos homens, graças à imperícia e o ciúme de alguns, viu-se contra ela arrastada e predisposta.⁶⁸

Como se pode perceber, em Bacon a separação entre os domínios da fé e da razão, representados, respectivamente, pela teologia e pela filosofia/ciência, não era algo apenas desejável, mas necessário para o bom andamento de ambas as esferas. No entanto, apesar desta fragmentação da realidade em dois domínios estanques e autônomos (religioso e natural), Bacon ainda considerava a primazia da fé e das Escrituras no domínio religioso.

Aliado a isso, no século XVII, o ideal de ciência se desenvolveu paulatinamente, sobretudo a partir da fé na ideia de que o bom uso da razão se faria através da condução do método geométrico.⁶⁹ Com ele o homem poderia conhecer a verdade sobre o mundo de maneira certa e segura, fundado nos princípios matemáticos formais de clareza e distinção. O otimismo gerado pela aplicação bem-sucedida do método geométrico aos campos da astronomia, física (Galileu e depois Newton) e filosofia (Descartes, Locke, etc.) era tão grande que o filósofo Thomas Hobbes (1588-1679) acreditava ser possível conceber uma ciência clara e distinta do comportamento humano e da atividade política a partir da aplicação do método geométrico a estas áreas.

Outro ideal tipicamente moderno que dominou o espectro intelectual do século XVII e que serviu como paradigma explicativo para a filosofia e ciência modernas nascentes foi o ideal mecanicista. Trata-se da ideia de que a natureza era regida por leis determinísticas, à semelhança do funcionamento dos

⁶⁸ Ibid. Ênfase minha.

⁶⁹ Descartes foi um dos pensadores do século XVII que absolutizou os princípios de exatidão matemática tais como ordem e medida, clareza e distinção, e os utilizou para estruturar os elementos do conhecimento. Isso quer dizer que o método cartesiano estava baseado no princípio de *mathesis universalis*. A *mathesis universalis* seria a essência racional, não somente da matemática, mas também de todo e qualquer conhecimento científico. É o princípio geral e unificador que subjaz todas as ciências interligando-as, e que se manifesta essencialmente em “ordem e medida”, não importando o objeto no qual ela é aplicada. Esta “ciência universal” seria responsável pelas relações abstratas de proporção que poderiam desvelar as estruturas comuns a todos os objetos examinados. Sobre isso vide DESCARTES, René. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, s/d, Regra 9, p. 29.

mecanismos de uma máquina. Naquela época, que foi um período de grandes e úteis invenções, o ideário presente à imagem de uma máquina servia como uma metáfora muito sugestiva da natureza do mundo e de seu funcionamento.⁷⁰

2.4.2 O racionalismo supernaturalista de René Descartes (1596–1650)

Nos filósofos racionalistas do século XVII ainda é perceptível a importância dada à razão como faculdade capaz de escrutinar, de maneira autônoma, a realidade metafísica, sobretudo demonstrar a existência de Deus e a distinção substancial entre alma e corpo.⁷¹ O título das *Meditações metafísicas* de Descartes demonstra isso: “Meditações concernentes à Primeira Filosofia, nas quais a existência de Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas”.⁷² Além desse aspecto, a carta de dedicatória ao deão e aos doutores da Faculdade de Teologia da Sorbonne, carta essa que encabeça as *Meditações metafísicas*, também nos informa acerca de outros aspectos interessantes acerca da concepção de Descartes sobre a razão, tal como o caráter religiosamente neutro e o alcance universalmente válido da razão em comparação com o alcance mais restrito da fé:

A razão que me leva a apresentar-vos esta obra é tão justa – e, quando conhecerdes seu desígnio, estou certo de que tereis o também justo desígnio de tomá-la sob vossa proteção – que penso nada melhor poder fazer, para torná-la de algum modo recomendável a vossos olhos, do que dizer-vos, em poucas palavras, o que me propus nela. *Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia: pois, embora nos seja suficiente, a nós outros que somos fiéis, acreditar pela fé que há um Deus e que a alma humana não morre com o corpo, certamente não parece possível poder jamais persuadir os infiéis de religião alguma, nem quase mesmo de qualquer virtude moral, se primeiramente não se lhes provarem essas duas coisas pela razão natural.*⁷³

No texto acima, Descartes afirma que demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma seria mais função da filosofia (razão) que da teologia (fé), pois a fé forneceria certeza apenas a quem crê, enquanto que a razão forneceria provas tanto a crentes quanto a descrentes, pois seu alcance demonstrativo seria universal.

⁷⁰ COLLINGWOOD, R. G. *Idea de la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Economica, 1950, p. 19-20.

⁷¹ Daí a alcunha de “racionalismo supernaturalista”.

⁷² DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

⁷³ Carta “Aos senhores deão e doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris”. In: DESCARTES, *Meditações*. Ênfase minha.

Ao fazer isso, Descartes reduz o alcance das demonstrações propriamente teológicas da existência de Deus e da alma ao domínio da comunidade da fé, enquanto amplia o alcance das demonstrações racionais acerca da existência de Deus e da alma ao domínio mais amplo da natureza. Este movimento em si já sinaliza, de maneira embrionária, aquele processo já em curso na cosmologia europeia do século XVII que mais tarde desembocará na secularização do Ocidente, na privatização do domínio da fé e no predomínio da razão como faculdade legítima da esfera pública.

Além disso, sabedor de que a principal razão que faz com que muitos ímpios não queiram crer de forma alguma que existe algum Deus e que a alma é distinta do corpo, e que eles declaram que ninguém até o presente momento pôde demonstrar essas duas coisas; apesar de eu não ser absolutamente dessa opinião, mas que, ao contrário, sustente que quase todas as razões apresentadas por tantas grandes personagens, no que diz respeito a essas duas questões, são outras tantas demonstrações e, quando são bem entendidas, afirme que seja quase impossível criar novas, acredito que nada poderia ser feito de mais útil na filosofia do que procurar, com interesse e zelo, as melhores e mais sólidas razões e dispô-las numa ordem tão clara e tão exata que, a partir daí, seja certo a todo o mundo serem verdadeiras demonstrações.⁷⁴

Estas palavras de Descartes também apontam para o otimismo presente à atmosfera intelectual de sua época quanto ao potencial demonstrativo da razão humana, inclusive no tocante às realidades metafísicas. Para ele o problema da incredulidade seria essencialmente uma falta de convencimento racional acerca das realidades divinas. Descartes acreditava realmente no poder de demonstração de seu método, fundado nos princípios matemáticos de clareza e distinção, a ponto de propô-lo indiretamente como um substituto mais eficaz às demonstrações medievais acerca da existência de Deus.

...e, enfim, depois que as razões pelas quais eu provo que existe um Deus e que a alma humana se distingue do corpo tiverem sido levadas ao ponto de clareza e evidência a que eu tenho certeza ser possível conduzi-las, que deverão ser tomadas como demonstrações muito exatas, e quiserdes declarar isto mesmo e testemunhá-lo publicamente; eu não duvido, digo, que, se isto for realizado, todos os equívocos e falsas opiniões que nunca existiram acerca dessas duas questões sejam em breve eliminados do espírito dos homens. Porque a verdade fará com que todos os doutos e pessoas de espírito aceitem vosso julgamento e vossa autoridade, de tal maneira que os ateus, que são habitualmente mais arrogantes do que doutos e sensatos, se dispam de seu espírito de contradição ou talvez sustentem, eles mesmos, as razões que verão serem acolhidas por todas as pessoas de espírito como demonstrações, receando parecerem desprovidos

⁷⁴ Ibid.

de inteligência; e enfim, todos os outros facilmente se renderão diante de tantos testemunhos que não existirá mais ninguém que se atreva a duvidar da existência de Deus e da separação real e verdadeira da alma humana em relação ao corpo.⁷⁵

Mas é no corpo das *Meditações metafísicas* que vemos, de maneira explícita, os aspectos que diferenciam o tipo de demonstração racional da existência de Deus praticada pelos pensadores medievais do tipo de demonstração racional preconizado pelo racionalismo supernaturalista moderno. Em Descartes é o eu pensante (*ego cogito*) que se transforma no fundamento indubitável a partir do qual se demonstrará, clara e distintamente, até mesmo a idéia de que Deus existe.⁷⁶ Sem o estabelecimento desta certeza primária, nada poderia permanecer ante a aplicação da dúvida metafísica, usada metodicamente por Descartes para encontrar uma certeza tão segura e clara que pudesse passar pelo seu crivo. Tal movimento representa o início do deslocamento paulatino do fundamento central de toda forma de saber, que agora deixa de ser Deus e passa a ser o eu pensante, como também a importância indispensável do exercício autônomo da razão discursiva e do método adequado como viabilizadores deste conhecimento seguro e não mais a fé na revelação.

2.4.3 O racionalismo supernaturalista de John Locke (1632-1704): fé e razão no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*

Dando prosseguimento ao nosso inventário sobre o projeto moderno de emancipação do Ocidente europeu através da razão autônoma, em Locke percebemos já cristalizada a tendência presente no espírito da época de distinguir, de maneira mais compartimentalizada, as atribuições estanques e os domínios legítimos da razão e da fé:

Destas quatro coisas assim referidas como introdução, penso que podemos estabelecer as medidas e fronteiras entre fé e razão: a carência das quais pode possivelmente ter sido a causa, se não de grandes desordens, pelo menos de grandes disputas e talvez de grandes erros no mundo.⁷⁷

Aqui já se percebe uma preocupação muito mais explícita em demarcar os limites ou fronteiras entre os domínios da fé e da razão, embora o faça ainda dentro de um registro de legitimação do domínio da fé e da revelação na sua interface (ainda que restrita) com a razão. Além disso, Locke atribui ao conhecimento obtido pelo uso da razão e sensações, maior segurança do que aquele obtido por meio de revelação tradicional (Escrituras). Também atribui

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ DESCARTES, *Meditações*, Segunda Meditação, § 4.

⁷⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, IV.XVIII.1.

autonomia total à razão no domínio da natureza e o caráter desnecessário da revelação nesse domínio. Aqui também vemos a ênfase no mesmo paradigma geométrico aludido por Descartes: clareza e distinção. Além da confiança depositada na aplicação formal dos princípios de exatidão matemática à maneira como apreendemos os dados da realidade, em Locke as expectativas depositadas no ideal de razão dão um passo além do que aquele tentado por seu antecessor, Bacon, ao afirmar a suficiência e a superioridade da razão até mesmo no campo das realidades reveladas, em termos de certeza apreendida. Acerca disso, vejamos o que ele diz:

A revelação tradicional pode fazer-nos conhecer proposições cognoscíveis também pela razão, mas não com a mesma certeza da razão. Segundo, digo que as mesmas verdades podem ser descobertas e transmitidas diretamente da revelação, que são descobríveis para nós pela razão, e por estas ideias que naturalmente podemos ter... Pois seja qual for a verdade que apreendemos por clara descoberta, do conhecimento e contemplação de nossas próprias ideias, sempre serão mais infalíveis a nós que aquelas transmitidas a nós pela revelação tradicional. Pois o conhecimento que temos que esta revelação derivou inicialmente de Deus não pode jamais ser tão seguro como o conhecimento que temos da percepção clara e distinta do acordo ou desacordo de nossas próprias ideias. O mesmo se sustenta nos fatos cognoscíveis pelos nossos sentidos. Por exemplo, a história do dilúvio nos foi transmitida por escritos que tiveram seu original da Revelação; e ainda ninguém, penso, dirá que tem um conhecimento claro e evidente da enchente como Noé, que a viu, e que ele teria tido, se estivesse então vivo e a visse. Pois não tem maior segurança do que esta, a de seus sentidos, que está escrito no livro supostamente escrito por Moisés, que escreveu este livro como se ele tivesse visto Moisés escrevê-lo. De modo que, esta segurança sendo uma revelação, é ainda menor que a segurança de seus sentidos.⁷⁸

No texto acima, Locke relaciona graus de certeza com graus de evidência sensível. Sendo o testemunho das Escrituras um testemunho mediado, segundo Locke, haveria muito mais certeza no conhecimento oriundo do uso dos sentidos do que naquele oriundo da revelação. No parágrafo 5, Locke reafirma e expande as afirmações feitas no parágrafo 4 acerca da autonomia da razão e dos sentidos no domínio natural e no tocante àquelas questões que, no domínio da fé, podem ser conhecidas pela razão. Este segundo movimento parece fornecer à razão um lugar de proeminência, inclusive no domínio da fé, ao submeter a veracidade das proposições teológicas aos cânones racionais de clareza e auto-evidência. Ou seja, a nossa capacidade de perceber a realidade e de relacionar as ideias oriundas de nossa percepção seria muito mais confiável como forma de fundamentação do conhecimento do que a revelação tradicional (escritu-

⁷⁸ Ibid., IV.XVIII.4. Ênfase minha.

ristica). Aliás, para Locke, o crivo último pelo qual uma verdade deveria ser julgada como revelada ou não seria justamente a sua relação de identificação com os cânones da razão:

Portanto, nenhuma proposição pode ser recebida como revelação divina, ou obter o assentimento devido a qualquer revelação de Deus, se for contrária ao nosso conhecimento claro e intuitivo. Isso seria subverter os princípios e os fundamentos de todo o conhecimento...⁷⁹

No parágrafo 6, Locke chegará a afirmar que mesmo no tocante à revelação imediata ou original, a razão deveria ser usada como crivo do que deveria ser aceito ou não. Em se tratando de nossa recepção desta revelação (já de forma mediada), o uso da razão se torna indispensável, “pois só ela que pode induzir os crentes a receber e anuir à revelação”.⁸⁰

Posto isto, em todas as coisas em que temos evidência clara das nossas ideias e desses princípios de conhecimento, que acima mencionei, a razão é o próprio juiz, e a revelação, embora possa, ao estar de acordo com ela, confirmar as suas decisões, não pode, em tais casos, invalidar as suas leis; nem podemos ser obrigados, quando tivermos a clara e evidente sentença da razão, a renunciar a ela por uma opinião contrária, sob o pretexto de que é assunto de fé, porque esta não pode ter nenhuma autoridade contra os ditames evidentes e claros da razão.⁸¹

Além de conceder à razão plena suficiência no domínio das realidades reveladas, Locke restringirá o alcance exclusivo da fé àquelas coisas reveladas que estariam além do domínio da natureza, pois estariam para além da razão, sendo “matéria puramente de fé”.⁸²

Locke encerra seu tratamento sobre a relação entre fé e razão, especialmente aplicado ao domínio do que é revelado, no capítulo XVIII, estabelecendo os seguintes critérios: (1) toda proposição revelada que ultrapassa os limites da razão e da natureza deve ser considerada puramente como assunto de fé e, como vimos no parágrafo 7, apenas indiretamente relacionada à razão; (2) já toda proposição revelada que toca o domínio da natureza e cujo acesso, por isso, é possível à razão, deve ser encarada prioritariamente como competência da razão; (3) no entanto, se a partir da razão só puder se chegar a um conhecimento provável desta proposição, deve-se acionar a fé, “porque uma vez que a razão, nesse caso particular, não foi capaz de ir mais longe do que

⁷⁹ Ibid., IV.XVIII.5.

⁸⁰ Ibid., IV.XVIII.6.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., IV.XVIII.7.

a probabilidade, a fé decidiu onde a razão falhou, e a revelação descobriu de que lado estava a verdade”.⁸³

No cap. XIX, Locke se ocupa com as supostas manifestações excepcionais do Espírito Santo alegadas pelos entusiastas, como, por exemplo, a existência de uma luz interior que funcionaria como um terceiro tipo de fundamento para o assentimento, com a mesma autoridade e tão digna de confiança como a fé e a razão, que seria uma evidência sobrenatural e imediata do Espírito.⁸⁴ Locke não nega que Deus possa iluminar “os espíritos dos homens na apreensão de certas verdades” ou possa “incitá-los a boas ações pela influência imediata e auxílio do Espírito Santo”, mesmo “sem quaisquer sinais extraordinários a acompanhá-lo”,⁸⁵ mas neste caso tal inspiração imediata precisa passar pelo crivo da razão e da Escritura Sagrada para que sua origem divina seja realmente atestada ou não.⁸⁶

Se esta luz interior, ou qualquer proposição que sob este título passe por uma inspiração, for conforme aos princípios da razão, ou à Palavra de Deus que é uma revelação certa, a razão garante-a e podemos recebê-la seguramente como verdadeira e sermos guiados por ela nas nossas crenças ou ações.⁸⁷

Neste mesmo capítulo há um tratamento interessante sobre o conceito lockeano de revelação especial (Escritura) e revelação natural, a qual ele identifica com a própria razão.⁸⁸ Para Locke a razão é a “revelação natural” e a revelação tradicional (escriturística) seria “a razão natural aumentada por uma nova série de descobertas comunicadas imediatamente por Deus e das quais a razão garante a sua verdade, pelo testemunho e provas que dá acerca da sua proveniência de Deus”.⁸⁹

Neste parágrafo pelo menos duas coisas podem ser ditas acerca da relação entre razão e Escritura em Locke: (1) a primeira é que já é possível percebermos em Locke um contínuo processo de imanentização do conceito de revelação especial, quando tende a considerá-la como “razão natural aumentada”; (2) e o fato de que, para Locke, a justificação epistêmica da revelação é dada pela razão através de seus diversos testemunhos e provas.

Diante do que foi exposto, fica claro que o pensamento de Locke representa um passo além na emancipação da razão em relação ao domínio da fé,

⁸³ Ibid., IV.XVIII.9. Ver também IV.XVIII.10.

⁸⁴ Ibid., IV.XIX.3.

⁸⁵ Ibid., IV.XIX.16.

⁸⁶ Ibid., IV.XIX.14,15,16.

⁸⁷ Ibid., IV.XIX.14.

⁸⁸ Ibid., IV.XIX.4.

⁸⁹ Ibid.

bem como um sinal do processo de expulsão do sobrenatural da realidade, uma porta aberta para aquilo que ficará conhecido como Deísmo e, mais à frente, na configuração do processo de secularização do Ocidente. Para Bacon, por exemplo, o estabelecimento de fronteiras estanques entre os domínios da fé e da razão já estava bem consolidado, haja vista sua recusa em aceitar qualquer síntese entre religião e filosofia ou entre religião e ciência, o que ele via como uma corrupção. Da mesma forma, considerava completamente inadequada a utilização da Escritura como fonte de conhecimento científico. No entanto, no tocante à esfera da fé, para Bacon a Escritura ainda conservava sua primazia sobre a razão, algo que não acontecerá no pensamento de Locke, onde até mesmo no domínio da revelação (religioso) é a razão que fornece as garantias para o que deve ser assentido ou não.

2.4.4 Um dos resultados do projeto emancipatório moderno no século XVII para a teologia: o arminianismo

No itinerário emancipatório moderno que culminou no Iluminismo do século XVIII, o arminianismo surge, no século XVII holandês (ca. 1610), como um dos resultados nas etapas sucessivas do paulatino processo moderno de absolutização da liberdade humana e da razão. Isso foi possível graças ao espírito de tolerância religiosa presente na Holanda do século XVII. Foi lá que floresceram os fundamentos do racionalismo moderno, representados por correntes de pensamento emancipatórias e racionalistas, como, por exemplo, o pensamento de Descartes.⁹⁰ O arminianismo resultou da absolutização do ideal de liberdade e também do ideal de razão lógica. O motivo maior foi dado pela absolutização do ideal de liberdade. É ao propósito de justificar a deificação do ideal de liberdade que o racionalismo teológico arminiano será evocado. Do ponto de vista da lógica clássica alega-se uma contradição lógica entre a verdade revelada da preordenação divina absoluta e o princípio de liberdade ontológica humana. Sendo os ensinamentos revelados sobre a eleição divina e a depravação integral incompatíveis com os princípios antropocêntricos libertários, bem como sua harmonização lógica com outras verdades escriturísticas mais ligadas ao *modus operandi* humano incompatível com os princípios racionalistas, optou-se por uma reinterpretação das Escrituras no tocante a estas questões a partir destes pressupostos antropocêntricos, libertários e racionalistas.⁹¹ Isso levou à minimização do conceito de soberania divina, à redução da distinção entre o Criador e a criatura a uma questão de ordem meramente quantitativa e ao estabelecimento do arbítrio autônomo do homem em todas as áreas da vida, inclusive no campo soteriológico.

⁹⁰ McGIFFERT, Arthur Cushman. *Protestant thought before Kant*. New York: Harper & Torchbooks, 1962, p. 188.

⁹¹ *Ibid.*, p. 188-189.

2.5 O ápice do pensamento antropocêntrico e emancipatório moderno (séc. XVIII): o Iluminismo

Na segunda metade do século XVII já estava estabelecida e disseminada por toda a Europa uma confiança absoluta no potencial humano representado, sobretudo, pelos poderes da razão e pela possibilidade de se criar sistemas teóricos (filosóficos e científicos) que pudessem, ao mesmo tempo, abarcar e explicar com exatidão a totalidade da realidade criada. O sucesso alcançado pela Física de Newton (1643-1727) só fez crescer, ainda mais, o otimismo científico e a confiança na razão humana e neste ideal de sistematização da realidade.

No século XVIII veio a fase de ouro do pensamento emancipatório moderno, a “idade da razão”: o Iluminismo ou Esclarecimento. Nesta época foram levadas às últimas consequências as implicações dos ideais antropocêntricos e emancipatórios que surgiram na Renascença e fermentaram no século XVII. À época do Iluminismo, até mesmo a religião deveria se “dobrar” diante do império da razão e da ciência. O que se devia aproveitar da Escritura e da religião cristã, na esfera pública, eram apenas os princípios morais e teleológicos (a idéia de progresso com vistas a um fim). O tema preferido deles era o da emancipação de toda fonte de superstição e autoridade que não pudesse se submeter ao escrutínio da razão.⁹² Para o espírito iluminista, todo progresso moral, intelectual e social da raça humana se daria através do uso autônomo da razão. Até mesmo a religião e o direito deveriam estar fundados na razão, ainda que fosse a razão prática.⁹³ Como já dizia Kant, expoente máximo da visão de mundo iluminista:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas, então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.⁹⁴

⁹² Bacon é um pensador representativo, já no final do século XVI e início do XVII, do repúdio acautelado pelo espírito da modernidade a respeito da absolutização do ideal de autoridade, tão caro à visão de mundo medieval: “A reverência à Antiguidade, o respeito à autoridade dos homens tidos como grandes mestres de filosofia e o geral conformismo para com o atual estágio do saber e das coisas descobertas também muito retardam os homens na senda do progresso das ciências, mantendo-os como que encantados... No que respeita à autoridade, é de suma pusilanimidade atribuir-se tanto aos autores e negar-se ao tempo o que lhe é de direito, pois com razão já se disse que ‘a verdade é filha do tempo, não da autoridade’”. BACON, *Novum organum*, I.LXXXIV.

⁹³ Ver, por exemplo: KANT, Immanuel. *Religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Ed. 70, 1992, e KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*: contendo a doutrina do direito e a doutrina da virtude. Bauru: Edipro, 2003, especialmente o prefácio da primeira parte da metafísica dos costumes (Princípios metafísicos da doutrina do direito) e o parágrafo B, sobre “o que é o Direito?”, da Introdução à doutrina do direito, onde Kant qualifica a essência do direito em termos eminentemente racionais.

⁹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, nota de AXI.

É fato que os iluministas mais hostis à fé cristã foram os franceses. Por outro lado, embora no Iluminismo alemão (*Aufklärung*), pensadores como Kant tentassem mesclar os ideais emancipatórios da modernidade aos pressupostos moralistas e experientialistas da fé cristã pietista, os prejuízos não foram muito menores.⁹⁵

2.5.1 Immanuel Kant: principal representante do iluminismo alemão e a privatização do domínio da fé

A figura, de longe, mais proeminente do Iluminismo alemão foi Immanuel Kant, e também um dos principais antecessores intelectuais do liberalismo teológico clássico, que, diga-se de passagem, foi um movimento tipicamente moderno. Com Kant se dá uma revolucionária delimitação naquilo que deveria ser considerado conhecimento teórico ou científico. Na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece que somente os objetos que fizessem parte de nossa experiência sensível poderiam fornecer a matéria prima de um conhecimento fundado na razão pura (conhecimento teórico ou científico).⁹⁶ Com este movimento, Kant elimina toda e qualquer possibilidade de teologia natural especulativa fundada na metafísica clássica, mas também inviabiliza toda forma de tratamento teórico-teológico de questões reveladas tais como as da Trindade e da doutrina cristológica, pois a realidade divina, revelada na Escritura, também estaria para além da experiência sensível. Segundo Kant, todo conhecimento teórico é fenomênico, ou seja, parte da experiência sensível.⁹⁷ Portanto, tudo aquilo que extrapola a experiência sensível não pode ser transformado em objeto de uma doutrina filosófica ou científica, pois pertence à realidade noumênica.⁹⁸ A partir dessa delimitação, tratamentos teológico-sistemáticos sobre questões

⁹⁵ Nesse período se acreditava que, para alcançar o progresso científico, tecnológico e econômico, o homem teria que se libertar de toda forma de obstáculo que impedia o pleno uso de sua faculdade racional; em última instância, isso incluía a tradição cristã e as Escrituras. O homem voltou a ser a medida de todas as coisas e a razão passou a ser a medida do homem. O racionalismo radical iluminista dizia que o homem devia se livrar de toda forma de crença que não pudesse se conformar com as exigências da razão. Até mesmo a moral e a religião passaram a ser vistas sob a ótica da razão. Boa parte das questões sobrenaturais e milagrosas da Bíblia não podia ser provada pela razão e nem pela ciência; então, deveriam ser reinterpretadas ou se manterem dentro dos limites da esfera privada do indivíduo. Essa confiança nos poderes da razão era tão intensa que no século XVIII, por ocasião do Iluminismo e da Revolução Francesa, a razão foi literalmente idolatrada na França, a ponto de os Jacobinos terem criado um novo calendário destinado a substituir o calendário cristão e fazer esquecer os domingos. As festas religiosas cristãs foram substituídas por celebrações da Natureza e da Razão. O culto à razão foi proposto por Jacques Réne Hébert (1757-1794) e tinha como objetivo substituir o cristianismo.

⁹⁶ KANT, *Crítica da razão pura*, B34.

⁹⁷ *Ibid.*, B34, B55, B56. Também A287 B344 até A289 B345. Sobre a distinção entre *noumenon* e fenômeno, bem como a origem destes termos e de seu significado, consultar também A 249 B 306; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988, § 32 e 33.

⁹⁸ *Ibid.*, A 287 B344 até A 289 B345.

sobrenaturais, divinas e milagrosas, ainda que sob uma perspectiva revelada, não poderiam ser aceitos como conhecimento científico e racional. A realidade divina, ou a ideia de um Bem Supremo, e da imortalidade da alma eram afirmadas por Kant, mas não como conhecimento, e sim como postulados da razão prática ou moral.⁹⁹ No contexto da esfera pública e da religião institucionalizada, a proposta era que a religião cristã fosse reduzida, então, a uma doutrina ético-moral, e o Deus bíblico fosse reduzido à figura de um Criador distante e recompensador escatológico das ações morais humanas. Com isso, Kant achava que estava legitimando a fê cristã, libertando-a de toda exigência de justificação racional e científica. Contudo, ele a privou de seu único e legítimo fundamento, o conhecimento e a aplicação da revelação escriturística como parâmetro para a vida em sua integralidade.

2.5.2 Liberdade e Razão como esteios da emancipação humana, segundo Kant

Segundo Kant, em seu opúsculo “O que é Iluminismo”,¹⁰⁰ o *esclarecimento* (as luzes), que leva o homem a experimentar a sua maturidade enquanto tal, resulta do uso livre da razão e tem na liberdade seu principal e maior aliado.¹⁰¹ Para Kant, a imposição de tradições ou sistemas tutelares como dogmas, preceitos e leis temporais se constitui no principal obstáculo à liberdade de pensamento e, portanto, ao avanço do *esclarecimento*. Na concepção de Kant, as principais causas, dificuldades ou obstáculos para que o homem experimentasse o *esclarecimento* seriam a preguiça, a covardia, o costume, o apego irrestrito aos preceitos e fórmulas e o arraigamento do preconceito. Todas essas coisas tornam o processo de esclarecimento lento, mesmo onde há liberdade de pensamento.¹⁰² Portanto, para Kant, a liberdade de pensamento seria o fator indispensável para que houvesse *esclarecimento*.

Kant destaca duas das principais fontes de poder temporal que, a seu ver, costumam emperrar o *esclarecimento*: a Igreja e o Estado despótico.¹⁰³ Contudo, Kant viveu a maior parte da sua vida num momento histórico muito favorável ao desenvolvimento racional, uma época de franco processo de emancipação, principalmente na Alemanha de Frederico I. Apesar de toda essa liberdade, Kant ainda se via como vítima da coação do poder despótico. O caso mais conhecido está relacionado à segunda edição do seu livro *Religião nos limites da simples razão*, proibida pelo então rei da Prússia, Frederico Guilherme II, por ir de

⁹⁹ KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Ed. 70, 1997, A215-241.

¹⁰⁰ KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é Iluminismo? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-19.

¹⁰¹ Ibid. Ver também, A481,483,484.

¹⁰² Ibid., A481,482.

¹⁰³ Ibid., A484.

encontro a aspectos teológicos nevrálgicos do cristianismo histórico. Embora discordasse da acusação, Kant se comprometeu a obedecer à censura do rei enquanto este permanecesse com vida. Com a coroação de Frederico Guilherme III, aquelas obras, outrora proibidas, passaram a ser publicadas, como, por exemplo, *Conflito das faculdades*, na qual reivindicou a liberdade de pensamento frente às arbitrariedades do despotismo e de toda forma de coação externa.¹⁰⁴

Como um defensor ardoroso da liberdade de pensamento, na conclusão do texto *Que significa orientar-se no pensamento?*,¹⁰⁵ Kant também faz uma crítica contra aqueles que desejavam limitar a liberdade da razão, listando pelo menos três circunstâncias que rivalizavam com a liberdade de pensamento e às quais esta se contrapunha. A primeira delas seria a coação civil imposta pelo estado despótico. Segundo Kant, o impedimento imposto pelo estado de expressar pública e notoriamente o pensamento correspondia igualmente à proibição do pensar, visto que este se efetiva na sua interação com outras mentes, sobretudo através das obras publicadas.¹⁰⁶ Em segundo lugar, para Kant, toda e qualquer forma de tutela que desmerece o uso livre e adequado da razão, propondo em seu lugar fórmulas de fé que impõem o medo pela sua autoridade, se constitui num grande obstáculo ao exercício livre e fecundo do pensamento.¹⁰⁷ Em terceiro lugar, Kant também afirma que a liberdade de pensamento deve se dar sempre por meio da sujeição da razão às leis que ela dá a si mesma e não a qualquer outro tipo de lei.¹⁰⁸ Isso quer dizer que, para Kant, a liberdade e a razão estão intimamente relacionadas, não havendo verdadeira liberdade sem razão, nem razão sem liberdade.

A temática “liberdade de pensamento”, por sua vez, remete necessariamente ao conceito kantiano de liberdade prática. Em Kant, a liberdade prática é representada como “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos sensíveis”.¹⁰⁹ Para Kant, a verdadeira liberdade da vontade é autonomia, devendo ser o homem racional uma lei para si mesmo, motivada sempre por imperativo categórico.¹¹⁰ Para Kant, um imperativo é uma proposição que expressa um *dever*, a partir de um determinado princípio objetivo responsável em motivar a vontade a agir livremente.¹¹¹ Kant identifica dois tipos de imperativos,

¹⁰⁴ KANT, Immanuel. *Conflito das faculdades*. Lisboa: Ed. 70, 1993.

¹⁰⁵ KANT, Immanuel. Que significa orientar-se no pensamento? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 39-55.

¹⁰⁶ Ibid., A325.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., A326.

¹⁰⁹ KANT, *Crítica da razão pura*, B562.

¹¹⁰ KANT, *Crítica da razão prática*, A58, 59, A237 e KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1988, BA39-63.

¹¹¹ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, BA37.

o imperativo hipotético e o imperativo categórico.¹¹² O imperativo hipotético mostra que se deve fazer algo bom sempre motivado por uma “intenção possível e real”, tal como, por exemplo, a glória de Deus ou a felicidade. O resultado disso é uma ação moral heterônoma, ou levada a efeito por razões externas.¹¹³ O imperativo categórico, por sua vez, é formal. Isso quer dizer que este tipo de “dever ser” não é motivado por nenhuma intenção ou fim específicos, mas sim por uma máxima objetiva necessária em si mesma, uma lei universal dada pela própria razão, independente dos fins e intenções pessoais ou de uma comunidade em particular. O resultado disso seria uma ação moral autônoma, independente de razões externas.¹¹⁴ A respeito do imperativo categórico Kant diz: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” ou “age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”.¹¹⁵ Por isso é que as normas de uma comunidade seriam todas passíveis de universalização, pois partiriam de uma razão prática necessária e universal.¹¹⁶

Nesse movimento teórico de Kant, percebemos um passo ainda mais avançado do que aquele intentado por Locke na direção de uma fundamentação antropocêntrica, autonomista e racionalista da moralidade em relação a qualquer possível fonte transcendente à razão. Ao fazer isso, Kant estabelece uma maneira tipicamente secularizada de legitimar a universalidade da moral, ao desvinculá-la de qualquer relação necessária de dependência com o domínio da fé em Deus e em sua vontade revelada.¹¹⁷

2.5.3 Um dos resultados do projeto emancipatório moderno do século XVIII para a teologia: o liberalismo teológico clássico¹¹⁸

Diante do crescente otimismo e supremacia atribuídos à razão na esfera pública como formalizadora de um conhecimento seguro das realidades natu-

¹¹² Ibid., BA39-43.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid., BA39-59.

¹¹⁵ Ibid., A52.

¹¹⁶ Ibid., BA66.

¹¹⁷ KANT, *Crítica da razão prática*, A237. Ver também o Prefácio da Primeira Edição (1793) da obra de Kant, *A religião nos limites da simples razão*.

¹¹⁸ O termo Liberalismo denota uma ampla tendência filosófica, política, econômica e teológica que, basicamente, enfatiza a liberdade humana e, em certo sentido, os direitos individuais, como suas características principais. A partir de uma perspectiva filosófica cristã podemos dizer que o liberalismo teológico denota um movimento que procura reinterpretar a fé cristã em emancipação às suas tradicionais fontes de autoridade, tendo como fundamento algo imanente como a razão, a ética ou a própria experiência religiosa. Da mesma forma como podemos falar de uma visão de mundo moderna e de outra pós ou ultra-moderna, podemos falar também do liberalismo teológico a partir de duas perspectivas: liberalismo clássico (moderno) e liberalismo contemporâneo (pós ou ultra-moderno). O liberalismo clássico foi um movimento muito diverso em termos de tendências. Tendências aparentemente contraditórias caracterizaram o liberalismo moderno, tais como o racionalismo e o sentimentalismo, o subjetivismo e o objetivismo moral e histórico, dentre outros.

ral, moral e, inclusive, “religiosa”, e por outro lado, da crescente suspeita da aplicação da razão pura às realidades supernaturais do domínio da fé na forma de uma ciência teológica, a essência do domínio religioso (da fé) passou a ser redefinida ou em termos de uma práxis moral teleológica (ética com vistas a um fim – Kant) ou em termos de uma apreensão intuitiva da totalidade do universo (sentimento religioso – Schleiermacher).¹¹⁹ Isso quer dizer, por exemplo, que para os efeitos de uma teologia pós-iluminista, o liberalismo clássico surge como uma tentativa de justificação e legitimação da existência do domínio religioso diante das restrições e constrangimentos impostos pelos novos cânones da razão pura preconizados pelo racionalismo iluminista. O problema é que ao fazer isso, muitos teólogos e filósofos cristãos da época optaram por uma compreensão reducionista do domínio da fé em termos de moralidade ou sentimento, sem ao menos terem problematizado a premissa posta pelo espírito da época, que dogmaticamente restringia o alcance da aplicação da razão pura à realidade fenomênica (ou oriunda da experiência sensível), como preconizava Kant. A questão posta era a seguinte: Até onde é possível utilizar a razão pura como formalizadora de um conhecimento racional válido da realidade da fé na forma de uma ciência teológica? Com as recorrentes críticas à aplicação da razão pura às realidades transcendentais e supernaturais (culminando na crítica kantiana),¹²⁰ procurou-se redefinir a essência da religião e o seu papel fundamental. As razões que levaram ao surgimento do liberalismo clássico foram diversas, mas uma das principais foi a tentativa de responder aos desafios deixados pela filosofia iluminista, especialmente a filosofia de Kant. As diversas propostas dos teólogos liberais do século XIX e início do XX surgiram no interior dos problemas epistemológicos postos por Kant e pelo Romantismo alemão,¹²¹ às vezes como negação de suas conclusões e às vezes como desenvolvimento das mesmas.

¹¹⁹ Abraham Kuyper reproduz esta redução do conceito de religião originada pelos efeitos tardios do pensamento iluminista, de maneira magistral, quando afirma: “Assim é encontrado o órgão religioso não no todo de nosso ser, mas em parte dele, estando limitado a nossos sentimentos e à nossa vontade; conseqüentemente, também a esfera da vida religiosa deve assumir o mesmo caráter parcial. A religião fica excluída da ciência, e sua autoridade do campo da vida pública; doravante a câmara interior, a cela de oração e o segredo do coração deveriam ser seus lugares de habitação exclusiva. Por sua expressão *Du sollst* [você deve], Kant limitou a esfera da religião à vida ética. Os místicos de nossos dias baniram a religião para os abrigos do sentimento. E o resultado é que, de modos diferentes, a religião, outrora a força central da vida humana, é agora colocada ao lado dela e é forçada a esconder-se em um lugar distante e quase privado da prosperidade do mundo” (KUYPER, *Calvinismo*, p. 60). Ênfase minha.

¹²⁰ Nas notas A323 e 324 do opúsculo *Que significa orientar-se no pensamento?*, ao se contrapor ao espinosismo, Kant afirma: “A crítica [da razão pura] corta totalmente as asas do dogmatismo no tocante ao conhecimento [teórico, especulativo] dos objetos suprassensíveis...”, afirmação essa que certamente tinha em vista, também, o dogmatismo teológico das verdades reveladas cristãs.

¹²¹ O Romantismo foi um movimento artístico, filosófico e político que surgiu na segunda metade do século XVIII, especialmente na Alemanha. O movimento romântico alemão surge como uma reação contra o racionalismo e individualismo iluministas do século XVIII. Além disso, este movimento tam-

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), conhecido como o pai da teologia liberal, foi um dos primeiros a fazer teologia a partir de um contexto discursivo kantiano e romântico. Do abismo kantiano entre razão pura (conhecimento teórico) e razão prática (postulados morais), Schleiermacher absorveu a ideia de que o conhecimento de Deus (teológico) não pode ser adquirido através da razão pura, pois esse tipo de conhecimento, segundo Kant, deveria partir da experiência. Contudo, em função de sua concepção romântica, Schleiermacher recusou-se a reduzir a essência do cristianismo à mera moralidade, introduzindo outro fundamento para a fé, o sentimento religioso.¹²² Para Schleiermacher o fundamento da fé cristã não estava em algo objetivo, como os eventos histórico-redentivos conforme revelados na Escritura, ou nas doutrinas resultantes deles, nem tampouco na mera obediência moral, mas sim em nosso senso religioso interno.¹²³ Em Schleiermacher, portanto, temos a absolutização do aspecto sensitivo e, conseqüentemente, a tentativa de interpretar a essência da fé cristã em termos de sentimento ou percepção intuitiva e devota da totalidade do Universo. Outros, como Albrecht

bém foi marcado pelo interesse renovado pelo passado histórico. Não é por acaso que bastante ênfase fosse colocada em aspectos irracionais como substitutos da razão, como, por exemplo, o sentimento, a imaginação, a vontade e a própria fé. Junto com o idealismo alemão, também introduziu no campo filosófico o paradigma histórico (Hegel), indicando com isso que a pesquisa histórica representaria um guia mais confiável para a sociedade do que a razão somente. Esse movimento, por sua vez, junto com o idealismo hegeliano, originou aquilo que conhecemos hoje por Historicismo. Segundo essa corrente filosófica, todas as produções culturais humanas deveriam ser reduzidas aos processos históricos de formação e, portanto, seriam relativas às épocas e lugares onde surgiram e se desenvolveram. Essa perspectiva, por isso, tende ao relativismo cultural. A Alta Crítica surge justamente como produto do Historicismo aplicado ao campo literário antigo, inclusive o bíblico.

¹²² Isso fica evidente no tratamento dado por Schleiermacher à natureza própria da “religião”, quando, diante do dilema posto por aqueles a quem ele chama, no âmbito da religião, de “teóricos” (metafísicos) e “práticos” (moralistas), afirma: “Os teóricos no âmbito da religião, que se propõem como meta o saber acerca da natureza do Universo e de um Ser Supremo, o qual é seu criador, são metafísicos, porém suficientemente condescendentes para não desdenhar tão pouco algo de moral. Os práticos, para quem a vontade de Deus é o fundamental, são moralistas, porém um pouco ao estilo da metafísica... Certamente, no que se refere a este ponto [ponto de conexão entre os aspectos metafísicos e moral que qualificaria a religião enquanto tal] a solução não pode encontrar-se nem na filosofia prática, pois esta não se preocupa dele, nem na teórica, pois esta procura com todo o zelo persegui-lo e destruí-lo, tanto quanto possível, tal como por demais, é próprio de sua tarefa... Desta forma, a religião, para tomar posse de sua propriedade, renuncia a toda pretensão sobre tudo o que pertence àquelas e devolve tudo o que lhe tem sido imposto pela força. Ela não pretende, como a metafísica, explicar e determinar o Universo de acordo com sua natureza; ela não pretende aperfeiçoá-lo e consumá-lo, como a moral, a partir da força da liberdade e do arbítrio divino do homem. *Sua essência não é pensamento nem ação, senão intuição e sentimento.* Ela quer intuir o Universo, quer observá-lo piedosamente em suas próprias manifestações e ações, quer ser impressionada e plenificada, na passividade infantil, por seus influxos imediatos”. SCHLEIERMACHER, F. D. F. *Sobre a religião*: Discurso a seus menosprezadores eruditos. São Paulo: Novo Século, 2000, p. 30-33.

¹²³ Ibid.

Ritschl (1822-1889), reduziram novamente o cristianismo e a teologia à dimensão ética, só que agora em função de seu caráter histórico.

3. O DECLÍNIO DO PROJETO MODERNO ILUMINISTA (SÉCS. XIX E XX)

Podemos dizer que o projeto moderno de emancipação teve no Iluminismo seu ponto mais alto e, ao mesmo tempo, o ponto de partida para a derrocada de alguns dos seus ideais absolutizados. O que se seguiu a partir da segunda metade do século XIX foi o início e paulatino crescimento da insatisfação com o modelo de mundo exaltado pelos iluministas, levando a um processo contínuo e persistente de implosão interna e esfacelamento de alguns de seus principais ídolos socialmente compartilhados. Na filosofia, a primazia da razão, enquanto preceptora dos destinos do homem e da sociedade, passou a ser desafiada,¹²⁴ a universalidade da moral estava sendo relativizada,¹²⁵ e a ideia de um progresso teleológico humano que inauguraria o “Reino de Deus” na terra, começava a se desgastar frente às injustiças e arbitrariedades de um mundo repartido pelo imperialismo europeu e pelas consequências sociais danosas de um processo de industrialização e militarização sem limites. Apesar dessa situação, havia ainda muita euforia com os ídolos da Modernidade. Prova disso foi a contrapartida de movimentos de manutenção do projeto moderno de autonomia da razão e otimismo científico, representados pelas correntes conservadoras daquela época ligadas ao Positivismo e aos movimentos modernistas.

Este contraste de tendências era tão real que, na segunda metade do século XIX, como um dos primeiros críticos da arte a tomar consciência do espírito presente na atmosfera cultural de seu tempo, Charles Baudelaire tematizou de maneira paradigmática, em sua obra *Pintor da vida moderna*, o novo conceito de arte que estava nascendo a partir desta visão de mundo tardo-moderna. Neste conceito se percebe claramente o anseio tipicamente moderno-clássico que ainda estava presente à época de Baudelaire, que era a busca do universal eterno e imutável, mas agora presente no turbilhão de acontecimentos e circunstâncias

¹²⁴ No século XIX temos uma avalanche de propostas teóricas que começam a colocar o primado da razão sob suspeita, atribuindo a aspectos não racionais boa parte do mérito na condução da vida humana, social e histórica. Exemplos disso, no campo da filosofia, são o Romantismo alemão (Goethe, Schleiermacher) com sua ênfase nos sentimentos e na história; Kierkegaard com sua ênfase na fé existencial; Schopenhauer com sua ênfase na vontade; Marx com sua ênfase na dialética do materialismo econômico (luta e interesses de classes); Freud com sua ênfase no irracional psíquico (energia pulsional) e na existência do inconsciente psíquico, e também Nietzsche, para quem o mundo não é ordem e racionalidade, mas irracionalidade, sem falar no fato de que, para ele, a razão, tal como concebida pelo Ocidente, era tendenciosa e escravizava a liberdade. Todas estas propostas reproduzem o novo espírito global (*Zeitgeist*) que já estava se delineando.

¹²⁵ Sobre a proposta nietzscheana de “transvaloração” dos valores, ver NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

transitórios e contingentes próprio da perspectiva tardo-moderna: “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável”.¹²⁶ É justamente esta ênfase no contingente, no efêmero e no transitório que parece apontar para o fato de que, já no final do século XIX, a visão de mundo moderna da sociedade do Ocidente europeu já estava experimentando uma transição para algo que culminaria, por um lado, na sua radicalização, e por outro, na sua superação. Ou seja, tais características presentes à fala de Baudelaire, emblematizadas e representadas por esta tensão ocasionada pela necessidade de acomodação entre polos excludentes, parece refletir um momento histórico-cultural em que estaria acontecendo, ao mesmo tempo, o vértice e a inflexão, o ápice e o declínio de aspectos presentes ao ideário moderno clássico e a supervalorização paulatina de seus opostos.

A partir do século XX, na filosofia e nas ciências humanas, a autonomia da razão foi posta sob suspeita.¹²⁷ Nas ciências naturais o mesmo também aconteceu. Na física, os fundamentos teóricos newtonianos, até então tidos como absolutos da Modernidade, passaram a ser relativizados, pois o universo havia se tornado muito mais complexo do que o universo moderno (galilaico e newtoniano). A teoria especial da Relatividade de Albert Einstein, com a sua revolucionária concepção de que tempo e espaço não são entes absolutos e de que as leis da física clássica (newtoniana) não se aplicariam às velocidades astronômicas como a da luz, também ajudaram a abalar os fundamentos da visão de mundo moderna. O mesmo aconteceu no campo da Mecânica Quântica, com a descoberta de que o movimento das partículas subatômicas é imprevisível, mostrando que, no nível subatômico, o modelo mecanicista clássico era inaplicável. Da mesma forma, na década de 1960, o estudo do filósofo e historiador da ciência Thomas Kuhn revelou que a ciência jamais teria progredido de forma linear e cumulativa, mas sim através de uma sucessão de revoluções de paradigmas ou modelos científicos incomensuráveis, resultantes de interesses que iam além dos interesses cognitivos e racionais, pondo fim àquela idéia iluminista de que o progresso e o desenvolvimento da ciência teriam se dado por interesses sumamente científicos.¹²⁸

Além desses fatores de ordem cultural, alguns dos acontecimentos históricos mais trágicos do século XX levaram à derradeira desilusão do homem moderno com os ídolos que ele mesmo havia levantado em seu coração (especialmente o ideal de progresso por meio da razão e da ciência). Dentre eles, as duas Grandes Guerras Mundiais e principalmente o holocausto judeu, os diversos conflitos armados civis e internacionais do século XX, e o alastramento

¹²⁶ BAUDELAIRE, Charles. *A modernidade de Baudelaire*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 174.

¹²⁷ O Pós-estruturalismo e a Escola de Frankfurt são um exemplo paradigmático disso.

¹²⁸ KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

da miséria, das doenças e da fome no mundo, sobretudo nos países do Hemisfério Sul. Estes acontecimentos históricos, e outros mais semelhantes a eles, eliminaram todo otimismo que havia na Modernidade quanto ao progresso do mundo por meio da ciência e da razão. Os ídolos nos quais as pessoas haviam posto a sua confiança frustraram todas as suas expectativas. A fé no progresso humano, na capacidade racional e no avanço da ciência e da tecnologia não acabou com as guerras, com a miséria, com a fome e com as epidemias, só as fez aumentar. A suposta existência de uma Pós-Modernidade ou Hiper-Modernidade, portanto, seria o período de desilusão do mundo com alguns desses ídolos e a substituição deles por novos ídolos, bem como a radicalização e intensificação da devoção de outros mais já existentes.

CONCLUSÃO

Tendo em vista toda essa trajetória emancipatória que se iniciou no Renascimento, fermentou no Racionalismo clássico e alcançou seu apogeu no pensamento iluminista e pós-iluminista,¹²⁹ o resultado não poderia ser outro: o completo desarraigamento da fé na Palavra de Deus de sua participação efetiva na esfera pública, com a conseqüente minimização de sua relevância em todos os assuntos relacionados a ela.¹³⁰ Como vimos, a demarcação fêrrea entre esfera privada e pública, aliada ao processo de secularização, com a conseqüente racionalização e dessacralização da realidade, e privatização do domínio religioso, é uma invenção tipicamente moderna, uma ideologia idolátrica que pavimentou a visão de mundo global que, em muitos aspectos, ainda permanece vigorando.

O processo de secularização continuou até os nossos dias, levando à supremacia do domínio secular nos negócios públicos e culturais e, conseqüentemente, reduzindo o alcance do domínio da fé à esfera privada (igreja, família e espiritualidade pessoal). Não é por acaso que, em nosso tempo, uma grande parcela de cristãos evangélicos, mundo afora, ainda não ache pertinente, ou mesmo plausível e necessário, articular seus pensamentos e atitudes de maneira consistente com a fé bíblica, diante dos desafios apresentados pelas demandas públicas da esfera de atuação de cada um deles. Não é sem razão também que, atualmente, ainda uma boa parcela deles prefira uma postura de

¹²⁹ O que se percebe nesse itinerário de emancipação da razão em relação à fé é, inicialmente, (1) uma separação de domínios (Bacon) e, posteriormente, (2) uma supervalorização do papel supervisor da razão, inclusive sobre a fé, com a conseqüente redução do domínio da fé cada vez mais à esfera privada e sua irrelevância na esfera pública (Descartes, Locke) e, finalmente, (3) a tentativa de libertar o domínio da fé das restrições impostas ao domínio da razão pelo ceticismo humeano, com a conseqüente redução da religião à esfera moral ou domínio do sentimento (Kant, românticos, teólogos liberais clássicos).

¹³⁰ Uma excelente obra que aborda este assunto a partir de uma perspectiva crítica teoreferente é PEARCEY, Nancy. *Verdade absoluta: libertando o cristianismo de seu cativo cultural*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

completa alienação em relação aos afazeres sócio-culturais, mantendo-se no interior de um gueto “evangélico” estereotipado, cultivando uma subcultura própria, optando por uma relação “esquizofrênica” e compartimentalizada entre os domínios aparentemente estanques de sua fé privada e de suas responsabilidades públicas, sem que um interfira no outro. Essa é uma ilusão que parece fazer mais sentido em função do grau de entorpecimento ideológico resultante dos efeitos tardios do dualismo moderno sobre a visão de mundo evangélica contemporânea.

Contudo, sucumbir a esta ideologia, como já vimos, significa admitir uma visão de mundo tão “religiosa” quanto qualquer outra. Afinal de contas, a “religião”, em seu sentido mais amplo, nunca permaneceu exilada do domínio público. Mesmo quando o movimento moderno de secularização tentou extirpar as manifestações socialmente determinadas da religião cristã ou minimizar a relevância delas na esfera pública, o substrato a partir do qual este movimento floresceu e se desenvolveu nunca deixou de ser “religioso” em sua essência, pois foi motivado por uma relação apóstata de amor e confiança últimos entre o homem moderno e os ideais por ele cultivados, tendo em vista a busca por sua autorrealização em emancipação a Deus e sua Palavra. No final das contas, mesmo os mais autênticos e virulentos defensores do espírito moderno, se devotaram religiosamente aos ideais por eles acalentados. A secularização, portanto, seria a expressão religiosa por excelência do espírito moderno, por mais paradoxal que isso possa parecer.

Na próxima oportunidade pretendo esboçar uma análise crítica teorreferente daquilo que se convencionou chamar de “pós ou hiper-modernidade”, com interesse especial em ensaiar uma aproximação específica sobre o que seria uma pós ou hiper-modernidade tipicamente brasileira e como, e em que nível, os antecedentes modernos eminentemente eurocêtricos, aqui apresentados, teriam contribuído para a sua formação.

ABSTRACT

Departing from a paradigm that transcends the current philosophical, historical, and sociological paradigms, this article intends to offer a critical analysis of the process of socio-cultural development in the West, with a specific focus on Modernity. Within a biblically-oriented perspective (Theo-referent), the article aims to discern such historical-cultural development much more in light of its central religious statute than in light of any other factor, going back to its religious roots and demonstrating the relationship of determination between the fundamentally religious self of the individuals who participated in the modern social dynamic and the historical-cultural developments that took place in Modernity. This is done by means of a critical inventory of the main idols of this period present in the works of some of the most prestigious philosophical representatives of Modernity.

KEYWORDS

Idols; Individual and socially-shared idolatry; Ultimate love and confidence; Worldview; Theo-referent critical analysis; Modernity; Modern philosophy.

A VOCAÇÃO PARA O SERVIÇO OU O SERVIÇO DOS VOCACIONADOS?

*Jedeias de Almeida Duarte**

RESUMO

Este artigo busca fazer uma análise da doutrina da vocação ministerial. O assunto é tratado principalmente nas perspectivas de João Calvino e Richard Baxter. Parte-se do pressuposto de que a vocação pastoral, em alguns aspectos, pode ser estudada e ensinada como análoga à vocação dos profetas no Antigo Testamento e dos apóstolos no Novo Testamento, especificamente quanto ao manuseio da Palavra de Deus, o impulso do Espírito Santo que foi no passado e é no presente o aplicador da Palavra de Deus e, por fim, o trato com o povo de Deus como receptor da Palavra de Deus ensinada e proclamada. O autor busca as conexões do ministério pastoral com o cumprimento da Grande Comissão, atribuindo aos ministros a responsabilidade direta de evangelização dos não-convertidos como uma evidência externa da vocação pastoral. Por fim, aponta alguns perigos a armadilhas do ministério pastoral nesta era contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Pastor; Chamado; Vocação pastoral; Dons espirituais; Sacerdócio universal dos crentes.

INTRODUÇÃO

A dicotomia feita por alguns estudiosos entre missiólogos e missionários somente será procedente se quem faz a análise ou um dos grupos analisados

* O autor é bacharel em Teologia e Direito, mestre em Missiologia pelo Centro Evangélico de Missões (2007) e Doutor em Ministério pelo CPAJ e pelo Seminário Teológico Reformado (D.Min., 2009). É professor de teologia pastoral e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Revitalização e Multiplicação de Igrejas (RMI) no CPAJ. É o executivo do Plano Missionário Cooperativo (PMC) da Igreja Presbiteriana do Brasil e pastor auxiliar da Igreja Presbiteriana de Pinheiros, em São Paulo.

não possuir a Escritura Sagrada como única regra de fé e prática. Entretanto, entre os missiólogos e missionários que partem das Escrituras para a caminhada do evangelho através da igreja não existe uma concorrência ou divergência, mas funcionalidades paralelas submissas à missão e ao Senhor da missão. São partes funcionalmente distintas, mas que laboram em mútua complementação à medida que avançam contribuindo para o crescimento da igreja de Cristo.

Numa dinâmica semelhante estão aqueles que servem como “enviadores” de pastores, missionários ou plantadores de igrejas e aqueles que são enviados. Novamente, o evangelho é o ponto de partida e de chegada de ambos e existem funcionalidades diferentes que podem ser estudadas academicamente e que também contribuem para o crescimento do corpo de Cristo.

Pode-se observar que as supostas distinções acima são dependentes da posição de cada grupo e da forma de atuação, o que pode mudar com o tempo e as circunstâncias. Essas distinções superficiais fogem aos preceitos escriturísticos do apóstolo Paulo – missiologista e missionário, enviado e enviado no processo missionário da igreja do primeiro século (Ef 4.7,12,15-16 e 1Co 12.12-31).

A trajetória deste artigo busca sanar algumas dessas controvérsias dicotômicas, partindo da análise do conceito teológico da vocação para o ministério e observando os aspectos internos e externos pertinentes. Depois apresentamos uma análise de pressupostos que apontam o serviço pastoral na igreja como fator de crescimento, conectado com a Grande Comissão. Por fim, concluímos apontando a impossibilidade teológica de submeter a escolha e envio de ministros, missionários e plantadores de igrejas com base exclusiva em uma avaliação do perfil ministerial, sendo a capacitação, o treinamento e o desenvolvimento de habilidades, dons e caráter ferramentas teológicas essenciais para o ministério.

É importante registrar que não existe uniformidade entre os cristãos, inclusive reformados, quanto à vocação pastoral. A ausência do assunto nos símbolos de fé e a aparente divergência quanto aos aspectos internos e externos da vocação são obstáculos à clareza dessa doutrina dentro da igreja.

Este artigo caminha segundo os escritos do reformador João Calvino, do puritano Richard Baxter e de outros que seguem a mesma linha doutrinária. A vocação pastoral é estudada como análoga à vocação dos profetas do Antigo Testamento e dos apóstolos do Novo Testamento. Tal analogia se apresenta especialmente no que concerne ao manuseio da Palavra de Deus, ao impulso do Espírito Santo que foi no passado e é no presente o aplicador da Palavra de Deus e ao trato com o povo de Deus como receptor da Palavra de Deus, ensinada e proclamada. Este texto contém alguns dos passos iniciais de um estudo abrangente sobre o ministério pastoral e suas conexões com o cumprimento da Grande Comissão.

1. VOCAÇÃO PARA O MINISTÉRIO PASTORAL: ESPECIFICIDADES

A clarificação da questão da vocação pastoral nos meios reformados, envolvendo pastores, missionários e plantadores de igrejas, é muito importante uma vez que existe, de um lado, uma perspectiva mística sobre o “homem de Deus”, o “ungido” e, de outro lado, a negação da intervenção soberana do Senhor chamando líderes para sua igreja, para tarefas específicas, em gerações e tempos específicos. Se tornarmos clara a essência do chamado para determinado serviço na igreja e no reino, também ficará evidente qual é o papel missionário deste serviço dentro de um determinado espaço-tempo (geração, povo, língua, nação, etc.). Esse passo é essencial para que haja, na geração presente e na próxima, uma igreja missionária.

Isso pressupõe o desenvolvimento de uma eclesiologia bíblica que resgata a essência do ministério da Palavra e dos sacramentos, observando o ensino bíblico sobre ofícios, dons espirituais e o ministério dos crentes no corpo de Cristo, visualizando uma igreja sólida, influente e multiplicadora.

A teologia genuína oriunda das Escrituras Sagradas é o elo entre o ministério pastoral e o cumprimento da Grande Comissão, tanto pelo pastor quanto pelo grupo (igreja) que está sob os seus cuidados. Tal teologia é uma chave importante para manter vivos o desenvolvimento da igreja local e o ministério pastoral durante um longo de período de tempo.

2. O SACERDÓCIO UNIVERSAL DOS CRENTES

A caminhada da igreja no mundo é o exercício da sua vocação. A igreja tem por finalidade última, na história e na eternidade, a adoração a Deus, glorificando-o pela pregação e vivência do evangelho, em todas as esferas da existência e da ação humana. Ela o faz de modo particular e público, individual e comunitário. A demonstração do ministério da igreja como coletividade de serviço que glorifica a Deus através da vida e dos atos de seus membros é a essência de sua vocação.

A Reforma Protestante resgatou a doutrina do sacerdócio universal dos crentes, não apenas produzindo um rompimento com a corroída estrutura romana distante das Escrituras e seu modo distorcido de servir ao Senhor, mas impulsionando a vida orgânica integral do corpo de Cristo na terra. Nas palavras de Lutero, “somos, pois, igualmente sacerdotes espirituais diante de Deus”,¹ o que, de forma clara, estabelece o serviço igualitário de todos os santos diante da grandeza da missão da igreja. Uma vez mais Lutero afirma:

¹ LUTERO, Martinho. Sermão a respeito da missa. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, v. 2, p. 268.

Daí se segue que leigos, sacerdotes, bispos ou como dizem, espirituais e seculares, no fundo verdadeiramente não têm qualquer diferença senão em função do cargo ou da ocupação, e não pela sua classe, pois todos eles são de classes espirituais, autênticos sacerdotes, bispos e papas. Contudo, nem todos têm a mesma ocupação, assim também entre os sacerdotes e monges nem todos tem a mesma ocupação.²

Como reformados, não podemos ignorar a relevância da doutrina do sacerdócio universal dos crentes. Contudo, não podemos também ignorar que o estado do crente diante de Deus mediante os méritos de Cristo, apontado pelo sacerdócio universal dos crentes, corrobora para a funcionalidade destes no exercício individual do seu sacerdócio conforme aprovou ao Espírito Santo, ao distribuir soberanamente os dons espirituais no corpo. Não há incompatibilidade entre o exercício do sacerdócio de cada crente e a funcionalidade do crente no corpo de Cristo e no reino de Deus. O sacerdócio universal aponta ao crente a legitimidade soteriológica de seu estado diante de Deus; o exercício dos dons e dos ministérios aponta a legitimidade eclesiológica diante do corpo de Cristo e de todo o reino. Ambos apontam para as responsabilidades de cada cristão. Para Veith, o sacerdócio universal dos crentes não exclui o ofício pastoral na igreja:

O conceito de “sacerdócio universal” da Reforma não denigre de forma alguma o ofício pastoral, como geralmente se pensa, nem ensina que pastores e cooperadores da igreja são desnecessários, tampouco afirma que cada pessoa pode apresentar sua própria teologia. Pelo contrário, ela ensina que o ofício pastoral é uma vocação, um chamado de Deus com sua autoridade, suas responsabilidades específicas e suas bênçãos.³

Observando a funcionalidade do corpo de Cristo, inclusive o exercício do dom pastoral e de todas as demais atividades exercidas pelos salvos em sua caminhada, percebe-se que o exercício funcional não interfere na condição sacerdotal em Cristo. É possível e necessário observar pessoas servindo como sacerdotes, sem, contudo destituí-las das funções em que foram colocadas pelo Espírito para crescimento do próprio corpo. Lutero restaurou a sistemática do verdadeiro modelo orgânico da igreja conforme o ensino do apóstolo Paulo no Novo Testamento, observando o escrito apostólico quanto ao funcionamento do corpo de Cristo e o serviço sacerdotal de todos os crentes (Efésios 4 e 1Pedro 2):

² LUTERO, Martinho. À nobreza cristã da nação alemã. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, v. 2, p. 283.

³ VEITH JR., Gene Edward. *Deus em ação*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 15.

Da mesma forma como aqueles que agora são chamados de clérigos ou sacerdotes, bispos ou papas, não são mais dignos ou distintos do que outros cristãos – esta é a sua ocupação e seu ofício... Mesmo assim todos são sacerdotes e bispos ordenados de igual modo, e cada qual deve ser útil e prestativo aos outros no ofício ou ocupação, de modo que múltiplas ocupações estão voltadas para uma comunidade, para promover corpo e alma, da mesma forma como os membros do corpo servem todos um ao outro.⁴

É possível que o resgate desta doutrina bíblica, através dos estudos e interpretações bíblicas feitos a partir de Lutero, tenha contribuído para o avanço da igreja em dimensões anteriormente vistas apenas na época dos apóstolos, principalmente quanto ao crescimento espiritual dos crentes nos lugares mais longínquos da terra. A doutrina assume uma forma axiomática nos documentos da Reforma. O Catecismo Maior de Westminster também mostra a plenitude desse conceito quanto estabelece de forma clara a possibilidade e o dever da livre leitura das Escrituras por todos os crentes:

A Palavra de Deus deve ser lida por todos? Embora não seja permitido a todos lerem a Palavra publicamente à congregação, contudo os homens de todas as condições têm obrigação de lê-la em particular para si mesmos e com as suas famílias; e para este fim as Santas Escrituras devem ser traduzidas das línguas originais para as línguas vulgares.⁵

Esse é o primeiro princípio a ser observado dentro da eclesiologia quanto à vocação: todos os crentes são sacerdotes diante de Deus; qualquer outra adição ao conteúdo desta doutrina pode trazer sombra ao que já é claro e límpido. Tal princípio não é concorrente, nem doutrinariamente incompatível, com o ensino bíblico da funcionalidade do corpo de Cristo por meio dos dons e ministérios dados soberanamente pelo Espírito Santo. Dentre outros, o Senhor concede à igreja oficiais para pastoreá-la e, dentre esses, aqueles que se afadigam na Palavra e no ensino (1Tm 5.17).

3. VOCAÇÃO PARA O MINISTÉRIO PASTORAL: ORIGEM E FINALIDADE

O ministério pastoral é definido a partir da sua origem, Deus é o iniciador do pastorado, ele é o chamador. Toda capacitação para o exercício do ministério pastoral tem por fim último a glória de Deus através do cuidado com os eleitos, tanto os que já foram alcançados na história pela graça do evangelho quanto

⁴ LUTERO, À nobreza cristã da nação alemã, p. 284.

⁵ *Catecismo Maior de Westminster*, Pergunta 156.

aqueles que serão alcançados na história pela proclamação do evangelho (Jo 17.20-21).

Para Calvino, em suas *Institutas*, a vocação era a condição inicial para qualquer ofício na igreja do Senhor. Além de diligência e ordem, o estabelecimento do governo da igreja passava pela vocação de seus oficiais:

Para que não se introduzissem temerariamente homens inquietos e turbulentos a ensinar ou a governar, o que de outra sorte haveria de acontecer, tomou-se precaução expressamente a que alguém não assuma para si ofício público na igreja sem a devida vocação. Portanto, para que alguém seja considerado verdadeiro ministro da Igreja, primeiro importa que tenha sido devidamente chamado (Hb 5.4); então, que responda ao chamado, isto é, empreenda e desempenhe as funções a si conferidas.⁶

Hodge faz exposição semelhante, não apenas apontando o caráter espiritual e interno da vocação, mas também as prerrogativas daquele que foi chamado, sendo a principal delas a comunicação das boas novas a todas as nações da terra, seguida da condução do culto público, da administração dos sacramentos e do treinamento de novos oficiais, estendendo e perpetuando a ação do ministério na vida da igreja.⁷ Para Hodge, o trabalho evangelístico no ministério pastoral ocupava a prioridade, sem conflitar com os demais deveres. Portanto, a exposição da Palavra sempre deveria possuir um caráter evangelístico e dirigido aos não-convertidos.

Em nossos dias, MacArthur definiu a vocação para o ministério pastoral a partir do chamado de Deus e da capacitação que os ministros recebem para exercer o serviço ministerial:

Um chamado divino e inigualável, concedido a homens eleitos por Deus para serem ministros de Sua Palavra e servos de sua igreja. Os homens chamados para este trabalho sentem-se indignos (1Tm 1.12-17) e desqualificados (2Co 3.4-6) para tarefa tão preciosa. Mas aos separados para o ministério aplica-se o clamor do apóstolo Paulo: “temos, porém, esse tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós” (2Co 4.7).⁸

É importante observar como, dentro da visão de MacArthur, a seriedade e as responsabilidades do ministério provêm primeiramente do Deus que chama os seus ministros, seguida da missão que recebem. Quando a vocação

⁶ CALVINO, João. *As institutas da religião cristã*. 4 volumes. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, Livro IV, p. 72.

⁷ HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2003, p. 1288.

⁸ MACARTHUR JR., John. *Redescobrimo o ministério pastoral*. Rio de Janeiro: CPAD, 1999, p. 85.

ou a missão são suprimidas, corre-se o risco de desqualificar o ministério pela fragilidade do vaso.

Eclesiologicamente, devemos entender que o governo de Deus na igreja aponta a realidade e visibilidade do exercício do seu governo na vida dos crentes. A partir desse conceito podemos entender a existência de oficiais, inclusive ministros da Palavra, e dos sacramentos e perceber que não existe conflito entre a doutrina do sacerdócio universal dos crentes e o ministério pastoral.

Para Berkhof, o poder conferido por Cristo à sua igreja deveria ser exercido por oficiais sob delegação do povo, os quais, ao reconhecer o chamado do Senhor através dos dons, confirmam tais oficiais em seus postos:

Enquanto que Cristo delegou poder à igreja como um todo, também providenciou para que este poder fosse exercido ordinária e especificamente por órgãos representativos, separados para a manutenção da doutrina, do culto e da disciplina. Os oficiais da igreja são os representantes do povo, escolhidos por voto popular. Isto não significa, porém, que eles recebem a sua autoridade do povo, pois o chamamento do povo é apenas a confirmação do chamamento interior feito pelo Senhor; e é do Senhor que eles recebem a sua autoridade e a ele são responsáveis.⁹

A teologia reformada foi o instrumento para o resgate da vida da igreja e de seu modelo funcional conforme o ensino das Escrituras. Vivenciou-se, a partir da sua época, um modelo de igreja que, de um lado, rompeu com a estrutura milenar do clero romano e do papado, defendendo o sacerdócio universal de todos os crentes e, de outro, mantém os princípios relevantes e necessários, sobretudo bíblicos, para o correto funcionamento do corpo de Cristo. Nos reformadores encontramos o conceito específico da vocação para o ministério da Palavra, primeiramente em Lutero, que o defendeu da mácula da fermentação do clero romano nos seguintes termos:

A vocação não deve ser assumida levemente, pois não é o suficiente que uma pessoa tenha conhecimento. Ele precisa estar certo de haver sido devidamente vocacionado. Aqueles que exercem o ministério sem a devida vocação almejam bom propósito, mas Deus não abençoa os seus labores. Eles podem ser bons pregadores, mas não edificam.¹⁰

Parece-nos que, para o reformador, não havia possibilidade de atender ao ministério sem a vocação reconhecida de forma interna e externa. É dentro dessa perspectiva que toda a teologia pastoral formatada e vivenciada nas igre-

⁹ BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990, p. 1.289.

¹⁰ LUTHER, Martin. *Commentary on the Epistle to the Galatians*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1949, 1:1.

jas reformadas e, posteriormente, nas igrejas presbiterianas, teve sua origem, respaldada também no pensamento de João Calvino, que, tanto nas *Institutas da Religião Cristã* quanto em alguns dos seus comentários, expressou o ensino sobre este assunto à luz das Escrituras.

Em Richard Baxter (1615-1691) encontramos um direcionamento para a visão plena do ministério pastoral, transitando desde a preparação excelente, passando por um ministério relevante na igreja local e se estendendo as minúcias e também às dificuldades que envolvem a vida e o ministério de um pastor. Ele estabelece ainda, de forma clara, o conceito de salvação daquele que foi chamado para o sagrado ministério. Assim ele escreveu aos pastores de sua época, insistindo no princípio de que quem não passou pelo sangue do Cordeiro não deve anunciar o evangelho do Cordeiro. Firmou, assim, a verdade de que o ministro deveria avaliar primeiramente sua própria conversão antes de se aventurar na função de proclamador da graça.

Se permanecerem nas portas do reino a fim de iluminar a entrada para outros e os senhores mesmos não entrarem, em vão baterão nos umbrais da glória e jamais adentrarão os átrios da graça... Os pregadores do evangelho serão julgados pelo evangelho.¹¹

Ao escrever que apenas homens convertidos mantêm o seu propósito final em Deus e fazem a obra do coração para a honra do Senhor, Baxter solidificou este conceito e ao mesmo tempo expurgou a idéia do ministério sagrado como um meio de sobrevivência ou ganha-pão. Baxter via na vocação para o ministério um chamado geral para a igreja de Cristo e um chamado específico para uma igreja local.¹² Esta primeiramente deveria receber os cuidados ministeriais em detrimento de qualquer outro compromisso com aquela. O chamado para o ministério, segundo Baxter, era um meio de Deus reformar a sua igreja e assim ele expressou o zelo e a fidelidade no ministério como instrumentos de Deus para a reforma da igreja.¹³

Baxter também corrobora o conceito da origem da vocação como sendo algo derivado da ação de Deus, sendo o cânon ministerial determinado pelas Escrituras:

Em sua Palavra, Deus prescreveu a existência, o tipo de trabalho, a esfera do poder do ofício pastoral, descrevendo o caráter e as virtudes dos homens a serem escolhidos pela igreja... São dons de Deus, o qual chama e qualifica a quem lhe apraz. Dessa maneira, tudo o que a Igreja tem de fazer, pastores ou povo,

¹¹ BAXTER, Richard. *Manual pastoral do discipulado*. O pastor aprovado, em edição especial atualizada com notas. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 54.

¹² BAXTER, Richard. *O pastor aprovado*. São Paulo: PES, 1989, p. 71.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

ordenadores ou eleitores, é discernir e escolher sob a ação do Espírito quais sejam os homens capacitados e habilitados para serem aceitos e solenemente instalados neste ofício.¹⁴

Em Baxter, a conversão do pastor é condição sem a qual não existe um único lampejo de esperança para o exercício do ministério, sendo a evangelização dos não-convertidos não apenas uma evidência desta conversão, mas sinal claro de humildade e sujeição à vontade de Deus. Isso aponta os sinais internos e externos da vocação para o ministério pastoral:

O homem que não for totalmente sincero como cristão, não poderá estar apto para ser pastor de igreja. Isto se comprova quanto ao seu amor a Deus... Tampouco serve para ser um ministro de Cristo o homem que não tem adequando e notório espírito para com a igreja. É preciso que ele se deleite com a beleza da Igreja, anele sua felicidade, procure a sua prosperidade e se regozije com o seu bem-estar. Ele deve estar disposto a gastar-se e a ser gasto por amor à Igreja.¹⁵

É possível que as alegações de Baxter sobre a necessária conversão dos ministros de sua época também sejam verdadeiras quanto às necessidades de igreja em vários momentos da história, inclusive nos dias atuais.

A iniciativa da vocação para o pastado no pensamento desses teólogos reformados é do Senhor. O servo possui segurança quanto ao chamado à medida que, de maneira autêntica, experimenta a palavra inserida em sua vida e em seu trabalho.¹⁶ Não podemos, porém, afastar a compulsão interior, o convencimento do Espírito na consciência do vocacionado. Spurgeon escreveu sobre isso nos seguintes termos:

Se vocês não sentem o calor sagrado, rogo-lhes que voltem para casa e sirvam a Deus em suas respectivas esferas. Mas se, com certeza, as brasas de zimbros chamejam por dentro, não as apaguem.¹⁷

Caminhamos para uma especificidade do ministério pastoral partindo do sacerdócio universal dos crentes e observando a existência dentro da igreja de ofícios dados pelo Senhor para a edificação da sua igreja pela Palavra, devendo ainda os ministros, aqueles que recebem a incumbência de cuidar da transmissão da Palavra, apresentar-se zelosos no cumprimento deste desiderato. Nessa dinâmica, para Veigh a vocação pastoral tem sua característica particular dentro das vocações e ofícios da igreja:

¹⁴ Ibid., p. 110.

¹⁵ Ibid., p. 96, 97.

¹⁶ CESAR, Kléos Magalhães Lenz. *Vocação*. Viçosa: Ultimato, 1997, p. 153.

¹⁷ SPURGEON, Charles H. *Lições aos meus alunos*. São Paulo: PES, 1990, v. 2, p. 31.

A vocação do pastor é realmente um ofício especial. Não que ela tenha mais mérito do que qualquer outra vocação. Deus age e também está escondido em outras vocações. Mas o ofício pastoral não serve apenas ao mundo, mas ao reino espiritual de Deus. Cristo age no trabalho do pastor de modo libertador, graças à palavra do pastor e às consequências eternas do ministério.¹⁸

4. MINISTÉRIO PASTORAL: OBSERVANDO A VOCAÇÃO INTERNA E EXTERNA

A corrente reformada majoritária admite quanto a este assunto evidências internas e externas da vocação para o ministério pastoral, sendo um aspecto fundamental após a clara certeza da genuína conversão do futuro ministro. Foi nessa convicção que Charles Spurgeon (1834-1892) estabeleceu posicionamentos firmes que clarificam ainda hoje a seriedade com que ele tratava o ministério da Palavra. Para Spurgeon,

Antes que um homem assuma a posição de embaixador de Deus, deve esperar pelo chamamento do alto. Ser pastor sem vocação é como membro professo e batizado sem conversão... Estando seguro de sua salvação pessoal, deve investigar quanto à questão subsequente da sua vocação para o ofício; a primeira é-lhe vital como cristão, e a segunda lhe é igualmente vital como pastor.¹⁹

Nesta mesma perspectiva, Spurgeon enumera em seus ensinamentos os sinais da vocação celeste,²⁰ iniciando com um desejo intenso e absorvente de realizar a obra, associado com a aptidão para ensinar e certa medida de outras qualidades necessárias ao ofício de instrutor público. No exercício dos dons, é preciso que o aspirante veja ocorrer certo número de conversões sob os seus esforços, ou poderá concluir que cometeu um engano, e daí poderá retornar pelo melhor caminho que puder encontrar. Spurgeon ainda especifica que a sua pregação deverá ser aceitável ao povo de Deus. Normalmente Deus abre as portas da elocução para aqueles que ele chama para falarem em seu nome.

Calvino, por algumas vezes em seus comentários bíblicos, aponta que o chamado de Deus deve ser considerado como situação inaugural para que um ministério venha a ser reconhecido. Para conhecimento, apontamos dois momentos distintos, primeiro, no seu comentário ao livro do profeta Jeremias:

Ninguém deve ser considerado um mestre legítimo, a não ser que demonstre que foi chamado do alto. Eu já mencionei em diversas ocasiões que a vocação tem dois aspectos: a vocação interna foi primordial quando a igreja estava em estado de desordem... Mas, quando a igreja está correta e regularmente formada,

¹⁸ VEITH, *Deus em ação*, p. 94.

¹⁹ SPURGEON, *Lições aos meus alunos*, v. 3, p. 23, 24.

²⁰ *Ibid.*

ninguém pode arrogar-se pastor ou ministro, a não ser que seja também chamado pela escolha dos homens.²¹

Nesse comentário, Calvino não retira o aspecto interno do chamado para o ministério, fazendo a mesma conexão com o aspecto externo. O reformador não conecta o ministério do pastor ao ministério do profeta, no sentido inspirado quanto às Escrituras, mas aponta as particularidades do ministério pastoral em comparação com o ministério proclamador dos profetas. Posteriormente, em seu comentário de 1 Timóteo 3.1 (“Fiel é a palavra: se algum homem aspira ao ofício de bispo, excelente obra almeja”²²), Calvino assim se expressa:

... Portanto, é aparentemente absurdo que os desejos humanos antecipem a vocação divina... O apóstolo, porém, está falando aqui de um desejo piedoso que os homens consagrados possuem, ou seja, aplicar seu conhecimento da doutrina para edificação da igreja. Portanto, aqueles que têm sido assim instruídos, não só podem, mas também devem fazer um espontâneo oferecimento a Deus, de si próprios e do seu trabalho, mesmo antes de serem eles admitidos a algum ofício eclesiástico.²³

A convicção da vocação ministerial deve fazer parte do sentido existencial do ministro. O reconhecimento da igreja local é a certificação da convicção que deve existir indelevelmente no coração do genuíno ministro. Neste sentido, a busca de capacitação, após o exercício da piedade pessoal e do bom testemunho dentro e fora da igreja, deve ser uma norma para a vida do vocacionado.

Martyn Lloyd-Jones contribui nesta direção quando aponta que, na história, a pregação sem a vocação e sem o preparo pastoral, a chamada pregação leiga, aconteceu na igreja como reflexo de alterações teológicas. O próprio incremento da pregação leiga é um efeito do arminianismo, que em última análise não oferece uma base teológica segura e genuinamente bíblica. Lloyd-Jones afirma: “Eis a razão por que muitas denominações evangélicas da atualidade são não-teológicas”.²⁴ Não podemos afastar a compulsão interior nem o convencimento do Espírito na consciência do vocacionado. Como vimos, Spurgeon escreveu sobre isso nos seguintes termos: “Se vocês não sentem o calor sagrado, rogo-lhes que voltem para casa e sirvam a Deus em suas respectivas esferas. Mas, se com certeza, as brasas de zimbros chamejam por dentro, não as apaguem”.²⁵

²¹ Ibid.

²² Tradução utilizada pelo próprio Calvino conforme o seu *Comentário das cartas pastorais*. São Paulo: Edições Paracletos, 1998.

²³ Ibid., p. 82.

²⁴ LLOYD-JONES, D. Martyn. *Pregação e pregadores*. São José dos Campos, SP: Fiel, p. 73-87.

²⁵ SPURGEON, *Lições aos meus alunos*, v. 2, p. 31.

Assim, o chamado interno para o sagrado ministério decorre de um amor a Deus que crescentemente leva o vocacionado a amar as almas dos pecadores, inquietando-se pela ausência de obreiros suficientes para fazer a colheita no seu momento da história e vendo a cada ação dentro do tempo uma confirmação gradual da sua vocação tanto na vitória sobre os obstáculos quanto na percepção genuína da grandeza da sua vocação.

O chamado para o sagrado ministério é clarificado na caminhada histórica do ministro. Isto fica patente ao lermos a história da igreja em todos os tempos, principalmente a fonte de teologia prática que está nos diários de muitos pastores. Percebe-se que os vocacionados para o ministério eram homens que tinham a convicção do chamado para o ministério sagrado, que dedicaram suas vidas para atender a este chamado e que experimentaram a graça de Deus na frutificação do chamado na vida de outros servos de Deus. Em dois momentos de seu diário, Simonton aborda claramente o seu chamado para o sagrado ministério, consciente da soberania de Deus:

... jamais me deixarei afastar do caminho que ele indicou; especialmente se sua vontade clara me indicar o ministério, para lá irei com alegria e zelo. Mas se por sua providência essa estrada estiver fechada, aceitarei e lembrarei que em qualquer posição na vida sua glória deve ser objetivo supremo.²⁶

No batismo fui consagrado a esse ministério; em toda a minha vida tive convicção de ser responsável pelo cumprimento dos votos de meus pais e secretamente (pois nunca confessaria este sentimento a outros) tenho desejado que chegue o dia em que possa cumprir esta promessa... Outra coisa que reforçou meu sentimento foi o interesse de outros, que expressaram a certeza de que, afinal, eu me decidiria pelo ministério: os de casa, amigos e até estranhos. Pois se agora concluir ser meu dever e privilégio cumprir tantas expectativas, aceitarei alegremente e louvarei a Deus, por me dar tal honra. Não terei dúvidas em sacrificar seja o que for (do ponto de vista mundano) para optar pelo ministério – contanto que seja a vocação com clareza.²⁷

Além da convicção interna do chamado para o ministério é necessário outro elemento: o reconhecimento da igreja, que, ao aferir as evidências do chamado através dos dons, habilidades e testemunho do futuro ministro, reconhece o seu chamado. Quanto a este elemento também importante e indispensável, observemos o que escreveu Veith:

²⁶ SIMONTON, Ashbel G. *Diário*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1980, p. 98. Simonton, missionário americano, pioneiro presbiteriano no Brasil. Chegou ao Rio de Janeiro em 1859, plantando a primeira igreja em 1862. Teve seis anos de profícuo ministério, com forte ênfase na evangelização.

²⁷ *Ibid.*, p. 97.

A igreja é o mecanismo externo da vocação; o chamado possui características comunitárias e corporativas; sempre o chamado ultrapassa o próprio indivíduo; o chamado é confirmado através da igreja; essa confirmação que acontece primeiramente na consciência pessoal do vocacionado, acontece também no seio da igreja na qual foi chamado, tornando claro o chamado para o ofício eclesiástico e neste o ministério pastoral. Esse mesmo chamado é assistido pela Igreja; a gestação de uma vocação para um ofício acontece no ventre da igreja; o concílio responsável pela publicidade e legalidade do exercício vocacional apenas sanciona aquilo que foi confirmado na consciência do vocacionado e no convívio com a comunidade local.²⁸

Berkhof também partilha dessa teologia, apontando que o candidato deve ser treinado, sendo a igreja local a principal responsável por seu treinamento.²⁹ Strong aponta de forma mais direta que o candidato ao pastorado deve ser persuadido, e a igreja, convencida do seu chamado, antes que haja um exercício de autoridade do futuro ministro sobre a igreja local.³⁰ Nessa perspectiva, Strong menciona o modo como John Wesley avaliava os candidatos a pregadores de seu tempo, zelando sempre para que a conversão, a certeza do chamado e os frutos do trabalho estivessem presentes na vida do futuro ministro desde o início do processo de seu ministério:

1) Será que você conhece a Deus como um Deus perdoador? Será que você tem o amor de Deus habitando em si mesmo? Será que você deseja ver apenas Deus e nada mais em sua vida? Será que você é santo em toda a sua conversação? 2) Será que você possui os dons para o trabalho e compreende claramente o que é o trabalho ministerial; será que sabe julgar (discernir) as coisas de Deus? Será que você tem concepção clara da salvação pela fé e claramente pode discernir como ensinar isso aos homens? 3) Será que você têm frutos (convertidos)? Há verdadeiramente alguém que foi convencido do pecado e convertido a Deus através de sua pregação?³¹

A busca dos elementos internos da vocação que motivam ao serviço de evangelização ao longo dos anos foi sendo diluída, atribuindo-se ao ministério pastoral uma perspectiva de ensino bíblico que não fosse missionária e de uma evangelização que não fosse doutrinária.

²⁸ VEITH, *Deus em ação*, p. 97.

²⁹ BERKHOF, *Teologia sistemática*, p. 602. A igreja tem a obrigação de subministrar, ou ao menos supervisionar, o treinamento das sucessivas gerações de seus mestres e pastores.

³⁰ STRONG, Augustus H. *Systematic theology*. 36ª ed. Valley Forge: Judson Press, 1996, p. 919.

³¹ *Ibid.*, p. 220.

5. UMA PROPOSTA REFORMADA PARA O DESENVOLVIMENTO DA VOCAÇÃO MINISTERIAL

Processos de avaliação têm sido um dos meios utilizados pela igreja para aferir o chamado dos futuros ministros. Eles vão desde processos mais simples, como a avaliação de habilidades quanto aos dons espirituais, a mais complexos, como avaliações de perfil e outras elaboradas a partir do conhecimento teológico adquirido, acumulado e processado ao longo do treinamento pastoral. Isso é procedente diante da responsabilidade da igreja em reconhecer a vocação para o sagrado ministério. Todo processo de avaliação deve ser elaborado a partir da premissa de que o Senhor é quem chama, capacita e envia os seus ministros à sua igreja.

Um dos problemas no trabalho pastoral é a definição clara, cultural e específica do que seja de fato o trabalho pastoral. Alguns laboram voltados para a administração da igreja local, outros se dedicam ao estudo para responder a controvérsias e outros ainda se deleitam com a estrutura da igreja no sentido conciliar ou hierárquico.

Para Calvino, a vocação ministerial é essencialmente evangelística, tal como foi na vida do apóstolo Paulo. A preocupação do ministro com a salvação dos incrédulos e com a daqueles que lhe foram confiados é apontada no comentário de 1 Timóteo 4.16:

O zelo dos pastores será profundamente solidificado quando forem informados de que tanto sua própria salvação quanto a de seu povo dependem de sua séria e solícita devoção ao seu ofício... Não deve causar estranheza que Paulo atribua a Timóteo a obra de salvar a Igreja, porquanto todos os conquistados para Deus são salvos, e é por meio da pregação do evangelho que somos unidos a Cristo. E assim, como a infidelidade ou negligência de um pastor é fatal à Igreja, também é justo que sua salvação seja atribuída à sua fidelidade e diligência.³²

Calvino não receia em apontar a responsabilidade evangelística do ministro como alguém que foi moldado por Deus e que, através do exercício do seu dom, promove o bem-estar da igreja. Ele não afasta a obra da salvação como uma exclusividade de Deus, contudo aponta o trabalho pastoral como o meio pelo qual o Espírito Santo age nos homens a quem Deus salvou em Cristo. A responsabilidade pastoral quanto ao crescimento da igreja fica clara em Calvino quando ele escreve:

Pois assim como a salvação de seu rebanho é a coroa do pastor, assim também todos os que perecem serão requeridos das mãos dos pastores displicentes. Diz-se que um pastor salva a si mesmo quando ele obedece a sua vocação, cumprindo fielmente o ofício a ele confiado, não só porque assim evita o terrível juízo com

³² CALVINO, *Comentário das cartas pastorais*, p. 126.

o qual o Senhor ameaça pela boca de Ezequiel: “Seu sangue o requerei de tuas mãos” (33.8), mas porque é costumeiro falar aos crentes como que conquistando sua salvação, permanecendo no curso de sua salvação.³³

A ação pastoral não pode ser vista como mera atitude humana ou profissional, mas como o cumprimento da vontade de Deus através de instrumentos separados para se dedicarem exclusivamente à edificação do seu povo e anúncio do seu evangelho aos não convertidos. Assim Baxter enumera quatro pecados costumeiros na vida dos ministros de sua época: orgulho, falta de dedicação aos estudos, falta de sinceridade e de vigor nas pregações e ausência de compaixão com os pobres das congregações.³⁴

Para Baxter, o propósito do ministério é a edificação do mundo, salvando-o da ira de Deus, aperfeiçoando a criação, alcançando os fins da morte de Cristo. Ele diz:

Salvar a nós mesmos e a outros da condenação, vencer o diabo e derrotar seu reino, estabelecer o reino de Cristo e alcançar os outros para o reino da glória... Ser pastor não nos confere a posição sobre um pedestal, tal como ídolos diante dos quais as pessoas se curvam, nem um lugar para os boas-vidas indolentes que vivem para os prazeres da carne.³⁵

Baxter via o ministério como o cuidado espiritual dos crentes e a evangelização dos não crentes. Este é um conceito que pode ser restaurado em nossos dias, uma vez que o cuidado espiritual dos crentes caminha desassociado da evangelização dos não convertidos. No cuidado especial dos crentes estavam incluídos o cuidado das famílias e a prática dos princípios do evangelho:

Não veremos grandes reformas até que obtenhamos a reforma na família. Poderá haver um pouco de religião aqui e ali, mas enquanto as transformações estiverem restritas a pessoas particulares, e não forem promovidas nas famílias, não prosperarão nem produzirão frutos.³⁶

Quanto à evangelização dos não crentes por meio do ministério pastoral, ele escreveu:

Irmãos, se a salvação das almas for realmente a sua missão para a glória de Deus, certamente desejarão realizá-la tanto no púlpito quanto fora dele. Empregarão todos os esforços para alcançar o alvo de Cristo. Indagarão a si mesmos tanto em relação ao dinheiro do bolso quanto em relação às palavras da boca: “Como

³³ Ibid., p. 126-127.

³⁴ BAXTER, *Manual pastoral do discipulado*, p. 119-128.

³⁵ Ibid., p. 93, 105.

³⁶ BAXTER, *Manual pastoral do discipulado*, p. 83.

entregarei tudo isso para o maior bem, em especial pelas almas dos homens?” Ah! Se este fosse o seu esforço diário – como usar para a glória de Deus as riquezas, as amizades e tudo mais que possuem da mesma maneira como desejam empregar a língua – então veríamos o fruto do trabalho como nunca vimos. Entretanto, se os senhores apenas almejam o ministério do púlpito, não serão ministros exceto quando estiverem pregando. Nesse caso, não serão dignos do respeito devido aos ministros de Cristo.³⁷

Entende-se a partir de Baxter que a sinceridade e fidelidade ao chamado devem ser demonstradas não apenas no ato voluntário de atender ao chamado do Senhor, mas também na expressão da verdade que deve se manifestar na vida do ministro como consequência visível, perceptível na sua disposição integral de gastar-se pela igreja do Senhor, tendo como tarefa principal a transmissão do evangelho.

Escrevendo sobre a compreensão de Calvino acerca do ministério, Whitlock entendeu que o reformador estava convencido de que o ministério pastoral não poderia ser separado da eclesiologia:

... o ministro é usado por Deus para declarar sua vontade ao seu povo na igreja... Para Calvino, o trabalho do ministro na igreja é como um trabalho delegado. Deus usa o seu ministério para continuar o trabalho que Deus começou. Calvino tinha grande atenção ao ministério na igreja e seu entendimento influenciou a tradição protestante.³⁸

Argumentando nessa direção, Whitlock faz uma conexão do pensamento de Calvino sobre o trabalho do ministro como proclamador da Palavra de Deus e sua utilização por Deus para a execução dessa tarefa:

Considerando que Deus não habita entre nós de forma visível, ele usa o ministério de homens para declarar abertamente sua vontade, transferindo-lhes o seu direito e honra, servindo suas bocas apenas para que ele possa fazer seu próprio trabalho – como um operário utiliza uma ferramenta para fazer o seu trabalho.³⁹

Ainda para Whitlock, Calvino pontua a sua admiração ante a sublimidade e seriedade do ministério sagrado quando discorre sobre a mais alta honra e estima, e como a mais excelente de todas as coisas, sendo formosos os pés daqueles que anunciam boas novas, como afirmou o profeta Isaías (52.7) e como mostrou o nosso Senhor, chamando os seus de sal da terra e luz do mundo (Mt 5.13-14):

³⁷ Ibid., p. 47.

³⁸ WHITLOCK, *From call to service*, p. 31.

³⁹ Ibid.

E esse ofício não poderia ser mais esplendidamente adornado do que quando nosso Senhor disse: “Quem vos der ouvidos, ouve-me a mim, e quem vos rejeitar a mim me rejeita” (Lc 10.16). E ainda Paulo, que considera que o ministério do evangelho é a administração do Espírito, da justiça e da vida eterna.⁴⁰

Segundo Whitlock, a aplicação para os nossos dias do pensamento de Calvino quanto ao ministério pastoral é direcionada a partir da conexão entre o ministério e a preocupação com a salvação dos crentes por meio da pregação das Escrituras Sagradas, tanto no púlpito quanto fora dele.

Esse pensamento de Calvino é acolhido por Baxter, que estendeu o ministério pastoral para além dos limites do cuidado do rebanho para incluir a responsabilidade direta da evangelização dos não-convertidos através da comunicação da verdade do evangelho às mentes e da correta exposição das verdades da cruz à vontade humana. Ele discorre sobre 17 bênçãos do ofício pastoral, iniciando com os frutos da evangelização dos não convertidos por meio da exposição das Escrituras.

A primeira delas será um meio de esperança para a evangelização, porque une dois grandes aspectos que levam à conversão de almas – primeiro informa a mente sobre os princípios essenciais da religião e segundo a mudança da vontade por meio da eficácia da verdade. “A correta proclamação do evangelho satisfaz a ambos os aspectos. A informação do entendimento é necessária para que a totalidade de Cristo se fixe na memória”.⁴¹

Baxter segue mencionando a veracidade do ministério sendo aferida pelo desejo de evangelização dos não-convertidos:

Se verdadeiramente somos ministros de Cristo, ansiaremos pelo aperfeiçoamento da sua Igreja e pelo ajuntamento dos eleitos, sofrendo “dores de parto” até que Cristo seja formado neles (Gl 4.19). Abraçaremos as oportunidades conforme permitir nosso tempo de colheita, e tal como na ceifa em dias de sol após uma estação chuvosa, a preguiça nos parecerá indesculpável e irracional... Se formos cooperadores de Cristo, trabalhem e não negligenciem as almas pelas quais ele morreu. Lembrem-se quando estiverem conversando com um não-convertido de que os senhores têm a oportunidade de participar da ocorrência da salvação de uma alma e de se alegrar com os anjos no céu.⁴²

A fundamentação de Baxter quanto à responsabilidade do ministro na evangelização dos não-convertidos é proporcional à sua preocupação com o crescimento ou capacitação dos santos. Ele considerava a exposição das Escrituras, tanto pública quanto particular, como um exercício do ministério

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ BAXTER, *Manuel pastoral do discipulado*, p. 151s.

⁴² Ibid., p. 153.

pastoral. Em Baxter, é natural, singular e costumeira a prática da evangelização dos não convertidos. Ele expõe o método que considerava o mais adequado para a transmissão do evangelho:

Tenho convicção do poder e da eficácia da pregação pública do evangelho; é um meio bíblico e excelente para alcançar a muitos. Mas tal efetividade será frustrada quando isolada da pregação em particular. Por mais que um pregador seja simples ao expor a Palavra publicamente, não conseguirá falar de maneira que os simples entendam. Temos de ajudar tais ouvintes, em particular, a digerir o alimento recebido.⁴³

Também Mark Coppenger, em seu ensaio “Livrando-nos da profissionalização”, organizado e publicado por John Armstrong, ensina que os pastores, como guias, devem conduzir o povo de Deus de maneira próxima, frequente e considerável, orientando-o através da instrução e auxiliando-o nas grandes e pequenas dificuldades por que passa. Para tanto, devem os ministros gastar tempo neste pastoreio do rebanho.

Ele continua:

É dever do pastor, amar, alimentar, resgatar, cuidar, confortar, guiar, vigiar e guardar as ovelhas. Não é dever do pastor impressionar outros pastores e ganhar sua aclamação. Também não é seu dever procurar ou manter aumentando sua fortuna. Também não é seu dever proteger pastores que negligenciam alimentar, resgatar, cuidar, confortar, guiar, vigiar e guardar suas ovelhas. Se o pastorado se tornar profissionalizado, essas confusões de dever se tornarão uma ameaça.⁴⁴

Somente após clarificar a responsabilidade daqueles que são chamados para o ministério de exercerem a prática de evangelização como parte do seu ministério é que Baxter insere a prática da evangelização por todos os crentes, sem, contudo, em nenhum momento, diminuir a responsabilidade pastoral:

Todo cristão é chamado e designado para cumprir a ordem de Jesus, segundo a Grande Comissão. Contudo, os pastores tem dupla obrigação, pois foram separados para ministrar o evangelho de Cristo e deveriam se dedicar integralmente a esta obra. Não seria preciso enfatizar mais a questão da nossa obrigação, pois conhecemos a importância do chamado para sermos cooperadores de Deus na obra de conversão de nosso povo. Somos instados, por Deus, a fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para a realização da nossa vocação. Espero não haver entre nós quem duvide de que os incrédulos tenham necessidade de conversão. Quanto aos meios necessários para esse mister, a experiência comprova o que

⁴³ Ibid., p. 173.

⁴⁴ COPPENGER, Mark. Livrando-nos da profissionalização. In: ARMSTRONG, John (Org.). *O ministério pastoral segundo a Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 57.

a Escritura diz, acima de qualquer dúvida, que devemos “ensinar publicamente e também de casa em casa” (Atos 20. 20).⁴⁵

Baxter coloca a evangelização como realização da nossa vocação como eleitos e descarta a possibilidade de um cristão verdadeiro duvidar da necessidade de conversão daqueles que ainda não foram convertidos pelo Espírito Santo através do evangelho. Na literatura pesquisada de Baxter, encontramos preferencialmente a expressão “não-convertidos” a pagãos ou incrédulos. Esse é um posicionamento que pode ser considerado um divisor de águas na realidade ministerial do Brasil.

Para Mark Dever, o pastor deve impulsionar o crescimento evangelístico de sua igreja local a partir da prática constante da oração, que leva ao que ele chama de *uma cultura de fidelidade*, com relacionamentos e amizades entre os membros da igreja. Isso é seguido de capacitação com ferramentas úteis para a evangelização dos não crentes, utilizando espaços e momentos como nos cultos principais, mas tendo a pregação expositiva como a principal ferramenta para a evangelização dos não-convertidos.⁴⁶

6. MINISTÉRIO PASTORAL: PERIGOS E ARMADILHAS

É possível que o primeiro e talvez o mais grave perigo para o ministério pastoral seja a secularização do ministério. Para Baxter, a ruína do ministério pastoral residia em sua secularização: a admissão ou permissão de que os valores e princípios do século invadissem ou se alojassem no coração do ministro. Ele assim a definiu:

Se (os pastores) buscam vantagens seculares, adaptam-se aos poderes seculares; se buscam o aplauso popular, adaptam-se ao partido mais popular da igreja... A variedade intelectual e de inúmeras circunstâncias ocasionam grande diversidade de opiniões sobre muitos aspectos. Contudo, se o poder secular ou eclesiástico vai de um lado, a maioria dos pastores tende a segui-lo, sem muito exame crítico.⁴⁷

A busca de suporte ministerial que não seja exclusivamente a dependência do próprio Senhor do ministério esteve, algumas vezes, no coração de muitos ministros. Desde a confecção do bezerro de ouro no deserto, ou a pluralidade de funções conciliares ou ainda a busca de reconhecimento por parte do estado de títulos acadêmicos que de fato são honoríficos dados àqueles que demonstram dons espirituais, apontam indícios e evidências de secularismo no

⁴⁵ BAXTER, *Manual pastoral do discipulado*, p. 172.

⁴⁶ DEVER, Mark E. O sucesso pastoral no ministério evangelístico. In: ARMSTRONG, John (Org.). *O ministério pastoral segundo a Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 247-270.

⁴⁷ BAXTER, *Manual pastoral do discipulado*, p. 129.

ministério pastoral. Para Peterson, toda vez que o ministro perde o essencial no trabalho evangelístico e abandona este essencial por qualquer outra coisa, a sua vocação é diminuída e o valor do seu ministério é reduzido.⁴⁸

A vocação pastoral possui diversos inimigos, sendo a secularização do ministério o mais tenebroso dardo do maligno contra os pastores. Este consegue afastar a consciência do chamado à medida que seculariza o pastorado. Para Baxter, a tratativa da teologia como uma disciplina científica corroía a essência da vocação e separava a realidade transcendente do chamado para o ministério, fazendo do pastorado um trabalho como outro qualquer, ignorando o trato com as Escrituras e com os sacramentos como boca de Cristo aos seus eleitos para edificação e sentença do Supremo Juiz para condenação dos ímpios.

Para ele, não se deve tratar a teologia apenas como uma disciplina acadêmica. Se os instrutores das faculdades e universidades se ocupassem principalmente em familiarizar os seus alunos com a doutrina da vida, e se trabalhassem para colocá-la em seus corações, isso seria um meio feliz para abençoar almas, e resultaria numa feliz igreja e feliz comunidade. Mas quando fazem leitura de teologia como filósofos – como se fosse uma coisa não mais importante que uma lição de música ou de aritmética, e não a doutrina da vida eterna – eles a destroem e suprem a igreja de mestres não santificados! “Eis porque temos tantos pregadores mundanos a apregoar uma felicidade invisível e tantos homens carnisais a declarar os mistérios do Espírito”.⁴⁹

Nessa mesma direção, Baxter apontou que a rota para o ministro cuja teologia extrapolava as possibilidades acadêmicas seria, de fato, transcendente e não coexistiria como uma ciência da religião, mas superaria as expectativas humanas por se tratar de coisas inerentes ao Espírito de Deus. Por esta razão, as expectativas do ministério faziam florescer frutos no reino de Deus:

Se o interesse secular – mundano – não prevalecesse contra o interesse de Cristo e da Igreja, certamente a maioria dos pastores seria mais frutífera em boas obras, contribuindo mais com os seus bens para a glória de Deus... Se os homens virem que o pregador está envolvido na realização de boas-obras mais facilmente crerão na bondade e honestidade daquele que os persuade para o bem.⁵⁰

Peterson analisa no mesmo sentido, aplicando a verdade da Escritura e a realidade da história, buscando afugentar os perigos da secularização do pastorado e conseqüentemente da caminhada diária da igreja:

⁴⁸ PETERSON, Eugene. *A vocação espiritual do pastor*. São Paulo: Mundo Cristão, 2006, p. 14, 15.

⁴⁹ BAXTER, *Manual pastoral de discipulado*, p. 42.

⁵⁰ BAXTER, *O pastor aprovado*, p. 127.

A vocação pastoral é interpretada pela congregação como o trabalho de suprir as necessidades religiosas das pessoas no momento em que são solicitadas, ao melhor preço possível; no aspecto eclesiástico, significa satisfazer essas mesmas necessidades rápida e eficientemente. Essas condições reduzem a vocação pastoral à simples economia da religião, arrasta-a a uma competitividade inexorável e a entregam nas mãos de peritos em relações públicas e especialistas em marketing.⁵¹

Outro perigo que o ministério pastoral corre é o da preocupação com os resultados numéricos ou mensuráveis. Entendemos que os resultados oriundos do trabalho pastoral são ações de Deus na vida da igreja. O apóstolo Paulo diz que “o crescimento vem de Deus” (1Co 3.6). Nesse sentido é imperativo que a igreja local visualize o pastor não como um manipulador da teologia ou dos mistérios de Deus, mas como bênção colocada por Deus no meio da igreja e condutor das verdades do evangelho contidas nas Sagradas Escrituras. Veith assim se expressou quanto à seriedade da vocação pastoral:

...a igreja não é uma instituição secular, mas espiritual e a vocação do pastor tem um conteúdo específico e não pode ser reduzida a apenas conduzir uma instituição... As vocações não devem ser confundidas, e agir fora do âmbito de uma vocação é a fórmula para o desastre... Os pastores, cujo chamado é especialmente pregar o evangelho, apascentar as ovelhas de Cristo, estudar e ensinar a Palavra de Deus, serão particularmente abençoados quando perceberem que é Cristo quem está ministrando por intermédio deles.⁵²

Finalmente, é importante estabelecer que o ministério pastoral se diferencia das demais vocações em, pelo menos, três sentidos. Ele não se baseia nas tendências de mercado, não busca uma realização profissional ou um plano de carreira, nem tão pouco é um processo de concorrência com os demais vocacionados.⁵³ O ministério, na visão de Peterson, está relacionado com um envolvimento com a sublimidade da oração, com a leitura das Escrituras e com o aconselhamento pastoral. No primeiro, temos a devoção pessoal e particular do pastor e o seu trabalho de intercessão pelo rebanho; no segundo,

⁵¹ PETERSON, *A vocação espiritual do pastor*, p. 15.

⁵² VEITH, *Deus em ação*, p. 97.

⁵³ A Igreja Presbiteriana do Brasil, através da sua Junta de Educação Teológica, definiu a vocação ministerial nos seguintes termos: o chamado para o ministério é diferente em, pelo menos, três sentidos: (1) não se baseia em tendências, mas no chamado de Cristo mediante o conhecimento de sua vontade e o testemunho interno do Espírito Santo; (2) não objetiva uma profissão nem um cargo para realização pessoal, mas uma posição de serviço que requer abnegação e transformação do caráter; e (3) implica no cumprimento exemplar de obediência à Palavra de Deus em todo o processo de crescimento espiritual, na capacitação e habilidade para a pregação e no cuidado público e individual. Como disse Paulo, o Senhor dotou homens para o ministério e os concedeu à igreja.

o seu envolvimento com a pregação e o ensino das Escrituras e, no terceiro, o seu envolvimento com as pessoas e a aplicação dos dois primeiros.

Peterson ergue um clamor: o retorno dos pastores à origem do seu chamado, aos primórdios de sua vocação, aos melhores dias de sua convivência com o Senhor que os encontrou e os fez pastores de suas ovelhas.

Os pastores estão abandonando seus postos, desviando-se para a direita e para a esquerda, com frequência alarmante. Isso não quer dizer que estejam deixando a Igreja e sendo contratados por alguma empresa. As congregações ainda pagam seus salários, o nome deles ainda consta no boletim dominical e continuam a subir ao púlpito domingo após domingo. O que estão abandonando é o posto, o *chamado*. Prostituíram-se após outros deuses. Aquilo que fazem e alegam ser ministério pastoral não tem a menor relação com as atitudes dos pastores que fizeram a história nos últimos vinte séculos.⁵⁴

A dedicação exclusiva ao pastorado é uma exigência inarredável da vocação do ministro. Não há como pastorear uma igreja local sem que o tempo, a vida e todo o coração e mente estejam centrados nela como rebanho do Senhor. Seja uma grande e imponente catedral ou uma pequenina igreja rural é o rebanho do Senhor nas mãos de um pastor. Não há como dividir o seu cuidado com nada mais. Mais do que nunca, em qualquer época ou tempo, é importante olhar para o Supremo Pastor, antes que a consciência esmaça, o foco seja afastado ou as convicções da ordenação ao sagrado ministério sejam adulteradas.⁵⁵ A igreja e o mundo precisam de pastores que almejem o ministério como o mais empolgante dos desafios e o mais excelente dos alvos, pastores que não se dobrem diante dos perigos da vocação, mas que aguardem a manifestação do Supremo Pastor (1Pe 5.4).

CONCLUSÃO

Até aqui pudemos observar que a teologia reformada admite a vocação pastoral como uma intervenção de Deus na vida da igreja para a edificação do corpo. Também é possível concluir, observando a teologia reformada, que o crescimento do corpo de Cristo através do ministério pastoral está conectado com o trabalho evangelístico desenvolvido pelo ministro, sendo esta conexão uma evidência externa da vocação para o ministério da palavra. Por fim é possível observar que o dom pastoral, ao ser exercitado pelo pastor e reconhecido pela igreja, produz uma relação que deve se desenvolver por toda a vida do ministro, sendo o secularismo do ministério o mais difícil dos perigos a ser enfrentado pelo pastor independentemente de sua idade ou tempo de ministé-

⁵⁴ PETERSON, Eugene. *Um pastor segundo o coração de Deus*. Rio de Janeiro: Textus, 2001, p. 1.

⁵⁵ PETERSON, Eugene H.; DAWN, Marva J. *O pastor desnecessário*. Rio de Janeiro: Textus, 2001, p. 16 e 214.

rio. Esse grave perigo pode sufocar o ministério pastoral em qualquer tempo ou lugar, afastando o pastor da Grande Comissão através do relativismo, do pragmatismo e do subjetivismo.

Assim, ocorre o *relativismo missional* ou a fragmentação do evangelho, sua diluição e até desqualificação para atender às necessidades da sociedade, retirando o confronto do pecador com seus pecados e com a cruz do Redentor, com a ressurreição corpórea e histórica do Senhor Jesus Cristo, anulando a autoridade das Sagradas Escrituras, infalíveis, inerrantes e plenamente inspiradas por Deus. Em nome da relevância se perde o conteúdo transformador do evangelho, oferecendo-se apenas a sua diluição sem o Cristo vivo. Observa-se também o *pragmatismo missional* ou a busca do crescimento a qualquer custo e sob qualquer bandeira, perdendo-se a direção soberana do Espírito Santo e a qualificação do povo mediante dons e ministérios dados pelo Espírito, e não pelas perspectivas das ciências sociais. E por fim há um *subjetivismo missional* ou a troca do treinamento, da capacitação dos vocacionados, por estratégias mercadológicas, tornando-se a seleção um processo de mercado e não uma marca indelével do Espírito.

ABSTRACT

This article seeks to analyze the doctrine of calling, mainly from the perspectives of John Calvin and Richard Baxter. It starts from the presupposition that, in some aspects, the pastoral calling can be studied as analogous to the calling of the prophets in the Old Testament and the apostles in the New Testament. The main points of contact are the use of God's Word, the impulse of the Holy Spirit as the one who applies the Word, both in the past and in the present, and the dealings with the people of God as the recipients of God's Word as it is taught and proclaimed. The author looks for connections between the pastoral ministry and the fulfillment of the Great Commission, ascribing to ministers the direct responsibility of evangelizing the unconverted as an external evidence of their pastoral calling. Finally, he points to some dangers and traps in pastoral ministry in the present time.

KEYWORDS

Minister; Calling; Pastoral calling; Spiritual gifts; Universal priesthood of the saints.

A RELIGIÃO ENTRE OS GREGOS E O ATEÍSMO PRÁTICO À LUZ DO SALMO 14

*Hermisten Maia Pereira da Costa**

RESUMO

Costa analisa a religião entre os gregos, demonstrando a ausência de ateísmo comprovado, sendo este considerado uma “doença”. À luz do Salmo 14, analisa a origem do ateísmo e algumas de suas características e implicações intelectuais, espirituais e éticas. Uma das conclusões é que se todo o conhecimento parte de Deus, a negação de sua existência gerará, inevitavelmente, um distúrbio intelectual que afetará a nossa capacidade de conhecer o significado ontológico das coisas e, portanto, existencial do real. Sem Deus a vida é nula de sentido. Adverte-nos também quanto ao perigo de um ateísmo prático cometido pelos cristãos e a certeza de que o universo no qual vivemos tem um Deus atento que dirige a história de forma santa, justa e misericordiosa.

PALAVRAS-CHAVE

Ateísmo; Conhecimento de Deus; Religião; Religiosidade grega; Ética.

INTRODUÇÃO: A RELIGIÃO DE TODOS NÓS

“Ainda uma vez, antes de prosseguir
e deitar o olhar para diante,
ergo, na minha soledade, as mãos
para ti, em quem me refugio,
a quem no mais fundo do coração
consagrei solenemente altares,
para que em todos os tempos
não cesse de chamar-me a tua voz.

* O autor é ministro da igreja Presbiteriana do Brasil e integra a equipe de pastores da 1ª Igreja Presbiteriana em São Bernardo do Campo, SP. É mestre e doutor em Ciências da Religião.

Depois se acende, gravada profundamente,
a palavra: ao Deus desconhecido!
A ele pertença, ainda que entre a turba dos malfeitores
eu tenha até agora permanecido.
A ele pertença, embora sinta os laços
que, em meio ao combate, me puxam para baixo
e que, embora eu tente subtrair-me,
me arrastam para o seu serviço.

Quero conhecer-te, ó Desconhecido
que penetras até o centro de minha alma,
que atravessas minha vida como uma tormenta,
incompreensível, aparentado comigo.
Desejo conhecer-te, e, inclusive, servir-te”

(F. Nietzsche –1844-1900).¹

J. J. Rousseau (1712-1778), em seu *Contrato social*, afirma que “nenhum povo já perdurou ou perdurará sem religião; se não tiver recebido uma crença religiosa, teria que criá-la para não ser destruído em pouco tempo”.² De fato, a Religião é um fenômeno universal. A Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a Arqueologia e a História, entre outras ciências, têm demonstrado de forma convincente que a religião está presente em todas as culturas antigas e modernas. Por isso, podemos falar do homem como sendo um ser religioso.³ O homem procura desesperadamente um significado para a sua vida, tentando encontrar um equilíbrio entre os seus extremos existenciais: a vida e a morte, o ser e o nada, a ordem e o caos. Dentro desta perspectiva, o caminho religioso é quase que invariavelmente seguido pelo homem na busca de significado para o seu existir. A experiência religiosa é universal, assumindo características pessoais e, ao mesmo tempo, universais. Do mesmo modo que minha experiência é particular e pessoal, ela tem em si os mesmos ingredientes da experiência

¹ NIETZSCHE, F. Ao Deus desconhecido. Poesia escrita quando Nietzsche tinha menos de vinte anos. Apud SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno: história e psicanálise*. São Paulo: Loyola, 1966, p. 264.

² ROUSSEAU, J. J. *Sobre o contrato social (primeira versão)*. In: *Rousseau e as relações internacionais*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003, III.1, p. 167. Esta versão esboçada, *Manuscrito de Genebra*, é de 1761. Na versão definitiva, publicada em 1762, a questão da religião civil é tratada no capítulo IV. Ver: ROUSSEAU, J. J. *O contrato social e outros escritos*. São Paulo: Cultrix, 1975, IV.8, p. 126-134.

³ “É uma verdade indiscutível que o sentimento religioso é conatural ao ser humano, pois não existe nenhuma sociedade primitiva ou civilizada, que não acredite em seres sobrenaturais ou que não pratique alguma forma de culto”. D’ONOFRIO, Salvatore. *Metodologia do trabalho intelectual*. São Paulo: Atlas, 1999, p. 13. Geisler e Feinberg dizem que o “o homem é incuravelmente religioso”. GEISLER, Norman L.; FEINBERG, Paul D. *Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1983, p. 269, 278. Do mesmo modo: NASH, Ronald H. *Questões últimas da vida: uma introdução à filosofia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 19.

do outro: todos desejam o mesmo equilíbrio, ainda que não pelos mesmos caminhos e com nomes diferentes. A religião é um apanágio do ser humano.

O grande etnólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942), inicia o seu livro *Magia, ciência e religião* com esta afirmação: “Não existem povos, por mais primitivos que sejam, sem religião nem magia”.⁴

Na Antiguidade, Cícero (106-43 a.C.), Plutarco (50-125 AD) e outros constataram este fato. Cícero observou que não há povo tão bárbaro, não há gente tão brutal e selvagem, que não tenha em si a convicção de que há Deus.⁵ Calvino (1509-1564) acentua que

... a aparência do céu e da terra compele até mesmo os ímpios a reconhecerem que algum criador existe. (...) Certamente que a religião nem sempre teria florescido entre todos os povos, se porventura as mentes humanas não se persuadissem de que Deus é o Criador do mundo.⁶

Em outro lugar: “Portanto, até os próprios ímpios são para exemplo de que vige sempre na alma de todos os homens alguma noção de Deus”.⁷

Mas, o que significa religião? Ainda que não possamos responder a questão apenas pela simples explicação da palavra, acreditamos que esta pode fornecer-nos algumas pistas. A palavra “religião” é de origem incerta. Cícero associa a palavra ao verbo latino “*relegere*” (reler, ler com cuidado).⁸ Ele assim explicou:

Aqueles que cumpriam cuidadosamente com todos os atos do culto divino e por assim dizer os reliam atentamente foram chamados de religiosos de *relegere*, como elegantes de *eligere*, diligentes de *diligere*, e inteligentes de *intellegere*; de fato, nota-se em todas estas palavras o mesmo valor de *legere* que está presente em religião.⁹

Deste modo, a religião seria o estudo diligente acompanhado da observância das coisas que pertencem aos deuses.¹⁰

⁴ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições Setenta, (s.d.), p. 19.

⁵ Ver: CICERO. *The Nature of the Gods*. England: Penguin Books, 1972, I.17; II.4.

⁶ CALVINO, João. *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Parakletos, 1997, (Hb 11.3), p. 299. Em outro lugar: “... tão belo é seu arranjo [dos céus], e tão excelente sua estrutura, que todo seu arcabouço é declarado como o produto das *mãos de Deus*”. CALVINO, João. *O Livro dos Salmos*. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3, p. 585 (Sl 102.25).

⁷ CALVINO, João. *As Institutas*. Campinas, SP: Luz para o Caminho, 1985-1989, I.3.2.

⁸ CICERO, *The Nature of the Gods*, II.72-74. p. 152-153.

⁹ Ibid., II.28.

¹⁰ Cf. Religio. In: MULLER, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek theological terms*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1985, p. 262.

No entanto, a explicação mais famosa relaciona a origem da palavra a “*religio*” e “*religare*” (religar) trazendo a ideia embutida de “religar-se com Deus”. Essa explicação encontra-se em Lactânio (c. 240-c. 320) – *Divinae Institutiones*, e em Agostinho (354-430) – *De civitate Dei*¹¹ e *De vera religione*.¹²

Lactânio, que discorda da explicação de Cícero, diz: “Nós dissemos que o nome religião (*religionis*) é derivado do vínculo de devoção, porque Deus ligou o homem a Ele, e o prende por devoção; porque nós O temos que servir como um mestre, e ser-Lhe obedientes como a um pai”.¹³

Agostinho, após falar do que não devemos adorar, afirma: “Que a nossa religião nos ligue, pois, ao Deus único e onipotente”.¹⁴

Thomas Hobbes (1588-1679), em 1651, vai um pouco além, concluindo que a religião é exclusividade do ser humano:

Verificando que só no homem encontramos sinais, ou frutos da *religião*, não há motivo para duvidar que a semente da *religião*¹⁵ se encontra também apenas no homem, e consiste em alguma qualidade peculiar, ou pelo menos em algum grau eminente dessa qualidade, que não se encontra em outras criaturas vivas.¹⁶

1. OS DEUSES ESTÃO ENTRE NÓS

Na Antiguidade, desenvolveu-se em Mileto, antiga capital da Jônia, a primeira escola filosófica grega (VII-VI séc. a.C.), a Escola Jônica. A sua preocupação característica era conhecer *de que* as coisas são constituídas, o seu princípio material e concreto.¹⁷ O primeiro personagem conhecido foi Tales de Mileto (c. 640-547 a.C.), considerado o pai da filosofia grega e de toda a filosofia ocidental. A sua frase célebre é “todas as coisas estão cheias de deuses” (“*πάντα πλήρη θεῶν*”).¹⁸

Werner Jaeger (1881-1961) observa que a declaração de Tales apresenta uma concepção teológica diferente da então dominante:

¹¹ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 2ª ed. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Federação Agostiniana Brasileira, 1990, (parte I), X.3. p. 373. Ver também *Ibidem*, X.32. p. 410-414.

¹² AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

¹³ LACTANTIUS, *The Divine Institutes*, IV.28. In: ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (Orgs.). *Ante-Nicene fathers*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, ©1994, v. VII, p. 131.

¹⁴ SANTO AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987, 55, p. 145.

¹⁵ Expressão já utilizada por Calvino (ver *As Institutas*, I.5.1).

¹⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Os Pensadores, v. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 69.

¹⁷ Ver: KLIMKE, Federico; COLOMER, Eusebio. *Historia de la filosofía*. 3ª ed. Barcelona: Editorial Labor, 1961, p. 20.

¹⁸ Ver: PLATÃO. *As Leis*. Bauru, SP: Edipro, 1999, X, 899b, p. 418; ARISTÓTELES. *De Anima*. São Paulo: Editora 34, 2006, I.5, 411a7, p. 68; ARISTÓTELES. *Metafísica*. Os Pensadores, v. IV. São Paulo: Abril Cultural 1973, I.3. 983b, p. 216-217.

Os deuses de Tales não vivem aparte, em alguma região remota e inacessível, senão que tudo, isto é, todo esse mundo que nos rodeia familiarmente e que nossa razão toma com tanta tranquilidade, está cheio de deuses e dos efeitos do seu poder. Esta concepção não deixa de ser paradoxal, pois pressupõe claramente que cabe experimentar estes efeitos e experimentá-los em uma forma nova: tem que ser algo que possa ver-se com os olhos e conhecer-se com as mãos. Já não necessitamos andar buscando figuras míticas dentro ou detrás da realidade dada, para compreender que esta é uma cena onde exercem seus poderes mais altos.¹⁹

Na Antiguidade não era raro ou anormal um homem ser chamado “filho de deus”. O mundo estava cheio de homens considerados divinos, semideuses e heróis nascidos de “casamentos” dos deuses com os mortais. Tais homens se diziam filhos de deus e, por isso, eram em alguns casos até mesmo adorados, como manifestações da divindade. Mesmo o Novo Testamento apresenta alguns indícios deste costume entre os pagãos (At 8.9-11; 12.21,22; 14.11,12; 28.6).

O episódio narrado por Lucas em Atos 14.8-18 ilustra bem a crença do povo. E, neste caso, há algo curioso: Júpiter e Mercúrio, os quais foram identificados pelo povo como sendo respectivamente Barnabé e Paulo (At 14.12), eram associados à região pela literatura latina. Ovídio (42 a.C.-18 d.C.), em sua obra principal, *Metamorfoses*, narra que um pobre casal, Filemon e Báucis, hospedou em sua humilde casa Júpiter e Hermes (=Mercúrio), que vieram à sua cidade disfarçados de mortais à procura de uma hospedagem, e que não conseguiram pousada em nenhuma das mil casas da região, exceto na deles. Filemon e Báucis, por este ato de hospitalidade, conta-nos Ovídio, foram recompensados sendo poupados do dilúvio que destruiu as casas de seus vizinhos não hospitaleiros, tendo, inclusive, num ato simultâneo a sua pequena casa transformada num templo e, a seu pedido, receberam a incumbência de serem sacerdotes e guardiões do santuário de Júpiter. Também, conforme solicitaram, Filemon e Báucis morreram juntos.²⁰

Esta lenda, que já era bem conhecida nos tempos de Paulo e Barnabé, esclarece porque tão prontamente o povo os identificou com tais divindades após o milagre realizado por Deus por meio deles. Além disso, a ideia de que as divindades assumiam temporariamente uma forma humana já fazia parte da religiosidade do povo. Homero, o grande poeta grego, em sua *Odisséia*, escrita por volta do séc. IX a.C., registrou: “Os deuses tomam às vezes a figura de estrangeiros, vindos de longes terras e, sob aspectos diversos, vão de

¹⁹ JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. 3ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 28. Ver os comentários de GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, (2003), p. 19ss.

²⁰ Ver: OVÍDIO. *As metamorfoses*. Rio de Janeiro: Editora Tecnoprint, 1983, Livro VIII, p. 214-216.

cidade em cidade, a fim de ficarem conhecendo quais os homens soberbos e quais os justos”.²¹

Em outra passagem, na mesma obra, Homero narra como a deusa Palas Atena, filha de Zeus (= Júpiter), se aproximou em determinado momento do seu protegido Ulisses: “Dele se abeirou Atena, sob o aspecto de um adolescente pastor de ovelhas, gentil como são os filhos dos príncipes, os ombros recobertos de dupla e fina capa, trazendo nos pés reluzentes sandálias e na mão um cajado”.²²

Ulisses, no diálogo que se sucede após a identificação da deusa, diz: “Deusa, quando te aproximas de um mortal, muito dificilmente este te reconhecerá, por hábil que seja, porque tomas todos os aspectos”.²³

O fato é que na Antiguidade a história estava repleta de intervenções divinas e, de certa forma, o povo era governado pela divindade, visto que, especialmente no Oriente, o rei era tido como filho de algum deus. No Egito, o monarca reinante era considerado divino, sendo concebido como uma geração física do deus supremo, chamado Ré; o rei era uma espécie de epifania (manifestação) do próprio deus. Na Arábia, o rei era adorado como se fosse deus. Para os sumerianos, babilônios e árabes, o rei era visto como filho adotivo de um ou de vários deuses.

Os colonizadores gregos, em suas conquistas chefiados por Filipe da Macedônia (c. 382-336 a.C.) e posteriormente por seu filho Alexandre, o Grande (356-324 a.C.), assimilaram tais ideias, mesclando-as com sua mitologia tradicional, que por si só já era bastante complexa. Dentro deste sincretismo religioso, encontramos o imperador romano sendo chamado de *Divi Filius*. Os gregos criam que muitos homens descendiam fisicamente dos deuses; a ascendência divina é que determinava a existência dos reis, filósofos, sacerdotes e justos.

Tais crenças proliferavam, assumindo particularidades em cada cidade e até mesmo em cada família, crescendo ainda mais o número de divindades, sendo somado a isto um processo intenso de “canonização” dos homens.²⁴

Havia também homens que eram considerados como que possuidores de habilidades divinas para realizarem milagres, sendo chamados de homens divinos. Existiam os círculos dos “espirituais” que entendiam que uma pessoa podia tornar-se divina mediante o desenvolvimento do conhecimento de Deus. Em síntese, a idéia de filho de deus refletia uma confusão existente no conceito

²¹ HOMERO. *Odisséia*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, XVII, p. 162.

²² Ibid., XIII, p. 123.

²³ Ibid., XIII, p. 125.

²⁴ Ver: FUSTEL DE COULANGES, N. D. *A cidade antiga*. São Paulo: Hemus, 1975, p. 117-118.

de divindade e humanidade, acarretando, via de regra, uma diminuição da ideia de deus e, também, por outro lado, uma elevação do homem.

2. A “DOENÇA DO ATEÍSMO”

“Sempre que a ignorância se faz presente, também está presente uma medonha cegueira” – João Calvino.²⁵

Na Grécia antiga, *ateísmo*,²⁶ na realidade “*impiedade*” (ἄσεβεια) para com os deuses²⁷ era a acusação comum feita àqueles que fizessem crítica à religião predominante, sendo descuidados para com as suas obrigações rituais. Este comportamento era considerado antissocial.²⁸ Se a pessoa fosse pública ou influente, essa acusação poderia servir como forma de vingança ou para desacreditá-la diante da opinião pública. O caso mais conhecido é o do filósofo

²⁵ CALVINO, João. *Gálatas*. São Paulo: Paracletos, 1998, p. 127 (Gl 4.8).

²⁶ No grego clássico existiam os termos ἄθεος (“sem deus” ou “abandonado pelos deuses”; cf. Liddell & Scott; Bauer; Ef 2.12) e ἄθεότης (“irreligiosidade”, “incredulidade”, “impiedade”). A palavra *ateísmo* surgiu apenas no século XVI, sendo usada pela primeira vez em francês (*athéisme*) e posteriormente em inglês (*atheism*), por Miles Coverdale (1488-1569). A Bíblia traduzida por ele foi a primeira edição completa das Escrituras impressa em inglês (04/10/1535). Em francês a palavra é empregada para se contrapor a outra palavra, também nova, deísmo, criada pelos socinianos, que não queriam que seu pensamento fosse confundido com o pensamento ateu. Cf. Deísmo. In: LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 236. É neste sentido que o teólogo calvinista Pierre Viret (1511-1571), amigo e correspondente de Calvino, usou a expressão em 1564: “Há vários que confessam que acreditam que existe um Deus e uma Divindade, como os Turcos e os Judeus. Ouvi dizer que há nesse bando aqueles que se chamam Deístas, uma palavra totalmente nova que eles querem opor ao Ateísmo”. VIRET, P. *Instruction chrétienne*. Apud Deísmo. In: LALANDE, *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, p. 236. Em português a palavra também é datada do século XVI (ver: http://en.wikipedia.org/wiki/Atheist#cite_note-12 (acesso em 17/10/11); MOHLER JR., R. Albert. *Ateísmo remix: um confronto cristão aos novos ateístas*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2009, p. 21-22; Ateísmo. In: MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000, v. I, p. 213; Dios. In: COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 6ª reimpresión. Madrid: Editorial Gredos, 2007, v. 2, p. 498-500.

²⁷ No grego clássico a palavra não era reservada apenas ao conteúdo religioso; tinha um emprego mais amplo, envolvendo a conduta (conteúdo ético). Platão, por exemplo a emprega no sentido de “impiedade (...) para com os deuses e para com os pais” (PLATÃO. *A república*. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 615c), desprezo para com os homens (*A república*, 391c). Ver diversos exemplos em: FOERSTER, W., ἄσεβης, etc., in: FRIEDRICH, Gerhard; KITTEL, Gerhard (Orgs.). *Theological dictionary of the New Testament*. 8ª ed. Reprinted. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans 1982, v. VII, p. 185-187. Consulte também: GÜNTHER, W. Piedade. In: Colin Brown (Ed. Ger.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1981-1983, v. III, p. 544-547. No Novo Testamento a palavra tem o emprego comum de impiedade: Rm 1.18; 11.26; 2Tm 2.16; Tt 2.12; Jd 15,18.

²⁸ Quanto à progressiva distinção entre ἄθεότης e ἄσεβεια, ver: FOERSTER, W. ἄσεβης, etc. In: FRIEDRICH, G.; KITTEL, Gerhard (Orgs.). *Theological dictionary of the New Testament*, v. VII, p. 186.

Sócrates (469-399 a.C.), que, entre outras acusações, recebeu a de “... não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades novas”.²⁹

Mas, na realidade – apesar de listas antigas de “ateus” gregos,³⁰ cuja crença é qualificada por Platão (427-347 a.C.) como “doença”³¹ – tem sido extremamente difícil provar além de qualquer contestação que algum pensador grego tivesse sido ateu “puro”. No entanto, o que acontecia era coisa diferente: apesar do paganismo grego da Antiguidade ser cheio de lendas e superstições, de quando em quando alguns pensadores se levantavam contra as crenças e costumes populares, declarando algo de relevo. Muitas das críticas estavam relacionadas – ainda que não solitariamente – à fragilidade moral dos deuses tão candidamente descrita nas obras de cunho histórico-religioso e que dominava a mente dos povos.³² Encontramos, por exemplo, a percepção de que os homens tendiam a fazer seus deuses à sua imagem e semelhança. Aliás, esta é uma característica do ser humano, projetando o seu mundo a partir de si mesmo,³³ dando uma espécie de “troco” a Deus. Calvino diz que o homem pretende usurpar o lugar de Deus: “Cada um faz de si mesmo um deus e virtualmente se adora, quando atribui a seu próprio poder o que Deus declara pertencer-lhe exclusivamente”.³⁴ No entanto, a compreensão de Calvino a respeito do homem crente permanece: “O coração fiel não inventa um deus a seu gosto, mas põe a sua atenção no único Deus verdadeiro, e não Lhe atribui o que Lhe parece bom, mas se alegra com o que de Deus Lhe é revelado”.³⁵ E: “O único fundamento de toda a religião é a imutável verdade de Deus”.³⁶

²⁹ PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Os Pensadores, v. II. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 24b-c, p. 17. Ver: LACOSTE, Jean-Yves. Atéismo. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p. 204-205. Evidentemente, há inúmeros outros casos. Outro bem conhecido é o do Diágoras de Melos (c. 465-410 a.C.) – aliás, em todas as menções feitas ao seu nome, aparece o apelido “o ateuista” –, discípulo de Demócrito que foi acusado de impiedade quando ensinava em Atenas (411 a.C.) devido ao seu suposto ateísmo. Ver: CÍCERO, *The nature of the Gods*, I.1. p. 69; III.88-90, p. 232; GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 220-221.

³⁰ Cf. GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 220-221. Ver: CÍCERO, *The nature of the Gods*, I.1; CALVINO, *As Institutas*, I.3.3.

³¹ Platão usa a expressão: “doença do ateísmo” (*Leis*, p. 357-358, 402). O capítulo X de sua obra é dedicado à defesa da religião, combatendo algumas formas de ateísmo. Ver um bom resumo desse capítulo em: Atéismo, ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982, p. 82-83.

³² Ver alguns exemplos de insatisfação em: GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 212ss.

³³ “O homem em geral, e o homem primitivo em particular, tem tendência para imaginar o mundo exterior à sua imagem” (MALINOWSKI, *Magia, ciência e religião*, p. 20).

³⁴ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 3, p. 549 (SI 100.1-3).

³⁵ CALVINO, João. *As Institutas da Religião Cristã*: edição especial com notas para estudo e pesquisa. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, v. 1 (I.1), p. 61.

³⁶ CALVINO, João. *As pastorais*. São Paulo: Paracletos, 1998, p. 303 (Tt 1.2).

3. CRÍTICOS DA RELIGIÃO GREGA PREDOMINANTE

Entre os filósofos da Antiguidade que souberam criticar com discernimento as práticas religiosas do seu tempo, destacamos Xenófanes (c. 570-c.460 a.C.), Heráclito (c. 540-480 a.C.) e Empédocles (c. 495-455 a.C.).

Xenófanes faz uma crítica mordaz a Homero e Hesíodo, dizendo:

Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo o que para os homens é opróbrio e vergonha: roubo, adultério e fraudes recíprocas.

Como contavam dos deuses muitíssimas ações contrárias às leis: roubo, adultério e fraudes recíprocas.

Mas os mortais imaginam que os deuses são engendrados, têm vestimentas, voz e forma semelhantes a eles.

Tivessem os bois, os cavalos e os leões mãos, e pudessem, com elas, pintar e produzir obras como os homens, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, e os bois semelhantes a bois, cada (espécie animal) reproduzindo a sua própria forma.

Os etíopes dizem que os seus deuses são negros e de nariz chato, os trácios dizem que têm olhos azuis e cabelos vermelhos.³⁷

Xenófanes propunha uma visão aparentemente próxima ao monoteísmo ou, pelo menos, um “politeísmo não antropomórfico”,³⁸ mas, ainda assim, cosmológico, identificando, conforme pontua Aristóteles, o uno, ou seja, o universo,³⁹ como sendo Deus.⁴⁰ Xenófanes escreve: “Um único deus, o maior entre deuses e homens, nem na figura, nem no pensamento semelhante aos mortais”.⁴¹ Na realidade, Xenófanes destaca um deus supremo acima dos demais deuses e dos homens.⁴²

Reale e Antiseri acentuam que “depois das críticas de Xenófanes, o homem ocidental poderá nunca mais conceber o divino segundo formas e medidas *humanas*”.⁴³

³⁷ XENÓFANES, *Fragmentos*, 11-16. In: BORNHEIM, Gerd A. (Org.). *Os filósofos pré-socráticos*. 3ª ed. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 32. Mais tarde, um escritor cristão do segundo século, fazendo uma apologia do cristianismo – que estava sendo severamente perseguido durante o reinado de Adriano (117-138 AD), a quem destina o seu escrito –, critica o politeísmo grego. Ver: ARISTIDES DE ATENAS, *Apologia*, I.8-9. In: *Padres Apologistas*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 43-45.

³⁸ GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 211.

³⁹ Ver: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990, v. 1, p. 49.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*. Os Pensadores, v. IV. São Paulo: Abril Cultural, 1973, I.5, p. 223.

⁴¹ XENÓFANES, *Frag.*, 23.

⁴² Cf. GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 55.

⁴³ REALE e ANTISERI, *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*, v. 1, p. 48.

Heráclito – a quem, junto com Sócrates, Justino considera cristão antes de Cristo⁴⁴ – ridiculariza o antropomorfismo e a idolatria da religião contemporânea, dirigindo sua crítica à prática do sacrifício como meio de purificação e às orações feitas às imagens:

Em vão procuram purificar-se, manchando-se com novo sangue de vítimas, como se, sujos com lama, quisessem lavar-se com lama. E louco seria considerado se alguém o descobrisse agindo assim. Dirigem também suas orações a estátuas, como se fosse possível conversar com edifícios, ignorando o que são os deuses e os heróis.⁴⁵

Talvez isto revele o que Heráclito expressa no *Fragmento* 79: “O homem é infantil frente à divindade, assim como a criança frente ao homem”. Todavia devemos ressaltar que ele não era irreligioso, apenas discordava da prática religiosa que via.⁴⁶

Heráclito, fugindo da idéia de fatalismo, entendia que o homem é responsável pelos seus atos. Portanto, afirma: “O caráter é para o homem um demônio” (δαίμων) (Frag., 119).⁴⁷

Empédocles fala do privilégio de se conhecer a Deus, que é um ser espiritual:

Bem aventurado o homem que adquiriu o tesouro da sabedoria divina; desgraçado o que guarda uma opinião obscura sobre os deuses.

Não nos é possível colocar [a divindade] ao alcance de nossos olhos ou de apanhá-la com as mãos, principais caminhos pelos quais a persuasão penetra o coração do homem.

Pois o seu corpo [da divindade] não é provido de cabeça humana; dois braços não se erguem de seus ombros, nem tem pés, nem ágeis joelhos, nem partes cobertas de cabelos; é apenas um espírito; move-se, santo e sobre-humano, e atravessa todo o cosmos com rápidos pensamentos.⁴⁸

⁴⁴ JUSTINO DE ROMA. *I Apologia*. São Paulo: Paulus, 1995, 46.3, p. 61-62.

⁴⁵ HERÁCLITO, *Frag.*, 5. Ver também: *Frag.*, 14.

⁴⁶ HERÁCLITO, *Frag.*, 14/67.

⁴⁷ Lembremo-nos que para os gregos o homem ao nascer está ligado a um δαίμων (“deus”, “deusa”, “poder divino”, “destino”, “sorte”) e que este determina o seu destino para o bem ou para o mal. Notemos que a palavra grega para felicidade é εὐδαιμονία (bom demônio). No fragmento de Heráclito, ele parece estar criticando a concepção prevalecente de “destino”, trazendo para o homem a responsabilidade de sua conduta. Ver: PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*: um léxico histórico. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 47-48. Kirk e Raven comentam: “δαίμων significa aqui simplesmente um destino pessoal do homem; este é determinado pelo seu próprio caráter, sobre o qual o homem tem um certo domínio, e não por poderes externos e frequentemente caprichosos que atuam, talvez, através de um ‘gênio’ atribuído a cada indivíduo pelo acaso ou Sorte” (KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, p. 216-217). Para um estudo mais detalhado sobre este tema, ver: COSTA, Hermisten M. P. *O conceito de demônio em Heráclito de Éfeso*. São Paulo, 2007.

⁴⁸ EMPÉDOCLES, *Fragmentos*, 132-134. In: BORNHEIM, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 80-81.

Na história grega, o século V a.C. costuma ser denominado o “Século de Ouro” ou “Século de Péricles”. Dá-se neste período o grande desenvolvimento democrático de Atenas. As assembléias e tribunais dependiam da habilidade retórica dos seus participantes. O discurso era o meio mais eficaz de adquirir influência, poder e honrarias ou de se defender dos inimigos. A Retórica adquiriu um “status” de inigualável arma política, assegurando a vitória a quem soubesse usá-la melhor.⁴⁹

Este século é marcado por profundas modificações. A vitória nas guerras médicas, quando foram expulsos os invasores persas das terras helênicas [Maratona (490),⁵⁰ Salamina (480)⁵¹ e Platéia (479)⁵²], trouxe prosperidade no comércio, aumento de sua riqueza e, sobretudo, desenvolvimento e esplendor da sua cultura. Péricles (499-429 a.C.) deu uma constituição democrática a Atenas, e a vida política e civil da cidade tomou novos aspectos, despertando um novo interesse intelectual. A preocupação com o mundo que foi característica das épocas anteriores cede lugar agora à preocupação com o homem. Neste contexto surgiram os sofistas, fecundos oradores, retóricos e fundamentalmente pedagogos que tinham como meta a educação dos nobres, especialmente na gramática, na literatura, na filosofia, na religião e, principalmente, na retórica.

Os sofistas foram mestres que tiveram grande influência no 5º e 4º séculos antes de Cristo. Deles partiram críticas severas à religião praticada. Protágoras (c. 480-410 a.C.), por exemplo, partindo do princípio de que o homem é o senhor e padrão de toda realidade, conduziu seu pensamento pelo pleno subjetivismo, dizendo: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são, e das que não são enquanto não são”.⁵³ Deste conceito, ele deduz o seu agnosticismo teológico que, segundo nos parece, era o único caminho possível para ser coerente com o seu pensamento relativista: “Quanto aos deuses, não posso saber se existem nem se não existem nem qual possa ser a sua forma; pois muitos são os impedimentos para sabê-lo: a obscuridade do problema e a brevidade da vida do homem”.⁵⁴

⁴⁹ Ver: JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 1989, p. 236.

⁵⁰ Ver a descrição desta batalha in: HERÓDOTO. *História*. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.], VI.93-120.

⁵¹ *Ibid.*, VIII.24-96.

⁵² *Ibid.*, IX.1-107, 115-121.

⁵³ *Apud* PLATÃO. Teeteto. In: *Teeteto e Crátilo*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988, 152a; 160c. Ver: ARISTÓTELES, *Metafísica*, XI, 6. 1 062; PLATÃO, *Eutidemo*, 286.

⁵⁴ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniões y sentencias de los filósofos más ilustres*. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1947, X, p. 581-582. Ver também: MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo*. 3ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1971, v. I, p. 144-145.

Um seu contemporâneo, discípulo de Parmênides (530-460 a.C), Melisso de Samos (c. 490-c. 430 a.C), também partilhava do mesmo agnosticismo, conforme testemunho de Diógenes Laércio: “Dos deuses, dizia que não se deve dar explicação definitiva. Pois não se os pode conhecer”.⁵⁵

Calvino cita que o poeta grego Simônides de Céos (c. 557-c.468 a.C.), indagado pelo tirano Hierão I de Siracusa sobre o quê seria Deus, depois de alguns dias de reflexão, respondeu: “Quanto mais reflito, tanto mais obscuro o assunto me parece”.⁵⁶

Trasímaco de Calcedônia (c. 459- 400 a.C), entendendo que a justiça é sempre a do mais forte,⁵⁷ sustentava que os deuses foram inventados pelos governantes com o objetivo de assustarem os homens. No entanto, caso eles existam, não têm providência nem se preocupam com os assuntos humanos.⁵⁸ Aliás, o conceito de um deus indiferente aos problemas humanos não era estranho no V/IV séculos a.C., conforme indica Platão, ainda que combatendo esta aceção.⁵⁹

Outro sofista, Pródico de Céos (c. 465- c. 399 a.C.), discípulo de Protágoras, pessimista quanto à vida, sustentava que não devemos temer a morte, visto que jamais nos encontraremos com ela: quando a morte chegar já não existiremos. Entendia que todos os bens, inclusive o divino, só o conseguimos com muito esforço, tendo como ingrediente fundamental a adoração aos deuses: “Os Deuses não concederam aos homens nenhuma das cousas belas e boas sem fadiga e estudos; mas se quiseres que os Deuses te sejam benévolos, debes venerá-los...”.⁶⁰ Para Pródico, conforme documentação disponível, a origem da religião estava associada à gratidão dos homens, que denominaram deuses as coisas úteis à vida, tais como o sol, a lua, os rios, os lagos, o alimento e o vinho.⁶¹

Platão, com discernimento correto, entendia que um dos males de sua época era a corrosão da religião praticada por supostos sacerdotes e profetas – que ele chama de mendigos e adivinhos –, os quais exploravam a credulidade das pessoas, especialmente das ricas. Dentro do quadro descrito, uma das

⁵⁵ MELISSO DE SAMOS, *Dox.* 3. In: BORNHEIM, *Os filósofos pré-socráticos*, p. 66. Ver também a citação em CICERO, *The nature of the Gods*, I.1, 29, 63,117.

⁵⁶ CALVINO, João. *As Institutas*, I.5.12. Na sequência, Calvino comenta a insuficiência da revelação na natureza para o homem auferir um conhecimento sólido e precioso de Deus.

⁵⁷ PLATÃO, *A república*, 338e-339a; 343c-344c.

⁵⁸ *Ibid.*, 336b; 338c; PLATÃO, *Leis*, 889e.

⁵⁹ Ver: XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I.4.10ss; PLATÃO, *Leis*, 885b, 888c; PLATÃO, *A república*, 365d-e.

⁶⁰ PRÓDICO, *Das horas*, Fragmento, 2. Ver também: XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, II.1.28; PLATÃO, *Protágoras*, 315c.

⁶¹ Ver: CICERO, *The nature of the Gods*, I.118; GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 221-224.

fórmulas usadas por esses líderes religiosos era fazer as pessoas crerem que poderiam mudar a vontade dos deuses mediante a oferta de sacrifícios ou por meio de determinados encantamentos. Os deuses seriam, portanto, limitados e aéticos, sem padrão de moral, sendo guiados pelas seduções humanas:

Mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicarão com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores – dizem eles – graças a tais ou quais inovações e feitiçarias. Para todas estas pretensões, invocam os deuses como testemunhas, uns sobre o vício, garantindo facilidades (...). Outros, para mostrar como os deuses são influenciados pelos homens, invocam o testemunho de Homero, pois também ele disse: “*Flexíveis até os deuses o são. Com as suas preces, por meio de sacrifícios, votos aprazíveis, libações, gordura de vítimas, os homens tornam-nos propícios, quando algum saiu do seu caminho e errou*” (*Iliada* IX.497-501).⁶²

Platão faz críticas severas, especialmente a Homero e Hesíodo, por terem forjado conceitos de Deus que, segundo ele, não correspondiam à realidade.⁶³ Por isso, tais lendas – que eram mescladas de elementos verdadeiros e falsos⁶⁴ – não deveriam ser contadas às crianças e aos jovens, visto que elas corromperiam a formação dos mesmos. As primeiras histórias a serem contadas, deveriam ser as mais nobres, que orientassem no sentido da virtude.⁶⁵ Para ele, Deus estava acima de nossa capacidade racional e, mesmo que fosse percebido, seria incomunicável: “... descobrir o autor e o pai deste universo é um grande feito, e quando se o descobriu, é impossível divulgá-lo a todos”.⁶⁶

Platão, com acuidade, acentua que o Criador que formou o universo é um ser pessoal e bom:

Ele era bom, e naquele que é bom nunca se lhe nasce a inveja. Isento de inveja, desejou que tudo nascesse o mais possível semelhante a ele. (...) Deus quis que tudo fosse bom: excluiu, pelo seu poder, toda imperfeição, e assim, tomou toda essa massa visível, desprovida de todo repouso, mudando sem medida e sem

⁶² Platão, *A república*, 364c-e.

⁶³ *Ibid.*, 377d; 382a-383a; 388b-d. Por trás dessa crítica de Platão, está o conceito vigente da palavra “teologia”.

⁶⁴ *Ibid.*, 377a.

⁶⁵ *Ibid.*, 378e.

⁶⁶ PLATÃO, *Timeu*, 28. Ver também, OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista/Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1985, p. 96.

ordem, e levou-a da desordem à ordem, pois estimou que a ordem vale infinitamente mais que a desordem.⁶⁷

Há também um aspecto interessante: ainda que a questão do monoteísmo não seja discutida entre os filósofos gregos,⁶⁸ daí “deus” e “deuses” serem expressões intercambiáveis, há um fragmento – muito citado entre os antigos – escrito por Antístenes de Atenas (c. 450-360 a.C.), primeiramente sofista e depois discípulo de Sócrates (469-399 a.C.), no qual ele diz, conforme menciona Cícero (106-43 a.C.): “Antístenes (...) em seu livro *A Filosofia Natural*, destrói o poder e a personalidade dos deuses ao dizer que embora a religião popular reconheça muitos deuses, há somente um Deus na natureza”.⁶⁹

Posteriormente, apologistas cristãos, inspirados nessas críticas e de outros filósofos gregos e romanos – “impacientes com as divindades inúteis” –, usariam métodos semelhantes para criticarem a religião grega e a de outros povos.⁷⁰

Nos séculos posteriores ao Novo Testamento, a questão da adoção de concepções filosóficas gregas não foi pacífica; havia quem concordasse⁷¹ e outros que entendiam que o cristianismo nada tinha a ver com o pensamento pagão.⁷² No entanto, o que acabou por prevalecer foi a consciência de que todas as coisas provêm de Deus e que as concepções verdadeiras da realidade – ainda que nos lábios de ímpios (cf. At 17.28; Tt 1.12) – podem ser instrumentos úteis para a elaboração e transmissão da verdade divina. Isto porque qualquer tipo de conhecimento parte de Deus, que é a sua fonte inesgotável; portanto, toda verdade é proveniente de Deus, havendo inclusive pontes entre o que pensadores pagãos disseram e a plenitude da verdade conforme revelada nas Escrituras.⁷³

⁶⁷ PLATÃO, *Timeu*, 29-30. Agostinho aventa a possibilidade de Platão ter tido contato com as Escrituras. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, v. 1, VIII.11. Acredita que Platão possa ter conhecido o profeta Jeremias no Egito. SANTO AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulinas, 1991, II.29. p. 135.

⁶⁸ Ver: GILSON, *O espírito da filosofia medieval*, p. 54ss.

⁶⁹ CICERO, *The nature of the Gods*, I.32. Ver GUTHRIE, *Os sofistas*, p. 230-231.

⁷⁰ Cf. GREEN, Michael. *Evangelização na igreja primitiva*. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 16.

⁷¹ Justino Mártir (c. 100-165) e Clemente de Alexandria (c. 153-c. 215).

⁷² Taciano, o Sírio (c. 120-c. 180) e Tertuliano (c. 160-c. 220). Para uma abordagem mais completa deste tema ver: MARROU, Henri-Irénée. *História da educação na Antiguidade*. 5ª reimpr. São Paulo: EPU, 1990, p. 484ss; GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 1ss; NUNES, Ruy A. da Costa. *História da educação na Antiguidade cristã*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1978, p. 5ss; BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 35; MONDIN, Battista. *Curso de filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1983, v. I, p. 216-222. É muito interessante também a obra de COCHRANE, Charles Norris. *Cristianismo y cultura clásica*. 2ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 213ss.; COSTA, Hermisten M. P. *Raízes da teologia contemporânea*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 327-329.

⁷³ Ver: JUSTINO DE ROMA, *I Apologia*, 20.3-5. p. 37-38.

As palavras de Justino Mártir (c. 100-165 AD) permanecem como princípio regulador: “... Tudo o que de bom foi dito por eles [filósofos], pertence a nós, cristãos, porque nós adoramos e amamos, depois de Deus, o Verbo, que procede do mesmo Deus ingênito e inefável”.⁷⁴

4. RELIGIÃO E COMPORTAMENTO: SALMO 14

“Não há estupidez mais brutal do que conscientemente ignorar a Deus”
– João Calvino.⁷⁵

A religião é uma grande fomentadora e reguladora de nosso comportamento, aspirações e construções. Ela está presente, ainda que nem sempre de modo consciente, em nossas perspectivas e, conseqüentemente, na leitura que fazemos da realidade. Portanto, a “religião é uma realidade inescapável da vida. Todos os humanos têm algo que os preocupa de maneira última e, seja este qual for, o seu objeto final é a pessoa de Deus”.⁷⁶ A religião está associada às nossas necessidades últimas que afetam determinadamente as nossas decisões presentes. Somos seres essencialmente religiosos.⁷⁷

Calvino entende que há uma relação direta entre religião e o nosso comportamento ético: “A religião é a melhor mestra para ensinar-nos a mutuamente manter a equidade e a retidão uns para com outros. E onde a preocupação pela religião é extinta, toda e qualquer consideração pela justiça perece juntamente com ela”.⁷⁸

Este Salmo, de forma semelhante ao Salmo 10, reflete a situação de uma sociedade na qual o mal parece imperar, sendo predominante a corrupção, a maldade e a atitude arrogante que ridiculariza o humilde na sua confiança em Deus. A depravação acompanha a insensatez descrita (Is 32.5-6).⁷⁹ O fundamento desse comportamento é o de um ateísmo prático e insensato que, num ato de fé, acredita na indiferença e impotência divinas.⁸⁰ Neste caso, longe

⁷⁴ Ibid., *II Apologia*, XIII.4. p. 104.

⁷⁵ CALVINO, João. *O Livro dos Salmos*. São Paulo: Paracletos, 1999, p. 272 (Sl 14.1).

⁷⁶ NASH, *Questões últimas da vida*, p. 19.

⁷⁷ Ver: COSTA, Hermisten M. P. *Princípios bíblicos de adoração cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2009, p. 13-15.

⁷⁸ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 1, p. 281 (Sl 14.4).

⁷⁹ “⁵ Ao louco (נבל) nunca mais se chamará nobre, e do fraudulento jamais se dirá que é magnânimo. ⁶ Porque o louco (נבל) fala loucamente (נבלה), e o seu coração (לב) obra o que é iníquo, para usar de impiedade e para proferir mentiras contra o Senhor, para deixar o faminto na ânsia da sua fome e fazer que o sedento venha a ter falta de bebida” (Is 32.5-6).

⁸⁰ “É provável que não neguem a existência de Deus de maneira franca, mas o imaginam como que recluso no céu e destituído de justiça e poder; e esse comportamento equivale à formação de um ídolo no lugar de Deus”. CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 1, p. 273 (Sl 14.1). Do mesmo modo, ver: SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos I: Salmos 1-72*. São Paulo: Paulus, 1996, p. 255.

de se interessar pela existência ou não de Deus, o indivíduo vive como se ele não existisse.

Daí a questão da relativa irrelevância a respeito da existência ou não de Deus, visto que podemos elaborar vários conceitos a partir de nosso referencial humano, finito e pecaminoso. Por isso, a pergunta que se configura como importante não é se Deus existe, mas “quem é Deus?”.⁸¹

O salmo, que descreve de forma superlativa a realidade de todos os homens dominados pelo pecado, aqui parece aludir aos príncipes e governantes que deveriam cuidar do povo, mas que na realidade o exploravam, ignorando deliberadamente a lei de Deus e o seu governo. É possível que tenha sido escrito durante a rebelião de Absalão.⁸² Neste caso, ele poderia ter sido escrito junto com os Salmos 3 e 4. Este Salmo é repetido com pequenas diferenças no Salmo 53.

Analisemos, à luz deste salmo, aspectos que caracterizam o ateísmo aqui descrito:

4.1 Origina-se no coração do homem

“Diz o *insensato* (נבל) no seu *coração* (לב): Não há *Deus* (אלהים)...”
(Sl 14.1).

O insensato nega a realidade transcendente: não existem Deus nem seres angelicais;⁸³ o seu mundo é puramente material. Ele solidifica isso no seu íntimo, não simplesmente da boca para fora, daí se dizer “no seu coração”. Ainda que possa não ter a ousadia de negar verbalmente a existência de Deus, vive conforme as suas inclinações pecaminosas e interesses circunstanciais, sem nenhum temor de Deus.

O coração denota a personalidade integral do homem⁸⁴ envolvendo geralmente a emoção, o pensamento e a vontade. Qualquer tentativa de se esta-

⁸¹ Cf. CLARK, Gordon H. Ateísmo. In: HENRY, Carl (Org.). *Dicionário de ética cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 63. “Defender a crença num ‘poder do alto’ nebuloso é balançar entre o ateísmo e um cristianismo total com suas exigências pessoais”. SPROUL, R. C. *Razão para crer*. São Paulo: Mundo Cristão, 1986, p. 48). Quanto à perspectiva do “neo-ateísmo”, ver: MOHLER JR., *Ateísmo remix: um confronto cristão aos novos ateístas*. Quanto à tentativa de se classificar alguns tipos de ateísmo, ver: GEISLER, Norman. *Enciclopédia de apologética: respostas aos críticos da fé cristã*. 2ª impressão. São Paulo: Vida, 2002, p. 83.

⁸² Ver: HENGSTENBERG, Ernst W.; THOMSON, John. *Commentary on the Psalms*. Reprinted. Tennessee: General Books, ©1846, 2010, v. 1, p. 51-52 (Sl 5).

⁸³ Keil e Delitzsch vão além, entendendo que a negação é da existência de um Deus pessoal. KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1871, v. V (I/III), p. 203-204 (Sl 14.1).

⁸⁴ G. Ernest Wright (1907-1974) salienta que na doutrina de Israel sobre o homem, “o EU, ou a identidade, não está associado a qualquer faculdade particular, ou órgão do ser humano, quer seja sua natureza psíquica, seu espírito ou sua razão. O EU é a criatura total. Pensa-se no homem com ser

belecer uma distinção entre o “coração” e a “razão” do homem na psicologia do Antigo Testamento é destituída de fundamentação bíblica. O coração, que na linguagem veterotestamentária é usado de forma efetiva referindo-se ao homem todo, traz consigo o sentido de responsabilidade, visto que somente o homem age conscientemente.

Banwell argumenta que

... os hebreus pensavam em termos de experiência subjetiva, e não com observações objetivas e científicas, e assim evitavam o erro moderno de departamentização excessiva. Era essencialmente o homem inteiro, com todos os seus atributos físicos, intelectuais e psicológicos, de que se ocupava o pensamento hebreu, onde o coração era concebido como o centro governador de todos esses aspectos.⁸⁵

As palavras hebraicas לֵב (lêbh) e לֵבָב (lêbhābh) têm uma gama mais extensa do que esta, apontando mais propriamente para “o homem essencial”,⁸⁶ o homem todo, em contraste com a sua aparência exterior, que é alvo dos juízos mais apressados (1Sm 16.7).

Bavinck resume:

Assim como o coração no sentido físico é o ponto de origem e de força propulsora da circulação do sangue, assim também, espiritual e eticamente ele é a fonte da mais elevada vida do homem, a sede de sua autoconsciência, de seu relacionamento com Deus, de sua subserviência à Sua lei, enfim, de toda a sua natureza moral e espiritual. Portanto, toda a sua vida racional e volitiva tem seu ponto de origem no coração e é governada por ele.⁸⁷

Deus pede o nosso coração: “Dá-me filho meu, o teu coração, e os teus olhos se agradem dos meus caminhos” (Pv 23.26; ver 1Rs 8.23). Observe que há uma relação determinante: quando o nosso coração é confiado a Deus, nós nos agradamos dos seus caminhos, da sua Palavra: “Agrada-me fazer a tua vontade, ó Deus meu; dentro em meu coração está a tua lei”, declara Davi (Sl 40.8).

volitivo e ativo. Se algum termo especial, mais que outro, sugere a idéia pessoal é a palavra ‘coração’, mas o ‘coração’ não é parte ou faculdade do homem”. WRIGHT, G. E. *A doutrina bíblica do homem na sociedade*. São Paulo: ASTE, 1966, p. 137.

⁸⁵ BANWELL, B. O. Coração. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O novo dicionário da Bíblia*. São Paulo: Junta Editorial Cristã, 1966, v. I, p. 322. Ver: McDONALD, H. D. Doutrina do homem. In: ELWELL, Walter A. (Org.). *Enciclopédia histórico-teológica da igreja cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1988-1990, v. II, p. 260; SPYKMAN, Gordon J. *Teología reformacional: un nuevo paradigma para hacer la dogmática*. Jenison, MI: The Evangelical Literature League, 1994, p. 242; LOWER, M. Heart. In: TENNEY, Merril C. (Org.). *The Zondervan pictorial encyclopaedia of the Bible*. 5ª ed. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982, v. III, p. 58.

⁸⁶ Conforme expressão de Vorländer. VORLÄNDER, H. Homem. In: BROWN, Colin (Org.). *O novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, v. II, p. 376.

⁸⁷ BAVINCK, Herman. *Teologia sistemática*. Santa Bárbara d’Oeste, SP: SOCEP, 2001, p. 19.

O ímpio, no entanto, por meio de um solilóquio, alimenta cotidianamente o seu coração com a afirmação de que Deus não existe. Ele fortalece o seu coração e a sua mente em sua incredulidade. Tal conceito determina a sua cosmovisão e comportamento. Toda a sua estrutura de pensamento e sentimento passa por esse filtro determinante: o mundo se limita à matéria. A vida dentro da perspectiva da negação de Deus perde todo o sentido teleológico e, por isso mesmo, termina por perder o sentido existencial. Se não há Deus, não há sentido na história e, portanto, na nossa vida. O que vale é o nosso hoje e, mesmo assim, nem sabemos bem o que vale, visto que nada faz sentido. A terrível geografia da humanidade termina na cova, para onde tudo converge e se cala definitivamente. Este é o modo de viver que resta ao insensato descrito neste salmo.

“Porque o *louco* fala *loucamente*, e o seu *coração* obra o que é iníquo, para usar de impiedade e para proferir mentiras contra o Senhor, para deixar o faminto na ânsia da sua fome e fazer que o sedento venha a ter falta de bebida” (Is 32.6).

4.2 *É uma atitude de insensatez*

“Diz o *insensato* no seu *coração*: Não há *Deus*...” (Sl 14.1).

O sentido dessa palavra é néscio, louco, ímpio, “perversidade agressiva”.⁸⁸ É aquele que age com “desatino” (Gn 34.7), faz “loucura” (Js 27.15; Jz 19.24; Jr 29.23). Descreve a pessoa “cujo pensamento moral é perverso; ela escolheu fechar sua mente para a realidade de Deus e para as implicações do seu governo moral”.⁸⁹ O seu emprego nas Escrituras tem uma conotação primária e preponderantemente religiosa.⁹⁰ O insensato vive como se Deus não existisse ou, como diria o ateu existencialista Jean Paul Sartre (1905-1980), se ele existir não faz diferença.⁹¹ A negação de Deus consiste numa insensatez: “A insensibilidade para com Deus bem como a insensibilidade moral fecham a mente para a razão”.⁹²

⁸⁸ KIDNER, Derek. *Salmos 1-72: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1980, v. 1, p. 95 (Sl 14.1).

⁸⁹ BAIGENT, John W. Salmos (1-72). In: BRUCE, F. F. (Org.). *Comentário bíblico NVT: Antigo e Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 776 (Sl 14).

⁹⁰ Ver: VAN DEURSEN, Frans. *Los Salmos*. Países Bajos: Fundacion Editorial de Literatura Reformada, 1996, v. 1, p. 80-82.

⁹¹ SARTRE, Jean P. *O existencialismo é um humanismo*. Os Pensadores, v. 45. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 15 e 28.

⁹² GOLDBERG, Louis. Nabal. In: HARRIS, R. Laird et. al. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 910. Do mesmo modo, KIDNER, Derek. *Provérbios: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1980, p. 40.

O marido de Abigail se chamava Nabal. Aliás, foi este o argumento dela para apaziguar a Davi quando se dirigia com 400 homens contra Nabal, que o havia ofendido. Diz Abigail a Davi: “Não se importe o meu senhor com este homem de Belial, a saber, com Nabal; porque o que significa o seu nome ele é. Nabal é o seu nome, e a loucura está com ele...” (1Sm 25.25).

A insensatez é uma designação comum para aqueles que blasfemam contra Deus. Este insensato, em sua louca ignorância, insulta e afronta a Deus cotidianamente: “Lembra-te disto: o inimigo tem ultrajado ao Senhor, e um povo *insensato* (נבל) tem *blasfemado* o teu nome (...). Levanta-te, ó Deus, pleiteia a tua própria causa; lembra-te de como o *ímpio* (נבל) te *afronta*, todos os dias” (Sl 74.18,22). Como já comentamos, escreve o salmista: “Pois o perverso se gloria da cobiça de sua alma, o avarento maldiz o Senhor e *blasfema* contra ele” (Sl 10.3).

Quando Moisés, ordenado por Deus, escreve uma canção para instruir o povo,⁹³ demonstra que a atitude de desobediência e ingratidão para com Deus é uma expressão de loucura: “É assim que recompensas ao Senhor, povo *louco* (נבל) e ignorante? Não é ele teu pai, que te adquiriu, te fez e te estabeleceu?” (Dt 32.6).

A negação da existência de Deus diante de todo o seu testemunho manifestado na Criação é uma atitude ímpia, insana, desprovida de todo e qualquer elemento de racionalidade, ainda que o ateu tente demonstrar justamente o contrário.⁹⁴ Tal impiedade se mostra ainda mais evidente quando contrastada com a conclusão do Salmo 13, quando o salmista em meio a grande angústia pede a Deus que ilumine os seus olhos e, agora, após isso, pode testemunhar: “Cantarei ao Senhor, porquanto me tem feito muito bem” (Sl 13.6). A negação de Deus é um atestado de total obscuridade espiritual e insensibilidade para com o testemunho de sua existência e cuidado.

4.3 *É alimentado pela indiferença para com Deus*

“² Do céu olha o Senhor para os filhos dos homens, para ver se há quem entenda (שכל), se há quem *busque* (דרש) a Deus.³ Todos se *extraviaram* (סור) e juntamente se *corromperam* (אלה); não há quem faça o *bem* (טוב), não há nem um sequer. ⁴ Acaso, não *entendem* (ידע) todos os *obreiros* da *iniquidade*, que devoram o meu povo, como quem come pão, que não invocam o Senhor?” (Sl 14.2-4).

⁹³ Deus usava inclusive do recurso musical para ensinar a Lei ao povo: “Escrevei para vós outros este cântico e *ensinai-o* (למד)(lamad) aos filhos de Israel; ponde-o na sua boca, para que este cântico me seja por testemunha contra os filhos de Israel. (...) Assim, Moisés, naquele mesmo dia, escreveu este cântico e o *ensinou* (למד)(lamad) aos filhos de Israel” (Dt 31.19,22; 32.1-47).

⁹⁴ “A maioria dos ateus se orgulha de ser racional. Mas para que ser racional se o universo é o resultado do acaso irracional? Não há razão para ser racional num universo aleatório. Logo, o maior orgulho dos ateus não é possível sem Deus”. GEISLER, *Enciclopédia de apologética*, p. 86.

4.3.1 Não há quem entenda⁹⁵

A palavra é traduzida por *entendimento* (Gn 3.6; Sl 14.2; 53.2; 2Cr 30.22⁹⁶), *inteligência* (Jr 3.15), *atentar* (Sl 106.7), *prudência* (1Sm 18.5; Sl 2.10; 94.8; 111.10; Is 52.13), *êxito* (1Sm 18.14,15,30; 2Rs 18.7), *discernimento* (Sl 36.3), *acudir* (Sl 41.1). Refere-se

... à ação de, com a inteligência, tomar conhecimento das causas. (...) Designa o processo de pensar como uma disposição complexa de pensamentos que resultam numa abordagem sábia e bastante prática do bom senso. Outra consequência é a ênfase no ser bem-sucedido.⁹⁷

O salmista lamenta que os seus pais não atentaram, não deram atenção às maravilhas de Deus e à sua misericórdia; faltou discernimento: “Nossos pais, no Egito, não *atentaram* às tuas maravilhas; não se lembraram da multidão das tuas misericórdias e foram rebeldes junto ao mar, o mar Vermelho” (Sl 106.7).

É Deus mesmo quem se propõe a nos ensinar; contudo, o ímpio não quer aprender. Deus diz a Davi: *Instruir-te-ei* (שכל) e te ensinarei o caminho que deves seguir; e, sob as minhas vistas, te darei conselho” (Sl 32.8).

Aos reis rebeldes contra o Ungido do Senhor, a palavra é: “Agora, pois, ó reis, sede *prudentes* (שכל); deixai-vos advertir, juízes da terra” (Sl 2.10). No entanto, o ímpio, rejeita a instrução e o discernimento: “As palavras de sua boca são malícia e dolo; abjurou o *discernimento* (שכל) e a prática do bem” (Sl 36.3).

O salmista declara que tem mais entendimento do que os seus mestres porque medita na lei de Deus: “*Compreendo* (שכל) mais do que todos os meus mestres, porque medito nos teus testemunhos” (Sl 119.99). No entanto, ao ímpio falta-lhe totalmente este discernimento e compreensão. Ele persiste em sua ignorância refletida afirmando a sua suposta superioridade pelo fato de negar a Deus.

Isto se torna ainda mais grave pelo fato de Deus ter se revelado de forma compreensível na Criação e mais completamente na redenção de seu povo. Aliás, a negação de Deus traz como pressuposto a sua revelação, visto que

⁹⁵ Ver: GESENIUS, William. *Hebrew-Chaldee lexicon to the Old Testament*. 3ª ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978, p. 789-790; GOLDBERG, Louis. Sakal. In: HARRIS, R. Laird et. al. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1478-1480; GIRDLESTONE, Robert B. *Synonyms of the Old Testament*. Reprinted. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981 (1897), p. 74, 224-225.

⁹⁶ Neste texto aparece tanto o verbo (שכל) como o substantivo שכל evidenciando o profundo conhecimento que os levitas tinham do serviço do Senhor: “Ezequias falou ao coração de todos os levitas que *revelavam* bom *entendimento* (שכל) no serviço do Senhor; e comeram, por sete dias, as ofertas da festa, trouxeram ofertas pacíficas e renderam graças ao Senhor, Deus de seus pais” (2Cr 30.22).

⁹⁷ GOLDBERG, Sakal, *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, p. 1478.

sem ela jamais creríamos ou negaríamos Deus. A revelação de Deus torna o homem indesculpável (Rm 1.18-32). Como enfatiza Calvino:

Assim é que Deus tem estabelecido por toda parte, em todos os lugares, em todas as coisas, suas insígnias e provas, às vezes em brasões de tal nítido entendimento que ninguém pudesse alegar ignorância por não conhecer um tal soberano Senhor que tão amplamente havia exaltado sua magnificência. É quando, em todas as partes do mundo, no céu e na terra, Ele escreveu e praticamente gravou a glória de Seu poder, Sua bondade, sabedoria e eternidade.⁹⁸

Ainda que não possamos conhecer exaustivamente a Deus, podemos conhecê-lo genuinamente:

Não podemos compreender plenamente a Deus em toda a sua grandeza, mas que há certos limites dentro dos quais os homens devem manter-se, embora Deus acomode à nossa tacanha capacidade toda declaração que faz de si mesmo. Portanto, somente os estultos é que buscam conhecer a essência de Deus.⁹⁹

4.3.2 Não buscam (שׁוֹרֵר) a Deus

A ideia básica do termo é *buscar com diligência*.¹⁰⁰ A palavra buscar, além deste sentido (Lv 10.16; Sl 22.26; 24.6 [duas vezes]; 53.3), pode ser traduzida por: *requerer* (Dt 23.22; Sl 9.12), *cuidar* (Dt 11.12), *investigar* (Sl 10.4), *importar-se* (Sl 10.13), *esquadrinhar* (Sl 10.15), *procurar* (Sl 77.2), *considerar* (Sl 111.2), *empenhar-se* (Sl 119.45), *interessar-se* (Sl 142.4).

Por se considerar autossuficiente, o ímpio não se importa com Deus. Parte do pressuposto de sua não existência; por isso mesmo, não examina a questão, não se empenha nem se interessa; esta é uma questão decidida: Não há Deus!

“O *perverso*, na sua soberba, não *investiga* (שׁוֹרֵר); que não há Deus são todas as suas cogitações” (Sl 10.4). Ele está satisfeito com a sua conclusão gratuita e arrogantemente propala isso com palavras e atitudes, sendo a sua ideologia reforçada pela sua evidente prosperidade e impunidade, que enchem os olhos dos menos avisados e também precipitados em suas conclusões (Sl 10.5).

⁹⁸ Prefácio de Calvino à tradução do Novo Testamento feita por Pierre Olivétan. In: FARIA, Eduardo Galasso (Org.). *João Calvino: textos escolhidos*. São Paulo: Pendão Real, 2008, p. 15. Ver também: CALVINO, João. *Exposição de Hebreus*. São Paulo: Paracletos, 1997, p. 299-301 (Hb 11.3); *O Profeta Daniel: 1-6*. São Paulo: Paracletos, 2000, v. 1, p. 186 (Dn 3.2-7); *Exposição de 1 Coríntios*. São Paulo: Paracletos, 1996, p. 62 (1Co 1.21).

⁹⁹ CALVINO, João. *Exposição de Romanos*. São Paulo: Paracletos, 1997, p. 64 (Rm 1.19). BERKHOF, L. *Teologia sistemática*. Campinas, SP: Luz para o Caminho, 1990, p. 32.

¹⁰⁰ “Moisés *diligentemente buscou* (שׁוֹרֵר) o bode da oferta pelo pecado...” (Lv 10.16). Ver mais detalhes em: COPPES, Leonard J. Dārash. In: HARRIS, R. Laird et. al. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 328-329.

O *não investigar* (דרש) (Sl 10.4) significa não se importar, não buscar a Deus. O ímpio acredita não ter elementos suficientes para crer em Deus; contudo, paradoxalmente, sustenta ter razões suficientes para negá-lo. Ou, como afirmou Eco: “... não vejo como é possível não acreditar em Deus e considerar que não se pode comprovar Sua existência, e depois a acreditar firmemente na inexistência de Deus, pensando poder prová-Lo”.¹⁰¹

O não investigar é um mal em si mesmo. Um bom princípio é examinar o que se nos apresenta como realidade, não nos deixando seduzir e guiar por nossas inclinações ou pelas tendências massificantes. Podemos ser conduzidos simplesmente por princípios que nos agradam sem verificar a sua veracidade. O fim disso pode ser trágico. Assim sendo, por mais auto-eloquentes que possam se configurar aspectos da chamada realidade, precisamos examiná-los antes de os tomarmos como pressupostos para a aceitação de outras declarações também reivindicatórias. Há o perigo de formarmos a nossa cosmovisão baseada em um mosaico de peças promíscuas, contraditórias e excludentes. Por isso o salmista declara: “A salvação está longe dos ímpios, pois não *procuram* (דרש) os teus decretos” (Sl 119.155).

4.3.3 Não querem aprender

“Acaso, não *entendem* (ידע)¹⁰² todos os obreiros da iniquidade, que devoram o meu povo, como quem come pão, que não invocam o Senhor?” (Sl 14.4).

Previamente devemos destacar que Deus por diversas vezes recriminou severamente o seu povo devido a essa ignorância culposa. Por meio de Isaías Ele faz uma analogia extremamente forte para ilustrar a nossa situação. Deus toma dois animais difíceis de trato: o boi e o jumento. Mostra que a obtusidade, a teimosia e a dificuldade de condução destes animais dão-se pela sua própria natureza; no entanto, assim mesmo, eles sabem reconhecer os seus donos,

¹⁰¹ Umberto Eco, in: ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 85. Do mesmo modo: “O ateísmo é uma questão de fé tanto quanto o cristianismo”. McGRATH, Alister. *O Deus desconhecido: em busca da realização espiritual*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 23. “O cristão que acredita em Deus, então, o faz por fé. Mas o ateu precisa fazer o mesmo. Ele crê que Deus não existe. Isso mesmo: crê. Como não consegue provar que não existe Deus, o ateísmo também é um tipo de fé”. McGRATH, Alister. *Como lidar com a dúvida sobre Deus e sobre você mesmo*. Viçosa, MG: Ultimato, 2008, p. 36. “Pode-se negar que a existência de Deus seja demonstrável. Não se pode demonstrar que Deus não existe”. LACOSTE, Ateísmo, *Dicionário crítico de teologia*, p. 204. Ver: CLARK, Gordon H. *Em defesa da teologia*. Brasília, DF: Monergismo, 20109, p. 29ss.

¹⁰² Esse conhecimento envolve a capacidade de discernir (Sl 4.4), experimentar (Sl 9.11; 20.7; 25.4.14; 119.75; 139.1,2,4; 139.14; ver Sl 16.11); pensar/perceber (Sl 35.8), perfeito conhecimento (Sl 37.18; 44.21; 50.11; 69.5; 94.11; 103.14; 139.23; 142.3), conhecimento íntimo e pessoal (Sl 51.3), intimidade/proximidade (Sl 55.13; 88.18), compreender (Sl 73.16), aprender (Sl 78.3), ensinar (Sl 90.12), fazer notório/manifestar (Sl 98.2; 103.7; 145.12).

aqueles que os alimentam. O homem, por sua vez, como coroa da criação, cedendo ao pecado perdeu totalmente o seu discernimento espiritual; já não reconhecemos nem mesmo o nosso Criador; antes lhe voltamos as costas e prosseguimos em outra direção:¹⁰³ “O boi *conhece* (יָדַע) o seu possuidor, e o jumento, o dono da sua manjedoura; mas Israel não tem *conhecimento* (יָדַע) o meu povo não *entende* (בִּין).¹⁰⁴ “Ai desta nação pecaminosa, povo carregado de iniquidade, raça de malignos, filhos corruptores; abandonaram o Senhor, blasfemaram do Santo de Israel, voltaram para trás” (Is 1.3-4).

Na realidade, há uma obstinação, uma antítese ativa aos ensinamentos de Deus. Os ímpios aqui descritos praticam a maldade com naturalidade;¹⁰⁵ não se sentem pesarosos de nada. Estão totalmente insensíveis.

É isto que o Senhor diz a respeito do povo no deserto que durante 40 anos viu sinais do seu poder, amor e misericórdia, contudo, não quis aprender: “Durante quarenta anos, estive desgostado com essa geração e disse: é povo de coração transviado, não *conhece* (יָדַע) os meus caminhos” (Sl 95.10).

Os artífices idólatras constroem suas imagens pagãs também desta forma. Como não poderia deixar de ser, nada entendem: “Todos os artífices de imagens de escultura são nada, e as suas coisas preferidas são de nenhum préstimo; eles mesmos são testemunhas de que elas nada vêem, nem *entendem* (יָדַע), para que eles sejam confundidos” (Is 44.9).

¹⁰³ Lloyd-Jones explora com vivacidade a analogia do texto. Ver: LLOYD-JONES, D. M. *O caminho de Deus, não o nosso*. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2003, p. 43-46.

¹⁰⁴ O verbo (בִּין) apresenta a ideia de entendimento, fruto de observação demorada, e nos permite discernir para interpretar com sabedoria e conduzir os nossos atos. “O verbo se refere ao conhecimento superior à mera reunião de dados. (...) Bîn é uma capacidade de captação julgadora e perceptiva e é demonstrada no uso do conhecimento”. GOLDBERG, Louis. Bîn. In: HARRIS, Laird et. al. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 172. Ele permite diversas traduções (ARA): acudir (Sl 5.1, no sentido de considerar), ajuizado (Gn 41.33,39), atentar (Dt 32.7,29; Sl 28.5), atinar (Sl 73.17; 119.27), considerar (Jó 18.2; 23.15; 37.14), contemplar (Sl 33.15), cuidar (Dt 32.10), discernir (1Rs 3.9,11; Jó 6.30; 38.20; Sl 19.12), douto (Dn 1.4), ensinar (Ne 8.7,9), entender/entendido/entendimento (Dt 1.13;4.6; 1Sm 3.8; 2Sm 12.19; 1Rs 3.12; 1Cr 15.22; 27.32; 2Cr 26.5; Ed 8.16; Ne 8.2,3,8,12; 10.28; Jó 6.24;13.1; 15.9; 23.5; 26.14; 28.23; 32.8,9; 42.3), fixar no sentido de pensar detidamente (Jó 31.1), inteligência (Dn 1.17), mestre no sentido de *expert* (1Cr 25.7,8), penetrar com o sentido de discernir (1Cr 28.9; Sl 139.2), perceber (Jó 9.11;14.21; 23.8), perito (Is 3.3), procurar (Sl 37.10), prudentemente (2Cr 11.23), reparar (1Rs 3.21), revistar ou procurar atentamente (Ed 8.15), saber/sabedoria (Ne 13.7; Pv 14.33), “sisudo” em palavras (1Sm 16.18), superintender por ter maior conhecimento (2Cr 34.12).

¹⁰⁵ Faz-se necessário enfatizar que o ateísmo não é necessariamente imoral. Apenas indico, à luz do salmo, que a imoralidade tem como um de seus fundamentos a negação de Deus. GEISLER, *Enciclopédia de apologética*, p. 85-86. Outro ponto é que a perseguição aos cristãos fiéis com frequência é promovida por pessoas ditas religiosas, mas que não conhecem o Senhor. Ver: COSTA, Hermisten M. P. Os perseguidos: assumindo o preço da contracultura cristã. Disponível em: <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=explorer&chrome=true&srcid=0BO3Dkx1kn89YzY2Yzg5NDctYzdkOS00ZjNjLWEzYjEtYTJiNWQ4MGEzNTFj&hl=en>. Acesso em: 15 out. 2011.

O paganismo associa-se à mais tremenda falta de entendimento e bestialização do ser humano. Isaías continua a descrever o que o idólatra faz e as consequências intelectuais e espirituais de seu proceder: “Nada *sabem* (יָדַע), nem *entendem*; porque se lhes grudaram os olhos, para que não vejam, e o seu coração já não pode *entender* (שָׂכַל)” (Is 44.18). Salomão conclui: “O caminho dos perversos é como a escuridão; nem *sabem* (יָדַע) eles em que tropeçam” (Pv 4.19).

4.4 Manifesta-se em corrupção e maldade

“É, portanto, relativamente sem importância se uma pessoa crê ou não na existência de Deus. Existência é um pseudoconceito. A questão importante é ‘Quem é Deus?’. A esta pergunta o Cristianismo oferece uma resposta trinitariana” – Gordon H. Clark.¹⁰⁶

Todo conhecimento parte de um pré-conhecimento que é-nos fornecido pela nossa condição ontologicamente finita e pelas circunstâncias temporais, geográficas, intelectuais e sociais dentro das quais construímos as nossas estruturas de conhecimento. Só existe possibilidade de conhecimento porque, entre outras coisas, antes de nós percebermos, há um objeto referente. Deste modo, o ser antecede ao conhecer. A essência precede à experiência.

Somos em muitos sentidos parte de um produto cultural, filhos de uma geração com uma série de valores que determinam em grande parte as nossas pré-compreensões.

Valendo-se de uma figura de Aristóteles (384-322 a.C.), Mohler faz uma aplicação interessante e elucidativa:

A última criatura a quem você deveria perguntar como é se sentir molhado é a um peixe, porque ele não faz ideia de que *esteja* molhado. Uma vez que nunca esteve seco, ele não tem um ponto de referência. Assim somos nós, quando se trata de cultura. Somos como peixes no sentido de que não temos sequer a capacidade de reconhecer onde a nossa cultura nos influencia. Desde a época em que estávamos no berço, a cultura tem formado nossas esperanças, perspectivas, sistemas de significado e interpretação, e até mesmo nossos instrumentos intelectuais.¹⁰⁷

Portanto, a realidade se mostra a nós com contornos próprios delineados não simplesmente pelo que ela é, mas também pelos nossos olhos que a enxergam e pinçam fragmentos desta realidade, conferindo-lhes novas configurações com cores mais ou menos vivas, atribuindo-lhes valores muitas vezes bastante distintos dos reais.

¹⁰⁶ CLARK, Ateísmo, *Dicionário de ética cristã*, p. 63.

¹⁰⁷ MOHLER JR., R. Albert. Preguar com a cultura em mente. In: DEVER, Mark (Org.). *A pregação da cruz*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010, p. 66.

Vejam então como o ateísmo influencia diretamente a nossa ética. O ateu confesso conforme é aqui descrito (como também no Salmo 10) passa a não ter compromisso com nada, exceto com seus interesses. Ele não se importa com nada nem com ninguém; não há valores transcendentais que o referenciem, não há Deus, não há lei; por isso, ele só se importa com os seus interesses. Sente-se livre e à vontade para cometer impiedade, praticar perversidade; ser mau. Como o homem foi criado para se relacionar com Deus, o ateísmo afeta a nossa estrutura ontológica,¹⁰⁸ a nossa natureza, interferindo, portanto, dramaticamente em nossa perspectiva da realidade, na estruturação de nosso pensamento, sentimentos e de todas as coisas. “Quando o Criador é excluído, o nosso próprio pensamento se torna ‘nulo’”.¹⁰⁹

Não há neutralidade em relação a Deus, porque de fato não há autonomia:

Seres humanos jamais são neutros em relação a Deus. Adoramos a Deus como Criador e Senhor ou nos afastamos de Deus. Porque o nosso coração é dirigido por Deus ou contra Deus, o pensamento teórico jamais é puro ou autônomo como muitos gostariam de pensar.¹¹⁰

Portanto, o ateísmo do iníquo não é apenas teórico, antes, é eminentemente prático, manifestando-se em seu comportamento. Diria mais: ele é mais prático do que teórico.¹¹¹ Este salmo trata de ambos.¹¹² O ateísmo teórico é uma cosmovisão.¹¹³ O ateu aqui descrito age a partir de seu pressuposto e, num processo natural, reforça o seu pressuposto em seus atos. Rookmaaker (1922-1977) observa com perspicácia: “O mundo não se tornou ateu porque os ateus pregaram arduamente, mas porque trabalharam arduamente”.¹¹⁴

¹⁰⁸ “Deixar de relacionar-se com Deus é deixar de ser completamente humano. Ser realizado é ser plenificado por Deus. Nada transitório pode preencher esta necessidade. Nada que não seja o próprio Deus pode esperar tomar o lugar de Deus. Assim mesmo, por causa da decadência da natureza humana, há hoje a tendência natural de se tentar fazer com que outras coisas preencham essa necessidade. O pecado nos afasta de Deus, e nos leva a pôr outras coisas em seu lugar. Essas vêm para substituir Deus. Elas, porém, não satisfazem. E, como a criança que experimenta e expressa insatisfação quando o pino quadrado não se encaixa no orifício redondo, passamos a experimentar um sentimento de insatisfação. De alguma forma, permanece em nós a sensação de necessidade de *algo* indefinível de que a natureza humana nada sabe, só sabe que não o possui”. McGRATH, Alister E. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 68.

¹⁰⁹ VEITH, JR., Gene Edward. *De todo o teu entendimento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 73.

¹¹⁰ NASH, *Questões últimas da vida*, p. 22.

¹¹¹ “O ateísmo em questão é mais prático que teórico, não tento negar a existência de Deus, mas sim sua relevância”. MOTYER, J. A. Os Salmos. In: CARSON, D. A. et. al. (Orgs.). *Comentário bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 748 (SI 14).

¹¹² Ver: BOICE, James M. *Psalms: an expository commentary*. Grand Rapids, MI: Baker, 1994, v. 1, p. 114 (SI 14).

¹¹³ Ver: MOHLER JR., *Ateísmo remix*, p. 15-17; MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos da teologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 130.

¹¹⁴ ROOKMAAKER, H. R. *A arte não precisa de justificativa*. Viçosa, MG: Editora Ultimato, p. 35.

Como o ateu quer viver como se Deus não existisse, tende a racionalizar o seu comportamento alegando a inexistência de Deus e, por isso mesmo, a falta de sentido metafísico da existência. Embarca assim num círculo vicioso no qual sempre é reforçado pelos motivos que justificam a sua impiedade. Aqui temos a essência do agir e pensar néscio. O ateísmo teórico produz seus frutos na conduta de seu proponente.

A negação de Deus traz em seu bojo a diminuição de nossa própria humanidade. A grandeza do homem está em Deus que o criou à sua imagem. Na negação de Deus desfiguramos a nossa própria imagem; nos corrompemos e nos aproximamos muito, com inúmeros agravantes, dos animais, os quais, por sua vez, revelam em muitas ocasiões, mais discernimento do que o homem ímpio (Is 1.2-4; Jr 4.22; 8.7). Não há grandeza no homem fora de Deus. A majestade de Deus enche toda a Terra. Sem Deus o homem fez-se nulo em todo o seu pensar, sentir e agir (Rm 1.18-27).

Diz o insensato no seu coração: Não há Deus. *Corrompem-se* (שחת) e praticam *abominação*; já não há quem faça o *bem*.² Do céu olha o Senhor para os filhos dos homens, para ver se há quem *entenda* (שכל), se há quem *busque* (דרש) a Deus.³ Todos se *extraviaram* (סור) e juntamente se *corromperam* (אליח); não há quem faça o *bem* (טוב), não há nem um sequer.⁴ Acaso, não *entendem* (ירע) todos os *obreiros* (פעל) da *iniquidade*, que devoram o meu povo, como quem come pão, que não invocam o Senhor? (Sl 14.1-4).

A ideia do texto é que o ateísmo, como não permanece apenas no campo teórico, faz com que seus proponentes se desviem totalmente dos preceitos de Deus. Há um extravio; daí a corrupção moral. O salmista diz como estes homens se manifestam:

1. *Corrompem-se* (שחת) (1).¹¹⁵ A palavra tem também a ideia de *ruína* (2Cr 34.11; Pv 6.32), *destruição* (Sl 78.38,45; Is 37.12), *danificar* (Jr 49.9), *poço* (Sl 7.16), *cova* (Sl 9.16), *lodo* (Jó 9.31). O insensato, na afirmação de que não há Deus, perdendo a dimensão metafísica da existência, se arruína, se destrói intimamente, tem desestruturada toda a sua forma de pensar (epistemologia e lógica) e a sua conduta (ética). Ele escorregou e caiu na cova de seu próprio pensamento. Agora, o seu próximo passo é:

2. *Praticam abominação* (תעב) (1). Significa atos totalmente contrários à Palavra de Deus, tais como a idolatria e o sacrifício humano (1Rs 21.26; Sl 106.40), atos sanguinários e fraudulentos. Deus abomina quem tais coisas pratica: “Os arrogantes não permanecerão à tua vista; aborreces a todos os que *praticam* (תעב) a *iniquidade* (איך)” (Sl 5.6).

¹¹⁵ Sl 9.16; 35.7; 78.45; 106.23; Sf 3.7.

3. *Não há bondade em seus atos* (טִיב)¹¹⁶ (1,3). Eles não praticam mais o bem, não são bondosos nem justos; os seus atos são sempre interesseiros. Talvez aqui seja aplicável a descrição feita no Sl 36.4 a respeito do ímpio: “No seu leito, maquina a perversidade, detém-se em caminho que não é *bom*, não se *despega* (נִיאַס) do mal” (Sl 36.4).

4. *Extraviaram-se* (סוּר) e *se corromperam* (אֵלֶּה) (3). Este extravio envolve a ideia de *afastar-se* (Nm 12.10), *retirar-se* (Nm 14.9; Jz 16.20; 1Sm 18.12), *desviar-se* (1Sm 28.15; 1Rs 15.5; 2Rs 22.2; Ez 6.9), *desamparar* (1Sm 28.16), *apartar-se* (2Rs 13.11; 14.24), *entregar-se* (Os 4.18).

Por eles se desviarem de Deus e de Sua Palavra é que juntamente se corromperam mutuamente. Há uma associação natural daqueles que pensam, fazem e defendem o mal. “Todos os homens se deixaram arrebatados de tal forma por suas caprichosas luxúrias, que nada ficou de pureza ou integridade em toda a sua vida. Essa, portanto, é uma apostasia tão completa, que toda a piedade foi extinta”.¹¹⁷

5. *Trabalham de modo iníquo destruindo o povo* (4). “Acaso, não *entendem* (יָדַע) todos os *obreiros* (פַּעֲלֵי) da *iniquidade* (אִוִן), que *devoram* (אָכַל) o meu povo, como quem *come* (אָכַל) pão, que não invocam o Senhor?” (Sl 14.4).

Estes se unem porque proliferam rapidamente (Sl 92.7; 92.9);¹¹⁸ são *traíçoeiros*¹¹⁹ e, por isso, maquinam o mal.¹²⁰ Eles se alimentam (comem,¹²¹ devoram,¹²² esmigalham,¹²³ consomem¹²⁴) do povo (Mq 3.1-3).¹²⁵ A maldade é o seu alimento. “Os ‘malfeitores’ alimentam-se dos ‘desgraçados’ como se

¹¹⁶ *Bondade* (Sl 21.3; 23.6), *bom* (Sl 25.8; 34.9,15), *bem* (Sl 34.11,12; 37.3), *melhor* (Sl 63.3; 118.8,9), *vale mais* (Sl 84.10), *bens* (Sl 107.9).

¹¹⁷ CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 1, p. 277 (Sl 14.2).

¹¹⁸ Na verdade, este crescimento que enche os seus olhos é enganoso: “Ainda que os ímpios brotam como a erva, e florescem todos os que praticam a iniquidade, nada obstante, serão destruídos para sempre” (Sl 92.7). “Eis que os teus inimigos, Senhor, eis que os teus inimigos perecerão; serão dispersos todos os que praticam a iniquidade” (Sl 92.9). Deus os aborrece: “Os arrogantes não permanecerão à tua vista; aborreces a todos os que praticam a *iniquidade*” (Sl 5.5).

¹¹⁹ “Não me arrastes com os ímpios, com os que praticam a *iniquidade*; os quais falam de paz ao seu próximo, porém no coração têm perversidade” (Sl 28.3). “As palavras de sua boca são *malícia* e dolo; abjurou o discernimento e a prática do bem” (Sl 36.3).

¹²⁰ “No seu leito, maquina a perversidade, detém-se em caminho que não é bom, não se despega do mal” (Sl 36.4).

¹²¹ Mq 3.3.

¹²² Jr 50.17; Ez 22.25.

¹²³ Dn 6.25.

¹²⁴ Na 1.10.

¹²⁵ “Disse eu: Ouvi, agora, vós, cabeças de Jacó, e vós, chefes da casa de Israel: Não é a vós outros que pertence saber o juízo? ² Os que aborreces o bem e amais o mal; e deles arrancais a pele e a carne de cima dos seus ossos; ³ que *comeis* a carne do meu povo, e lhes arrancais a pele, e lhes esmieuçais os ossos, e os repartis como para a panela e como carne no meio do caldeirão?” (Mq 3.1-3).

alimentam do pão. Como quem cumpre um ato biológico cotidiano, como se os outros não fossem homens”.¹²⁶

6. *Ridicularizam os princípios orientadores dos pobres* (6). “*Meteis a ridículo o conselho dos humildes*¹²⁷ ...” (Sl 14.6). Como se não bastasse a exploração e destruição dos pobres, há também um tipo de perseguição no campo das ideias. Os iníquos, por se julgarem muito fortes, não havendo nada nem ninguém acima deles, se sentem livres para praticar todos os atos de maldade. Agora, eles *ridicularizam* (*envergonham*,¹²⁸ *submetem a vexame*,¹²⁹ *confundem*¹³⁰) os projetos dos pobres, daqueles que não podem se defender.¹³¹

Esta é uma atitude comum ao ímpio, conforme nos diz também no Salmo 10:

² Com arrogância, os ímpios perseguem o *pobre* (עני); sejam presas das tramas que urdiram. (...) ⁸ Põe-se de tocaia nas vilas, trucidando os inocentes nos lugares ocultos; seus olhos espreitam o desamparado. ⁹ Está ele de emboscada, como o leão na sua caverna; está de emboscada para enlaçar o *pobre* (עני): apanha-o e, na sua rede, o enleia. ¹⁰ Abaixa-se, rasteja; em seu poder, lhe caem os necessitados (Sl 10.2,8-10).

O insensato aqui descrito usa de todos os recursos que lhe vem à mão para destruir, dominar, intimidar e ridicularizar o crente fiel. A motivação primária é o seu ódio a Deus e a tudo que pareça negar a sua cosmovisão. Deste modo, ele se vale de técnicas diferentes conforme as circunstâncias. Se não for possível perseguir, ele não o fará diretamente; porém, há formas alternativas como a zombaria, o isolamento intelectual ou o esquecimento, que não deixam de ser tipos de sanção.

Quanto a estas e outras formas de discriminação intelectual, precisamos permanecer firmados na Palavra, prontos a testemunhar de forma teórica e prática a respeito de nossa fé procedente da Escritura. A instrução de Pedro

¹²⁶ SCHÖKEL e CARNITI, *Salmos I: salmos 1-72*, p. 258.

¹²⁷ עני (“necessitado”, “fraco”, “pobre”, “afrito”, “humilde”). Indica alguém que está indefeso, sujeito à opressão. Ver: COPPES, Leonard J. ‘Ānā. In: HARRIS, R. Laird et. al. (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 1145-1146.

¹²⁸ Gn 2.25; 2Sm 19.5; Sl 25.2, 3 (duas vezes); 119.46.

¹²⁹ Sl 6.11.

¹³⁰ Sl 22.6.

¹³¹ “... Nada parece mais ilógico aos sentidos da carne do que lançar-se nas mãos de Deus quando Ele nem mesmo percebe nossas calamidades; e a razão é que a carne julga a Deus tão-somente pelo prisma do que ela presencia imediatamente o que provém de Sua graça. Portanto, sempre que os incrédulos vêem os filhos de Deus tragados pelas calamidades, eles os invectivam por sua infundada confiança, segundo a impressão que eles têm, e com sarcásticos escárnios se riem da inabalável esperança com que se entregam a Deus, de quem, não obstante, não recebem socorro algum”. CALVINO, *O Livro dos Salmos*, v. 1, p. 284-285 (Sl 14.6).

parece-nos hoje de especial relevância: “Antes, santificai a Cristo, como Senhor, em vosso coração, estando sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós” (1Pe 3.15). Deus nos dará o discernimento no momento certo.

CONSIDERAÇÕES PONTUAIS

1. Este Salmo, ainda que descreva com maior ênfase a atitude daquele que em sua insensatez nega a existência de Deus, refere-se também à potencialidade para o mal inerente a todo ser humano devido à queda. A depravação total não é uma realidade de alguns, mas de todos nós, pecadores que somos.

2. Viver sem o conhecimento do verdadeiro Deus, forjando os seus deuses, sejam eles produto do intelecto individual ou cultural, é uma forma de paganismo. Isto consiste também em uma forma de ateísmo, não pela falta de deuses, mas por viver sem a autêntica esperança que procede do verdadeiro Deus. O paganismo é uma forma de ateísmo, a negação do verdadeiro Deus. Diz Paulo aos Efésios: “Naquele tempo, estáveis sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e *sem Deus* (ἄθεος) no mundo” (Ef 2.12). Calvino interpreta corretamente:

Todos os ídolos devem transformar-se em nulidade, visto que não representam nada no seio dos piedosos. Aqueles que não cultuam o verdadeiro Deus, por mais que multipliquem as modalidades de seus cultos, por mais que os ataviem com toda sorte de cerimônias, continuarão sem Deus! Porquanto adoram o que não conhecem. (...) Um ídolo é uma ficção e uma fraude, não é Deidade. (...) Fora de Cristo nada existe senão ídolos.¹³²

3. Deus não é indiferente à maldade. No momento próprio os ímpios em sua presumida paz e prosperidade serão tomados de pavor quando Deus se manifestar (5).

4. Deus não desampara o justo, antes toma a sua causa para si: “Tomar-se-ão de grande pavor, porque Deus está com a linhagem do *justo* (צַדִּיק)” (Sl 14.5).¹³³ “Pois tu, Senhor, abençoaos o *justo* (צַדִּיק) e, como escudo, o cercas da tua benevolência” (Sl 5.12).

5. Ainda que os ímpios tentem ridicularizar as nossas perspectivas provenientes da Palavra, esperando confiantemente em Deus, o Senhor Todo-Poderoso (יהוה) é o nosso refúgio (Sl 14.6). Ele permanece no controle de todas as coisas.

6. Algo extremamente curioso é como, à luz do Salmo 14, a rejeição de Deus envolve a perda da capacidade intelectual para discernir, entender e

¹³² CALVINO, João. *Efésios*. São Paulo: Paracletos, 1998, p. 68 (Ef 2.12).

¹³³ Ver: Sl 34.19,21; 37.25; 75.10, etc.

compreender as coisas espirituais. O pecado é devastador para a nossa mente. Como escreveu Veith Jr.: “Os cristãos nunca têm que temer nada que seja verdadeiro, mas eles precisam temer o pecado. O pecado não pode destruir uma pessoa apenas espiritualmente, mas também intelectualmente. O pecado é antiintelectual”.¹³⁴ Isto faz completo sentido. Se todo o conhecimento parte de Deus, que inclusive dá sentido à realidade, a negação de sua existência gerará, inevitavelmente, um distúrbio intelectual que afetará a nossa capacidade de conhecer o significado ontológico das coisas e, portanto, existencial do real. Sem Deus a vida é nula de sentido. “Para se viver com significado, é necessário descobrir a verdade, descobrir a realidade; uma vez descoberta, temos de viver em fidelidade para com a verdade. A integridade e a busca da verdade andam de mãos dadas”.¹³⁵ Por isso, somente a fé cristã pode nos possibilitar viver com integridade e beleza. Conhecemos o real, o seu significado e o propósito de todas as coisas (1Co 15.19; 2Co 4.18): “A vida do cristão deve ser algo verdadeiro e belo em meio a um mundo perdido e desesperado”.¹³⁶

7. O antídoto para não sermos seduzidos pelo caminho do mal, é o apego irrestrito à Palavra de Deus. Daí a oração do salmista em contextos diferentes: “Firma os meus passos na tua palavra, e não me domine iniquidade alguma” (Sl 119.133). “Não permitas que meu coração se incline para o mal, para a prática da perversidade na companhia de homens que são malfeitores; e não coma eu das suas iguarias” (Sl 141.4).

8. Quando Deus executar o seu juízo haverá alegria definitiva entre o povo de Deus (Sl 14.7). Como filhos da eternidade que somos, aguardamos com doce alegria o dia da volta de Cristo, quando o Senhor consumará definitivamente a nossa salvação. Esta é a razão de nossa alegria hoje no Senhor (Fp 4.4).

9. Nós, como Israel de Deus, devemos orar pela salvação definitiva do seu povo quando Cristo retornar em glória. “... Quando o Senhor restaurar a sorte do seu povo, então, exultará Jacó, e Israel se alegrará” (Sl 14.7). Somos totalmente dependentes da graça de Deus: a salvação pertence a Deus.

10. Uma pergunta que sou constrangido a fazer a mim mesmo e a meus leitores é a seguinte: nós, como cristãos, não somos, vez por outra, conduzidos por uma prática que se configura como um *ateísmo prático*?¹³⁷ Ou seja:

¹³⁴ VEITH, JR., *De todo o teu entendimento*, p. 72. Ver também: SCHAEFFER, Francis A. *Morte na cidade*. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 12.

¹³⁵ COLSON, Charles; FICKETT, Harold. *Uma boa vida*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 174.

¹³⁶ SCHAEFFER, Francis A. *A arte e a Bíblia*. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2010, p. 76. “Nenhuma obra de arte é mais importante que a própria vida do cristão e todo cristão deve ser preocupar em ser um artista nesse sentido”. *Ibid.*, p. 76.

¹³⁷ “O ateísmo *prático* é a atitude daqueles que dizem crer, mas na realidade vivem como se não cressem, numa plena indiferença religiosa e numa vida completamente materialista, desprovida de qualquer compromisso com a Transcendência”. MONDIN, *Quem é Deus?*, p. 130. “... um ateu prático pode até acreditar que existe um ser supremo, mas vive como se não existisse nenhum Deus”. POJMAN,

cremos em Deus, contudo, vivemos, escolhemos e decidimos como se ele não existisse? Creio que uma resposta sincera a esta questão nos conduzirá a uma confissão e súplica por perdão a Deus.

11. Somente pelo Espírito Santo o homem descrito neste salmo – que potencialmente somos todos nós, se deixados entregues aos nossos pecados – poderá se transformar no homem do Salmo 15,¹³⁸ aquele que crê em Deus e deseja habitar permanentemente em sua casa.

ABSTRACT

Costa analyzes religion among the Greek, showing the absence of proven atheism, which was considered a “disease”. In light of Psalm 14, he analyzes the origin of atheism and some of its characteristics and intellectual, spiritual, and ethical implications. One of the conclusions is that if every knowledge comes from God, the denial of God’s existence will inevitably produce an intellectual disturbance that will affect our ability to know the ontological meaning of things and therefore the existential knowledge of what is real. Without God life is devoid of meaning. He also warns us about the danger of the practical atheism practiced by Christians and reasserts the certainty that the universe in which we live has an attentive God who directs history in a holy, righteous, and merciful way.

KEYWORDS

Atheism; Theism; Knowledge of God; Religion; Greek religiosity; Ethics.

Louis P. Ateísmo. In: AUDI, Robert (Org.). *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 54.

¹³⁸ Devo esta observação a Bevan. Ver: BEVAN, Walter T. *Libro de los Salmos*. Llavallol: Fundacion Cristiana de Evangelizacion, 1976, v. 1, p. 105.

RIDDLES AROUND THE LETTER TO THE HEBREWS

*Rob van Houwelingen**

RESUMO

O Dr. P. H. R. van Houwelingen é professor de Novo Testamento na Universidade Teológica de Kampen, na Holanda, bem como assistente de pesquisa no Departamento de Estudos do Novo Testamento da Universidade de Pretória, na África do Sul. O artigo “Enigmas a respeito da carta aos Hebreus” lida com os três problemas principais na interpretação dessa epístola. São problemas introdutórios relacionados à identidade do autor, dos destinatários e à situação que gerou a carta. Assim, o Dr. van Houwelingen escreve o presente estudo para dar sua contribuição a esse debate. O artigo é dividido em três seções, cada qual lidando como uma das questões mencionadas: Quem é o autor? Quem são os destinatários? E qual a situação que gerou a escrita da carta? À primeira pergunta o autor dá três respostas: possivelmente não foi Paulo; foi Barnabé; não foi Apolo nem Priscila. O Dr. van Houwelingen sustenta que o autor de Hebreus não foi Paulo com base nos seguintes motivos: as diferenças de estilo entre as cartas paulinas e a carta aos Hebreus, a falta da abertura epistolar tão característica das cartas paulinas e o fato de que o próprio autor de Hebreus afirma ter recebido o evangelho daqueles que o receberam de primeira mão (2.3-4). Considerando o que Paulo afirma em Gálatas 1.11-12, é virtualmente impossível que ele falaria de si mesmo como alguém que recebeu o evangelho de segunda mão. Os argumentos para defender a possível autoria de Barnabé são os seguintes: a evidência textual dá margem para a afirmação de que o autor faz parte do círculo mais próximo de Paulo; o conteúdo da carta aponta para

* Dr. P. H. R. van Houwelingen is professor of New Testament in the Theological University of Kampen, The Netherlands, as well as research assistant in the Department of New Testament Studies, University of Pretoria, South Africa. Unless otherwise indicated, all biblical quotations and references are taken from the *New International Version Bible* (NIV), 1984 edition.

alguém com capacidade literária aguçada e competência no grego, familiaridade com as Escrituras (Septuaginta), um judeu que considera ter autoridade suficiente para ensinar e interpretar as Escrituras e que conhece Timóteo. Segundo van Houwelingen, Barnabé cabe muito bem nessa descrição. Além disso, Barnabé recebeu esse nome dos apóstolos (At 4.36-37) exatamente por sua habilidade em encorajar e exortar pessoas, características evidentes do autor de Hebreus. Finalmente, como evidência externa, já no segundo século o pai da igreja Tertuliano afirmou que Barnabé foi o autor da carta aos Hebreus. O artigo ainda defende que nem Apolo, nem Priscila são bons candidatos a autores da epístola por não terem o mesmo suporte de evidências internas e externas. A segunda questão que o artigo visa responder diz respeito à identidade dos destinatários. O Dr. van Houwelingen defende a tese de Paul Barnett de que os destinatários da carta aos Hebreus são judeus cristãos de Jerusalém, parte do grupo dos helenistas, ou judeus de fala grega, encontrados em Atos. Os argumentos apresentados para defender essa posição são relacionados a várias passagens nas quais o contexto dos judeus e do templo de Jerusalém fariam muito sentido. O terceiro problema está relacionado à ocasião da escrita: o que gerou a carta aos Hebreus? Dr. van Houwelingen argumenta que as evidências para uma data de escrita anterior a 70 d.C. são mais convincentes do que as que sustentam uma data posterior. Assim, para o autor, o objetivo de Hebreus, ao destacar a mobilidade do tabernáculo, é levar seus leitores a entender que a verdadeira adoração foi transferida do templo de Israel para os céus. Para van Houwelingen, o autor de Hebreus quer criar a impressão de que está no meio da congregação dos crentes hebreus, falando direta e pessoalmente a eles, como em uma pregação. Além disso, ele cita constantemente as Escrituras, tendo como objetivo levar os leitores a uma mudança de pensamento no que concerne à segurança nas coisas terrenas, preparando-os para a perda da Jerusalém terrena e levando-os à suficiência de Cristo como aquele que substituiu tais elementos terrenos, dando aos cristãos uma segurança e uma condição muito melhores.

PALAVRAS-CHAVE

Barnabé; Carta aos Hebreus; Igreja de Jerusalém.

INTRODUCTION

The letter to the Hebrews has been referred as the most enigmatic of all the writings of the New Testament. It ends like a letter, but it lacks the beginning typical of a letter. The author's name is absent, but he clearly has a good relationship with the readers; he hopes to meet them personally (Heb 13:23b). And yet, the community of believers to whom this letter is addressed is not identified or located in any way. This is all very puzzling.

At the same time, there can be no doubt that the letter to the Hebrews is a text of great theological significance, as for example when it discusses the

reconciling work of Jesus Christ, and the function of the new covenant as a fulfilment of the earlier covenant relationship between the God of Israel and his people.

Even though some of the questions that arise may be left unanswered, a study of the so-called introductory problems of the letter is definitely worthwhile. The three greatest riddles we find in Hebrews are these: Who is the author? Who are his audience? What is their situation? In this article, I will attempt to find – as far as may be possible – a coherent answer in the development of the congregation of Jerusalem during the “sixties” of the first century AD.

1. THE FIRST RIDDLE: WHO IS THE AUTHOR?

In the textual tradition, the anonymous letter to the Hebrews has generally been handed down together with the Pauline epistles, such as in Papyrus 46 (between Romans and I and II Corinthians) or in the Codex Sinaiticus (between II Thessalonians and 1 Timothy).¹ Still, at an early stage there must have been doubts concerning its Pauline authorship. Origen already points out differences in style and lines of reasoning (he does add, however, that the lines of reasoning in Hebrews are by no means inferior to those of texts that Paul did write). “Only God truly knows who committed this letter to paper”, says Origen. That does not keep him, though, from listing Luke or Clement of Rome – as well as Paul – as possible authors (see Eusebius, *Ecclesiastical History* VI 25,11-14). It makes sense to link these names to the letter to the Hebrews. Clement of Alexandria suggests that Luke might have been the translator of a letter, originally written in Hebrew by Paul (Eusebius, *Ecclesiastical History* VI 14,2). And Clement of Rome is the first of the church fathers to directly quote from Hebrews. Even Calvin was not at all convinced of its Pauline authorship. This is clear from the introduction to his *Commentary* and from his explanation of chapter 13:23. According to Calvin, the letter to the Hebrews was not written till after Paul’s death.

1.1 Not Paul

Aside from its stylistic features and its lines of thought – already pointed out by Origen as reasons to doubt its Pauline authorship – there are two important arguments to support the view that Hebrews was written by someone other than the apostle Paul:

¹ For this reason, see ROTHSCHILD, Clare K. *Hebrews as Pseudepigraphon*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. She argues that an imitator of Paul composed this letter from existing Pauline material, as a supplement to an early collection of Pauline letters. However, she does not explain why the author remains anonymous. The reference to Timothy in 13:23 is “too casual and unobtrusive to be a pseudepigraphical element” (ATTRIDGE, Harold W. *Hebrews*. Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1989, p. 6, n. 46).

1. Hebrews lacks the introduction that is characteristic of Paul's letters: "Paul, an apostle of Jesus Christ". Nowhere in this letter does the author identify himself as an apostle. This argument remains valid, even if we regard the conclusion of the letter (Heb 13:22-25) as a brief "covering note", separate from the letter itself (as Vanhoye argues), so that at any rate the conclusion was to have been supplied by Paul himself. For this conclusion is not an appendix: it is rooted in the final chapter, and hence in the whole letter.²
2. The letter itself states that its author, like his audience, did not belong to those who could give a first-hand testimony to Jesus' words (see Heb 2:3-4: he presumably means the apostles, referring especially to their unique testimony after Pentecost).³ In contrast, Paul is eager to bear witness to the Gospel that Jesus Christ himself (and not people, Gal 1:11-12) had revealed to him. This argument is not negated by the fact that Paul sometimes refers to the apostolic tradition (I Cor 11:23; 15:3), for in those cases he explicitly presents himself as one of the links in the chain of revelation. On the other hand, the author of Hebrews appears to see himself primarily as a recipient of this tradition.

1.2 Possibly Barnabas

The textual tradition leads us to conclude that we should seek the author in Paul's immediate circle. The document itself allows us to construct the following profile of the author: he was someone with literary gifts and a high degree of mastery of Greek, thoroughly familiar with the sacred Scriptures (the Septuagint), of Jewish background, someone who introduces himself to his audience as an authoritative teacher and interpreter of Scripture, possibly a companion of "brother Timothy" (Heb 13:23).

The one New Testament figure who best fits this description is Joseph, better known as Barnabas. He was a Levite, familiar with the rituals of temple worship, a Jew from the diaspora, born in Cyprus but living in Jerusalem (Acts 4:36-37). He was sent to Antioch by the congregation in Jerusalem, accompa-

² The personal comments do not occur in vs 22 but already in vss 18-19, where the author uses the exceptional first person "I" (found elsewhere only in 11:32) to ask his readers to pray for him. See FILSON, Floyd V. *'Yesterday': A study of Hebrews in the light of chapter 13*. London: SCM Press, 1967; WESTFALL, Cynthia Long. *A discourse analysis of the Letter to the Hebrews. The relationship between form and meaning*. Edinburgh: T & T Clark, 2005, p. 291-296. Contra: VANHOYE, Albert. *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*. Paris: Desclée de Brouwer, 1963; VANHOYE, Albert. *Structure and message of the Epistle to the Hebrews*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989.

³ Nowhere does Hebrews refer explicitly to "apostles", since the letter regards Jesus Christ as the apostle *par excellence* (Heb 3:1).

nied Paul on his first missionary journey, and was part of the delegation that presented the decision of Jerusalem to the congregation in Antioch.⁴

The fact that the apostles have named him *Barnabas* makes him an especially attractive candidate: he is typified as “the son of encouragement” (Acts 4:36: υἱὸς παρακλήσεως). This corresponds well with the fact that the author himself, at the end of his letter, describes it as a “word of encouragement” (Heb 13:22: λόγος τῆς παρακλήσεως). Barnabas would have been especially suited to speak or write such a word of encouragement. It was not just in Jerusalem that he was known as a prominent personality. He also shows up as one of the teachers in the congregation at Antioch (Acts 11:26; 13:1), and throughout the early Christian church he was regarded as a person with authority (compare I Cor 9:6).

In the second century AD, none less than Tertullian explicitly names Barnabas as the author of Hebrews. This appears to have been a widely accepted identification during this period, for Tertullian adds that this letter is more widely accepted in the churches than Hermas’ *The Shepherd*, which he considers apocryphal (*An exhortation to chastity*, 20,2).⁵ Besides, an anonymous letter from the time of the apostolic fathers is entitled *The Epistle of Barnabas*; the fact that this text is ascribed to Barnabas is best explained by the commonly held view that he wrote Hebrews, a critique of traditional Judaism.⁶

1.3 Neither Apollos nor Priscilla

Two other possible candidates are not supported by similar evidence from the early church. The first is Apollos, a Jew from Alexandria, who is described in Acts 18:24 as “a learned man, with a thorough knowledge of the Scriptures”. Given the spiritualized interpretation of Old Testament cultic worship in Hebrews, the fact that Apollos is a native of Alexandria might argue for his grounding in the thinking of the Jewish philosopher Philo. However, there

⁴ Öhler provides a great deal of information. He does not, however, express a view concerning Barnabas’ possible authorship of Hebrews (ÖHLER, Markus. *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). Kollman states that it is “reizvoll” [appealing] to regard Hebrews as the source for Barnabas’ theological thinking; still he does not regard the evidence as sufficient (KOLLMANN, Bernd. *Joseph Barnabas. Leben und Wirkungsgeschichte*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1998, p. 63-64).

⁵ Zahn correctly points out that the identification of Barnabas as author arose directly from the manuscript Tertullian was using, since he explicitly refers to a title: “exstat enim et Barnabae titulus [not: epistola] ad Hebraeos”. ZAHN, Theodor. *Einleitung in das Neue Testament II*. Dritte, vielfach berichtigte und vervollständigte Auflage. Leipzig: A. Deichert’sche Verlagsbuchhandlung, 1907, p. 118. In this connection, Tertullian adds that Barnabas received his doctrine “from the apostles”, which is not inconsistent with what the author of Hebrews himself writes in 2:3,4.

⁶ RIESNER, Rainer. Der Hebräer-brief nach Altkirchlichen Zeugnissen. *European Journal of Theology* 11.1 (2002), p. 15-29.

are too many theological differences between Hebrews and Philo to justify a direct connection.⁷

The second possible author is Priscilla, perhaps in collaboration with her husband Aquila. They had arrived in Corinth from Italy just before Paul, and he had found a place to live with them – like him, they were tanners – while he was in Corinth (Acts 18:2,3). This could explain the greetings extended from Italy (Heb 13:24b), and it is quite understandable that a female author (or her immediate surroundings) would not have identified herself by name.⁸ On the other hand, the author’s elegant rhetorical flourish: “I do not have time to tell about...” (Heb 11:32) contains a masculine singular participle (not με διηγουμένην but με διηγουμένον). In short, neither Apollos nor Priscilla appear to be likely authors of the anonymous letter to the Hebrews.

In summary: for reasons unknown to us, the author of Hebrews does not identify himself. Unlike Paul, he does not present himself as an apostle. He does, however, appear to be someone who was within Paul’s immediate circle. His authority within the early Christian church was unchallenged, especially when he was drawing directly on Scripture. Of all potential authors, Barnabas appears the most likely candidate. He was certainly no stranger in Jerusalem. Still, the questions surrounding the authorship of Hebrews cannot be resolved with any degree of certainty, and in the end, we can do little other than agree with Origen: only God knows who the author of Hebrews is.

2. THE SECOND RIDDLE: WHO ARE THE READERS?

It is likely that the author of Hebrews did, at some time, belong to the church he writes to. He asks them to pray for him, for he hopes that he may soon be restored to them, and he plans to visit them, together with brother Timothy (Heb 13:19,23). At the time of writing, however, he is in Italy, from where he passes on greetings: “Greet all your leaders and all God’s people. Those in Italy send their greetings” (Heb 13:24). He sends greetings on behalf of Christians living in Italy: from the church at Rome, and also from the churches in southern Italy which, apparently, had been established by this time (for example in Puteoli – see Acts 28:13-14).⁹

⁷ See WILLIAMSON, Ronald. *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden; Brill, 1970.

⁸ HOPPIN, Ruth. *Priscilla: Author of the Epistle to the Hebrews*. New York: Exposition, 1969.

⁹ The Greek grammatical construction of v 24b can be regarded as an attraction, in which ἄγιοι is amplified by v 24a: “Those (the saints in Italy) greet you from Italy”. The phrase ἀπὸ τῆς Ἰταλίας is effectively equivalent to ἐν τῇ Ἰταλίᾳ (as in Acts 17:11,13: the Jews from or in Thessalonica). This refutes the theory that this text refers to Italian migrants, who had come *from* Italy, and were sending greetings to those who were living *in* Italy. Wherever, in the manuscript tradition, the *subscriptio* mentions a place of origin, it is either Rome (as in the Codex Alexandrinus) or Italy (as in the Majority Text). Regarding the theory referred to above, see for example KOESTER, Craig R. *Hebrews*. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2001, p. 49-50. This theory assumes that Hebrews simply belongs to the material that records the development of the Christian church in Rome. See HVALVIK, Reidar. Jewish

We can compare this greeting to that of Paul, when he writes to the church in Corinth: “the churches in the province of Asia send you greetings” (1 Cor 16:19).¹⁰ It appears, then, that Hebrews was written from Italy. This would then also explain that *I Clement*, written at an early date, is already familiar with this letter.¹¹

It is possible that the letter’s puzzling superscription: ‘To the Hebrews’ (πρὸς Ἑβραίους) dates from the time when all of Paul’s letters were brought together, with no other purpose than to harmonize this letter with the other material in the collection. Still, almost every subsequent manuscript takes over this title “to the Hebrews” as a *subscriptio* (it is to be found, for instance, in the Codex Sinaiticus, the Codex Alexandrinus and the Majority Text).¹²

2.1 Jewish Christians

This expression “Hebrews” refers to Jews who have come to confess Jesus as the Messiah. This is confirmed by the parallelism in the letter’s prologue: it compares the way God spoke to “our forefathers” – the ancestors of Israel – and the way he speaks today through his Son to us, the descendants of these forefathers. The numerous references in Hebrews to the cultic worship of Israel would only have made sense to Jewish Christians. Just as the author himself, his readers were part of the people of God, the heirs of what was promised, those who were called (Heb 4:3, 6:17, 9:15).

Why then is Hebrews written in superb Greek, and why are its quotations taken from the Septuagint? Barnett’s suggestion, that the readers of Hebrews were primarily Greek-speaking Jews, a continuation of the Greek-speaking community in Jerusalem referred to in the first half of Acts, has merit.¹³ In part, one suspects, because of their extensive network of contacts in the diaspora (greetings from Italy!). In any case, a letter written in Greek could also easily be distributed among the Jews in the diaspora.

believers and Jewish influence in the Roman Church until the second century. In: SKARSAUNE, Oskar; HVALVIK, Reidar (eds.), *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson, 2007, p. 179-216. For a documented discussion of the meaning of οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας see SPICQ, C., *L’Épître aux Hébreux I*. Études Bibliques; Paris: Gabalda, 1952, p. 261-265.

¹⁰ There is an apocryphal but credible tradition, dating from the same time as Tertullian’s account, that Timothy and Barnabas spent some time in Rome, prior to Paul’s departure for Spain (*The Acts of Peter* [Actus Vercellenses], 4). Cf. Heb 13:23.

¹¹ The similarity between Hebrews and *I Clement* was already noted by Eusebius, *Ecclesiastical History* III 38, 1-3. See also HAGNER, Donald Alfred. *The use of the Old and New Testament in Clement of Rome*. Leiden: Brill, 1973, p. 179-195. “It seems certain that Clement read, loved, was taught by, and made use of, the Epistle to the Hebrews in writing his pastoral letter to the Church at Corinth” (194).

¹² Only minuscule 81 has the geographical clarification “in Jerusalem”.

¹³ BARNETT, Paul. *The birth of Christianity. The first twenty years*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005, p. 107-108.

If this identification – the readers were Jewish Christians living in Jerusalem – is correct, there are implications for the interpretation of certain key features of the letter. For then it had been the direct witness of the apostles that had brought these Jews to accept Jesus as Israel’s Messiah. The statement that God confirmed their message by “signs, wonders and various miracles, and gifts of the Holy Spirit” corresponds with the events in Jerusalem on the Day of Pentecost. The experience of “earlier days”, when they were insulted and persecuted, and even had their property confiscated (Heb 10:32-34), reminds us of the wave of oppression in Jerusalem after the death of Stephen. The “leaders”, who proclaimed the Word of God, whose lives and the outcome of whose faith they had to consider (Heb 13:7), could well have been prominent men such as Stephen himself, and James, the brother of the Lord.

Even a passage such as chapter 6:4-6, which has always been difficult to interpret, could be explained in this historical context. When they were converted, the readers had been enlightened by the Gospel; they had tasted the heavenly gift of Christ; they had shared in the Holy Spirit, who was poured out at Pentecost; their faith had been fed by the apostles’ preaching: forgiveness of sins and eternal life. If, knowing all this, they fall away, they subject Jesus (after all, the Jews in Jerusalem had loudly called for him to be crucified) to public disgrace by nailing him to the cross all over again. It is impossible for such a person to be brought back to repentance.¹⁴

In short: the readers of the letter to the Hebrews were Jewish Christians, probably living in Jerusalem. Perhaps that is why, at the conclusion of the letter, they are called “saints” (Heb 13:24, ESV). Whether or not these “saints” are actually living in the holy city is not clear. They receive greetings from the Christians in Italy. At the time of writing, the author was staying there. But, he says, he hopes to be restored to his readers soon.

3. THE THIRD RIDDLE: WHAT WAS THE SITUATION?

The key question, when dating the letter to the Hebrews, is whether or not the temple in Jerusalem was still in operation. In the letter, cultic worship is consistently described in verb forms that denote the continuing present. That may be no more than a literary convention (as, for example, in a cultic passage in *I Clement* 40-41). This letter, however, draws on existing cultic data when arguing that the readers are to seek their salvation in Christ who is in heaven. The writer argues, for instance, that the continuing sacrifices can

¹⁴ GEERTSEMA, J. Is bekering van een afvallige onmogelijk? In HOUWELINGEN, P.H.R. van e.a. (eds.). *Exeget[h]isch*. FS J. van Bruggen; Kampen: Kok, 2001, p. 121-149.

never make perfect those who draw near to worship. If they could, he says, would they not have stopped being offered (Heb 10:1,2)? If he had written his letter after the fall of Jerusalem and the destruction of the temple, it is unlikely that he would have made his point in these terms. In other places, too, it appears that cultic worship is still alive and well (Heb 7:27-28; 8:3-5; 9:25; 10:8; 13:10). For this reason it is hard to believe that this letter can be dated any time after 70 AD.¹⁵

It is remarkable, though, that the writer nowhere refers explicitly to the temple. Instead, he continually goes back to the Tent of Meeting, and to the people of Israel during their time in the wilderness. He consistently portrays the cultic worship in Jerusalem in Old Testament terms. This is similar to what Stephen did in his address, and it may have served to relativize the importance of the temple, and to warn the Jews against misplaced pride (Acts 7). The sanctuary in Jerusalem is neither the beginning nor the end of meeting with God. If the old covenant is described as obsolete and aging (Heb 8:13), that must certainly include the Old Testament cultic worship that went with it. In constructing his argument, the author goes back to the Old Testament foundation of the temple worship. By highlighting the mobility and the temporary character of the Tent of Meeting, he makes his readers see that true worship has been moved to heaven. There, in the person of Jesus Christ the Son of God, it finds its resting place and final destination.¹⁶

3.1 *Word of encouragement*

The letter to the Hebrews was probably written during the period between the death of James, the brother of the Lord, and the destruction of the temple in Jerusalem, that is between 62 and 70 AD. In many respects, this was a time of crisis. The Jews who confessed the Messiah were severely oppressed by their nationalist compatriots. They are addressed with a “word of encouragement” (Heb 13:22: λόγος τῆς παρακλήσεως). The fact that the letter identifies itself in this way seems also to describe its character. Acts 13:15 shows us that delivering such a word of encouragement was customary in the synagogues: when Paul and Barnabas (!) came to Antioch in Pisidia, the leaders of the synagogue, following the reading of the Law and the Prophets, invited them to speak such a word to the congregation. Paul takes the opportunity to deliver a lengthy address, which culminates in the proclamation of Jesus the Messiah.

¹⁵ WALKER, Peter W.L. *Jesus and the Holy City. New Testament perspectives on Jerusalem*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 227-230; CARSON, D.A.; MOO, Douglas J. *An introduction to the New Testament*. 2nd ed. Leicester: Apollos, p. 606-607.

¹⁶ Cf. WESTCOTT, B.F. *The Epistle to the Hebrews. The Greek text with notes and essays*. Reprint Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. xl.

It is entirely possible that both this sermon and the letter to the Hebrews are elaborations on a form of address that was customary in the synagogues.¹⁷ One might, then, read Hebrews as a sermon in written form, a homily in the tradition of the Hellenistic-Jewish synagogue.¹⁸ By writing down this sermon and sending it as a letter, one could bridge the kilometres, and encourage from afar the Jewish Christians from Jerusalem.

The author wishes to create the impression that he is in the midst of the assembled church, speaking to it directly and personally. He carefully avoids any reference to writing or reading; instead, he accentuates speaking and listening (Heb 2:5; 5:11; 6:9; 8:1; 9:5; see also 11:32: “I do not have time to tell about...”). He often uses “we” and “us”; from a distance he identifies with his unseen audience. He frequently uses rhetorical devices, and the dynamic within the letter is enhanced by regularly alternating instruction and admonition.

3.2 *Shift in thinking*

By means of frequent and sometimes extensive quotations, the author endeavours to let Scripture itself speak. He introduces the letter with a *catena* of Bible references (a series of quotations strung together like beads on a string), showing that Moses has been superseded by Jesus, to whom – according to Psalm 8 – everything is subjected. After that, three great themes follow, the themes that are characteristic and non-negotiable for orthodox Judaism: homeland, temple and city.¹⁹ Time and again, the author reminds his readers not to fix their eyes on what is earthly, but on what is in heaven. That requires a believing upward and forward shift in one’s thinking. In this context, he addresses all three themes:

1. The “promised land” is the eschatological rest, which we must still enter. After all, God’s promise of rest – to which Psalm 95 alludes when it recounts the message for the unbelievers in the wilderness, that they would never enter the promised land – still stands (Heb 4).
2. Our “tent of meeting” is the heavenly sanctuary, where Christ ministers as our perfect High Priest. He is a priest forever, in the order of Melchizedek (Ps 110); he is the Mediator of a new covenant, one that causes the earlier one to be forgotten (Jer 31). He is the One who is to come, the One who will not delay, the One who will save the righteous by faith (Hab 2).

¹⁷ ECK, John van. *Handelingen. De wereld in het geding*. CNT; Kampen: Kok, 2003, p. 284.

¹⁸ THYEN, H. *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

¹⁹ WALKER, *Jesus and the Holy City*, p. 201-226.

3. The “city” we look for is the city of the future, the heavenly Jerusalem. God the Father nurtures his children with discipline – according to Proverbs 3; the trials of this life are part of the school of faith, and may not discourage us.

This shift in thinking challenges the readers of Hebrews to stop orienting themselves on earthly certainties. Prepare yourselves for the loss of the earthly Jerusalem, the holy temple city. As perilous as the situation may become – land, temple and city are not non-negotiable. We can give them up. Our anchor is none less that the Son of God, Jesus the Messiah. He is a greater Mediator than Moses ever could be. Those who, in times of crisis, orient themselves on him, will find the courage to leave the camp, to let go of their dearly-held Jewishness, and to leave Jerusalem (cf. Heb 13:13-14).²⁰ For we have no enduring city here; Jesus Christ is the same yesterday and today and forever (Heb 13:8).

CONCLUSION

The letter to the Hebrews aims to speak a word of encouragement in a time of crisis. It is a sermon in written form, which stimulates the reader to persevere in the power of faith, even when Jerusalem is overrun and the temple is destroyed... The anchor of Christian hope is not let down, but up, into heaven, where Jesus Christ is, the embodiment of our New Testament worship.

The following table may assist in understanding this, by linking the chapter divisions and the Scripture references to the three great themes: homeland, temple, and city.

Theme	Chapter	Represents	Scripture References
Jesus a greater Mediator than Moses (Chapters 1-2)			[Chain of references] Psalm 8
Homeland	Chapters 3-4	Eschatological rest	Psalm 95
Temple	Chapters 5-10	Heavenly sanctuary	Psalm 110 Jeremiah 31 Habakkuk 2
City	Chapters 11-13	City of the future	Proverbs 3

²⁰ This suggests the departure of the Jerusalem Church before or in the first phase of the Jewish war (AD 66-70) in order to find a temporary safe haven at the city of Pella in Transjordan. For further details see: HOUWELINGEN, P. H. R. van. Fleeing forward: The departure of Christians from Jerusalem to Pella. *Westminster Theological Journal* 65/2 (2003), p. 181-200. Cf. GLEASON, Randall C. The eschatology of the warning in Hebrews 10:26-31. *Tyndale Bulletin* 53.1 (2002), p. 97-120 [120]; MOSSER, Carl. Rahab outside the camp. In BAUCKHAM, Richard e.a. (eds). *The Epistle to the Hebrews and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009, p. 383-404. Contra: MACKIE, Scott D. *Eschatology and exhortation in the Epistle to the Hebrews*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, p. 135-150, who takes the view that Hebrews only relativizes the value of Roman citizenship.

ABSTRACT

The letter to the Hebrews is very puzzling with regard to the introductory questions. The three most outstanding riddles about Hebrews are: who is the author, who are the readers, and what was the situation? How these questions are answered has implications for the way in which we understand the letter. The author is difficult to identify, but it may have been Barnabas. We are able to discover rather more about the possible readers and the historical situation in which they may have been living when we make the connection with the church at Jerusalem, the mother church of all Christians.

KEYWORDS

Barnabas; Hebrews, letter to the; Jerusalem Church.

RESENHA

*João Paulo Thomaz de Aquino**

SOARES, Esequias. **Gramática prática de grego**: um curso dinâmico para leitura e compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2011.

Esequias Soares é pastor da Igreja Assembleia de Deus de Jundiáí. É graduado em Hebraico pela Universidade de São Paulo e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Além dessa gramática, Soares já publicou outros livros: *Septuaginta: Guia Histórico e Literário* (2009), *Cristologia: A Doutrina de Jesus Cristo* (2008), *Testemunhas de Jeová: A Inserção de Suas Crenças e Práticas no Texto da Tradução do Novo Mundo* (2008), todos eles pela Editora Hagnos. Já publicou outros títulos em outras editoras.

O que mais salta aos olhos nessa gramática é a ótima qualidade da edição, o que ajuda muito em se tratando do estudo de uma segunda língua. A edição é em cores com diversas tabelas muito bem feitas. Além disso, cada um dos trinta e dois capítulos começa com um pequeno artigo relacionado à cultura e à língua grega, com imagens de alta resolução. Além desse artigo introdutório, em cada lição são descritos os objetivos de cada uma, algo muito útil para orientar alunos e professores.

As lições 1-3 apresentam o alfabeto, os acentos e os fenômenos de modificação fonética. A lição 1 inclui uma música simples para auxiliar na memorização do alfabeto. A maior novidade, entretanto, fica por conta do terceiro capítulo, sobre as modificações fonéticas. Essa temática encontra-se ausente nas gramáticas mais antigas. Esta explicação das modificações fonéticas auxilia

* Mestre em Antigo Testamento pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (2007) e em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009). Professor de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper e no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição. Ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, atuando na plantação de uma igreja no bairro da Luz, em São Paulo.

muito o estudante a entender as diversas regras de combinação que virão pela frente. Algo que os professores devem considerar, entretanto, é que tais regras tornam-se difíceis de assimilar quando o conhecimento da língua grega ainda é incipiente, especialmente em um contexto no qual os alunos têm dificuldades até mesmo com a língua materna.

O capítulo 4 introduz o sistema nominal grego: são apresentados os conceitos de raiz, radical e temas. Os conceitos de declinação e caso também são introduzidos e as declinações dos artigos e dos substantivos de segunda declinação são apresentadas. Soares adota o sistema de cinco casos, o que é uma das características recomendáveis dessa gramática, pois simplifica para o aluno a memorização das formas, para, posteriormente, aprender as diversas funções que algumas delas possuem, as quais ultrapassam em muito as oito funções do sistema de oito casos.

O que o capítulo 4 é para o sistema nominal, o 5 o é para o verbal. Soares apresenta uma “anatomia” dos verbos gregos (tema verbal, vogais temáticas e desinências), bem como as suas características: modo, aspecto, tempo e voz. Aqui se encontra outra característica destacada da gramática de Soares: ele trabalha o aspecto verbal a partir de um debate mais atualizado. Utiliza a nomenclatura “imperfectivo”, “pontual” e “perfectivo”, que é a usada no estudo das línguas clássicas e é também uma tendência contemporânea. Nesse capítulo também são apresentadas as desinências do presente do indicativo e a conjugação do verbo εἰμί também no presente do indicativo.

Os capítulos 4 e 5 são ótimas introduções aos sistemas nominal e verbal gregos. O professor que utilizar essa gramática deve ser sábio em não exigir com rigor estes conteúdos dos alunos, pois neste ponto do curso ainda lhes falta conhecimento das formas verbais e nominais e de seus usos, tornando os referidos capítulos difíceis de apreender. Tais capítulos devem ser utilizados como introdução e, no transcorrer do curso, como referência à qual o professor deve voltar repetidas vezes.

Há uma constante alternância no livro entre lições sobre o sistema verbal e lições do sistema nominal. As lições 4, 6-8, 10, 17-18, 21-22 e 32 abordam o sistema nominal grego, e as lições 5, 9, 11-16 e 23-31, o sistema verbal. O infinitivo e o particípio são ensinados respectivamente nas lições 19 e 20. Além desta constante oscilação entre sistema verbal e nominal, que alguns professores podem achar exagerada, alguns assuntos são tratados em locais pouco convencionais. Por exemplo, os verbos em *mi* aparecem já na lição 11. O segundo aoristo aparece já na lição 13 enquanto o primeiro aoristo somente é apresentado na lição 23. A voz médio-passiva só aparece na lição 15 e o futuro na lição 25.

Os exercícios da gramática são bem elaborados e a partir da lição 6 o aluno começa a traduzir versos bíblicos. Os textos são extraídos de trechos bíblicos do Novo Testamento, o que tem vantagens e desvantagens. Seria bom que nas

lições finais fossem incluídos nos exercícios trechos da LXX e da Patrística, mas isto é algo que o professor pode suprir. Outra característica dos exercícios é que as análises morfológicas são deixadas de lado em prol das tabelas de declinação/conjugação. Esta, creio, não é uma boa decisão, tendo em vista que o ensino do grego visa habilitar o estudante a reconhecer a forma escrita em vez de ensiná-lo a escrever em grego.

No final do livro há muitas páginas (347-492) com recursos para auxiliar o aluno na aprendizagem da língua. O primeiro conjunto é composto das tabelas de flexões nominais (p. 347-360), seguidas das tabelas de flexões verbais (p. 361-387). Após as tabelas há um vocabulário grego-português com mais de 900 palavras dentre as mais significativas do Novo Testamento (p. 389-422). Depois do vocabulário, há um índice de citações bíblicas que facilita o uso do livro como gramática de referência (p. 423-430).

Um dos melhores recursos do livro, entretanto, é uma lista de textos bíblicos e patrísticos selecionados (p. 431-451). Os textos bíblicos são tanto da Septuaginta (LXX) quanto do Novo Testamento. Os trechos do Novo Testamento poderiam ser dispensados em prol de mais textos da LXX, Patrística e outros escritores gregos do período helenista, considerando que o aluno deverá ter o seu próprio Novo Testamento Grego. Em seguida, o livro ainda contém as respostas dos exercícios (p. 453-485), um índice remissivo (p. 487-490) e referências bibliográficas (p. 491-492). Minha preferência teria sido que em lugar de referências bibliográficas o autor tivesse feito uma pequena bibliografia comentada, com gramáticas básicas e avançadas, léxicos, textos gregos e websites. Este material seria mais útil para os estudantes de grego.

Três características ausentes do livro são passíveis de maiores críticas. A primeira é que as gramáticas de grego mais recentes têm apresentado a gramática a partir de uma compreensão da análise do discurso. Esse é o caso da gramática de Stanley Porter,¹ da terceira edição da gramática de William Mounce² e da gramática de Steven Runge,³ esta última presente somente no Logos Software. Considerando que a análise do discurso está influenciando cada vez mais os estudos exegéticos e que muitos estudiosos estão convencidos de sua importância, seria ótimo se no Brasil surgisse uma gramática de grego que também considerasse esse campo de estudos. Neste mesmo sentido, seria ótimo se a gramática contivesse uma lição introdutória sobre o estudo das orações gregas.

¹ PORTER, Stanley E.; REED, Jeffrey T.; O'DONNELL, Matthew Brook. *Fundamentals of New Testament Greek*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

² MOUNCE, William D. *Basics of Biblical Greek grammar*. 3rd ed. Grand Rapids: Zondervan, 2009. Infelizmente a edição que temos no Brasil, publicada pela Editora Vida (2009), é uma tradução da segunda edição americana.

³ RUNGE, Steven E. *A discourse grammar of the Greek New Testament: A practical introduction for teaching and exegesis*. Bellingham: Logos Research Systems, 2010.

A segunda característica ausente é a falta de recursos multimídia. Vive-se em tempos midiáticos. Assim, seria ótimo se a Hagnos e o autor disponibilizassem um CD, DVD ou website com músicas, apresentações, exercícios interativos e outros recursos que auxiliassem e enriquecessem a vida de professores e alunos.

Finalmente, a terceira observação negativa fica por conta da falta de um Guia Pedagógico que exponha algo sobre o método utilizado pelo autor do livro, suas bases teóricas, uma breve explicação sobre a ordem das lições, bem como formas de se utilizar o livro com maior proveito. Essa seção não é uma condição *sine qua non* para uma boa gramática, mas certamente seria de grande utilidade para aqueles interessados em adotar a obra como livro texto.

O saldo da análise da *Gramática Prática de Grego*, entretanto, é positivo. A apresentação é ótima e o conteúdo necessário a uma gramática introdutória está presente de modo muito similar às demais gramáticas básicas de abordagem dedutiva que temos em português. Nesse mister, a obra que ainda se destaca dentre as demais gramáticas gregas disponíveis em português é a de William Mounce,⁴ que tem uma abordagem mais contemporânea, mesmo na edição não atualizada que se tem no Brasil.

⁴ MOUNCE, William D. *Fundamentos do grego bíblico*. São Paulo: Vida, 2009.

RESENHA

*Solano Portela**

CAMPOS, Héber Carlos de. **O habitat humano**: o paraíso perdido. São Paulo: Hagnos, 2012 (no prelo).

O Dr. Héber Campos produz mais um livro em sua série de obras teológicas (*O Ser de Deus e seus Atributos*, 1999; *O Ser de Deus: A Providência e a sua Realização Histórica*, 2001; *As Duas Naturezas do Redentor*, 2004; *A União das Duas Naturezas do Redentor*, 2005; *A Humilhação do Redentor: Encarnação e Sofrimento*, 2008; *A Humilhação do Redentor: Sua Morte e Sepultamento*, 2009; *O Habitat Humano: O Paraíso Criado*, 2011). Seus textos têm sido sempre muito agradáveis e teologicamente sólidos. O autor consegue a feliz junção do binômio, quase contraditório em nossos dias, de profundidade e simplicidade. Seus verdadeiros tratados doutrinários oferecem uma leitura que vai descortinando à sua frente novos horizontes teológicos, ao mesmo tempo em que você se apercebe de um eminente caráter pastoral e prático, que tanto tem servido à igreja no Brasil, e especialmente aos pastores presbiterianos.

O autor tem reconhecida capacidade e preparo intelectual. Seus anos de escrita, palestras e ministério firmaram sua reputação como um dos maiores especialistas em Teologia Sistemática, com uma estatura que ultrapassa as fronteiras do nosso país. A consequência disso é o reflexo, nos livros, da verdadeira piedade cristã, da exortação aos leitores a que seja vivida uma vida exemplar e, portanto, uma mensagem que honra a Deus. Claramente a intenção do autor é preparar outros servos para levar avante a tocha do evangelho salvador de Cristo Jesus.

* Vice-presidente da Junta de Educação Teológica e Secretário Executivo da Comissão de Relações Intereclesiásticas da Igreja Presbiteriana do Brasil.

O Habitat Humano: O Paraíso Perdido trata de uma questão que diferencia a Bíblia de outros tratados religiosos. Assim ela é considerada pelo autor: Palavra inspirada plena, revelação de Deus livre de erro, fonte de todo o conhecimento sobre o ser de Deus e sobre nossas próprias pessoas e vidas. O autor considera a Bíblia como *história*; como realidade e não fantasia inconsequente. O autor reconhece que a Escritura se expressa, por vezes, em poesia e utiliza toda a riqueza dos recursos literários, mas nunca é delírio distanciado da realidade, ou devaneio místico sobre meros reflexos existenciais, da religiosidade rasteira e humana de autores absortos em seus próprios pensamentos. Firmado nessa convicção, o autor apresenta a Bíblia como o livro inspirado que trata da séria realidade da vida do dia a dia; da Criação, agora no contexto do pecado, do distanciamento de Deus, da fragilidade e desesperança humana – fora do único caminho de reconciliação com o Autor do *Paraíso Criado*, Jesus Cristo, consumidor da nossa fé.

O Paraíso Perdido apresenta, assim, uma verdade essencial para a compreensão da história – a realidade do pecado e de Satanás. Sem essa realidade, não há explicação para as disfunções da humanidade, presentes não somente nos males sociais, mas, acima de tudo, na insuficiência individual de relacionar-se consigo mesmo, com os seus semelhantes, com a criação e com o próprio Deus Soberano. Por ignorarem essa verdade, os tratados seculares que pretendem explorar a natureza humana, aqueles que buscam desvendar o mistério do homem interior e postular correções de rumo aos males da humanidade, ou aqueles que tencionam formular teorias educacionais e de assimilação de conhecimento, construindo suas conclusões em uma pretensa neutralidade moral das pessoas, chegam a conclusões absurdas e irreais, aprofundam os problemas, desculpam comportamentos egoístas e imorais.

No campo teológico, muitos que utilizam o linguajar da Bíblia recusam-se a acatar o que ela ensina, descartam a realidade do pecado, e com isso destroem a fé, produzem filosofias vãs como substitutas da verdadeira teologia e enterram igrejas. Dr. Héber defende habilmente a historicidade da queda e demonstra como essas questões são fundamentais à cristologia de Paulo e ao próprio plano da redenção. Como diz o autor, “o que aconteceu no Éden é chave para entendermos a condição atual do homem”.

Nessa linha, o livro apresenta uma ampla abordagem teológica de correntes interpretativas do relato da queda do homem, abraçadas por conhecidos autores dos campos liberal e neo-ortodoxo. O autor analisa cuidadosamente as falhas e implicações desses escritos, que não se prendem aos registros das Escrituras, ou que esboçam interpretações alegóricas ou fantasiosas. Trazendo as questões para bem perto de nós, até as interpretações errôneas de correntes como a teologia da prosperidade recebem análise pertinente ao cenário do evangelicalismo brasileiro contemporâneo. Dr. Héber também esmiúça as implicações da queda para o cosmos, a angústia da criação e a restauração que o homem encontra em Deus, por Cristo, no que diz respeito ao seu relacionamento para com a criação.

E como é necessário esse retorno à lucidez e lógica teológica que nos traz *O Paraíso Perdido*! O Dr. Héber faz isso com uma narrativa agradável à leitura, fiel à Escritura – mantendo-se dentro do limite do que ela nos revela, sem qualquer traço de teologia especulativa, como é comum em livros que tratam dos primórdios da humanidade. Além disso, mostra a exaltação da pessoa de Deus, em todos os relatos históricos tratados, ao mesmo tempo em que trata com extrema precisão as limitações bíblicas da pessoa de Satanás, subjogado pela soberania divina em toda a sua esfera de atividades e cuja derrota cabal é certificada pela própria Palavra de Deus, cumprindo o plano soberano do Criador.

Em tudo isso, o livro é eminentemente prático. Adão e Eva são comparados às nossas pessoas; as diferenças, no que diz respeito à tentação, são explicadas; a compreensão do que ocorreu é facilitada. As particularidades da queda são analisadas e comparadas com as situações de pecado que assolam a humanidade, incluindo a minha e a sua pessoa, desde então. Os alertas contra a atividade do Enganador, em nossos dias e em nossas vidas, ecoam entrelaçados ao tratamento dos detalhes da tentação dos nossos primeiros pais. Além da abordagem prática ao longo da exposição, temos seções de “Aplicações”, nas quais as lições são direcionadas às nossas experiências, bem como relações de inferências e implicações de se crer em interpretações que extrapolam a clara exposição das Escrituras. A cuidadosa leitura dessas aplicações, e a devida atenção a esses avisos, ou aos “fatos a serem percebidos”, certamente fortalecerão a nossa fé.

O leitor deve estar preparado, também, para revisar alguns conceitos aprendidos na escola dominical, ou pela leitura de livros devocionais que não fazem plena justiça ao relato bíblico. É possível que você se surpreenda, por exemplo, na constatação de quem, realmente, estava presente no momento da primeira tentação! Ou talvez você nunca tenha pensado nas inferências contidas no relato da queda com relação à estrutura da família e da liderança masculina, determinadas por Deus ao homem. E se Eva é que foi tentada, por que Adão é o responsável maior? Adão e Eva foram salvos ou somente um deles o foi? O Dr. Héber apresenta esses e outros ângulos inusitados, *insights* valiosos e responde várias dessas perguntas em seu livro.

O livro termina com uma nota de esperança, demonstrando que a queda do homem proporciona exatamente a oportunidade de visualizarmos e desfrutarmos da graça e misericórdia de Deus e da manifestação do seu amor, quando enviou o seu Filho, o Messias, Jesus Cristo, no poder do Espírito, para trazer a salvação ao seu povo. Assim, não hesito em recomendar a séria leitura de *O Paraíso Perdido* e oro para que Deus possibilite ao Dr. Héber Campos continuar a nos trazer muitas outras obras semelhantes às que, como esta, já ofertou à igreja de Cristo.

RESENHA

*Leonardo Bruno Galdino**

CLARK, Gordon H. **Em defesa da teologia**. Brasília: Editora Monergismo, 2010. 114 pp.

Traduzido por Marcos Vasconcelos e prefaciado por Felipe Sabino (edição brasileira) e John Robbins (edição americana), o livro escrito pelo teólogo e filósofo calvinista norte-americano Gordon Haddon Clark (1902–1985) possui seis capítulos, acrescidos de um posfácio (“A crise de nossa era”), também de autoria do Robbins. O que se segue é mais um resumo do que propriamente uma resenha, embora sejam feitas algumas observações.

No primeiro capítulo, e de forma bem genérica, o Dr. Clark fala sobre os *quatro grupos* de pessoas que, em diferentes graus, desprezam a teologia enquanto ciência. Com uma boa dose de ironia – ironia esta que, aliás, perpassa todo o livro –, ele começa sua fala dizendo que “a teologia, aclamada no passado como ‘a rainha das ciências’, hoje mal chega à posição de lavadora de pratos” (p. 17). O *primeiro grupo* é o dos “cristãos medianos”, que abrange “pessoas de diversos níveis de desenvolvimento teológico e espiritual” (p. 18). É aos tais que Clark chamará no capítulo três de “os desinteressados”. O *segundo grupo* é o dos “ateístas”, que são aquelas “pessoas que afirmam não haver Deus” (p. 21). Aqui Clark inclui os positivistas lógicos (“uma divisão notável do grupo ateu histórico”), os naturalistas ou humanistas (“adoradores do cientificismo [que] não são positivistas lógicos”), alguns políticos liberais e seus “credos socialistas”, os panteístas e, por último, os agnósticos, “embora seus adeptos repudiem enfaticamente a designação de ateístas” (p. 22, 23).

O *terceiro grupo* é formado por aqueles indivíduos que “creem na existência de algum tipo de Deus, mas estão convencidos de que ele não pode ser conhecido” (p. 24). Difere do agnosticismo justamente pelo detalhe religioso:

* O autor é membro da 1ª Igreja Presbiteriana de Santarém, no Pará.

não obstante sua transcendência, esse Deus “pode ser sentido”. Aqui Clark dirige parte de sua crítica aos pentecostais e aos “fundamentalistas rasos”, a quem ele chama a ala “extrema direita” desse grupo. “Os integrantes dessa casta generalizada”, diz Clark, “perguntam-se o que a teologia, com seus detalhes e a ortodoxia morta, teria em comum com a oração e a religião ‘fervorosa’”. Contra essa invectiva, Clark observa (em nota de rodapé) que “hoje, há tão pouca ortodoxia de qualquer tipo que seria reconfortante encontrar até mesmo a ortodoxia morta” (p. 25). Mas o alvo de Clark é mesmo os neo-ortodoxos, a ala “extrema esquerda” do grupo. Começando por Schleiemacher, “o iniciador moderno da teologia da experiência” (p. 25) e passando por Kierkegaard, aquele que “rejeitou o sentimento do infinito substituindo-o pela ‘paixão pelo infinito’” (p. 26), Clark chega, então, a Emil Brunner e a Karl Barth, a quem dirigirá críticas mais específicas no capítulo quatro, sobre a neo-ortodoxia. Sobrou até para Herman Dooyeweerd, a quem Clark acusa de defender pontos de vistas “extáticos, irracionais e existenciais” (p. 27), mas sem justificar o porquê disso – o que é uma falta grave da sua parte.

Diz Clark que “os mais bíblicos desse grupo, não particularmente a multidão desatenta que dorme durante o sermão, mas, em especial, pastores e autores de livros devocionais populares, são, na maioria, incoerentes. Possuem uma pobre compreensão lógica e por isso, firmemente agarrados a alguma doutrina fundamental, também defendem, pregam e escrevem as heresias mais selvagens. Essa mistura indigesta”, continua ele, “é enfeitada de forma regular com o chantili fofo do absurdo” (p. 27). O *quarto grupo*, por fim, consiste nos que estudam mais teologia que a pregada no púlpito, a quem Clark dedicará o último capítulo de sua obra.

A partir do *segundo capítulo* é que Clark se dirige de forma específica aos quatro grupos acima listados, começando pelos *ateus*. Como o cristão deve combater o ateísmo? Para Clark,

o “argumento cosmológico” não é apenas extremamente difícil, uma vez que demandaria grande dose de ciência, matemática e filosofia para formá-lo, mas é inconclusivo e irremediavelmente falacioso. Essa não é a maneira de responder aos ateístas (p. 34).

Ele entende que o método evidencialista (embora não use esse termo), além de ser árduo, é praticamente inútil. Clark também ressalta a inutilidade do método evidencialista ao dizer que “os cristãos deveriam se preocupar menos com a existência de Deus e mais com o tipo de Deus existente”. Para ele, afirmar que Deus existe “não ajuda em nada o cristianismo”. “Já que tudo existe, a palavra existe é desprovida de informação. Por isso que o Catecismo pergunta: ‘O que é Deus?’, e não: ‘Deus existe?’” (p. 36). Qual o método, então? “Nosso axioma é o de que Deus falou. Ou, de modo mais completo – Deus falou na

Bíblia. De forma mais precisa, as afirmações bíblicas são o que Deus falou”, responde ele (p. 38). Que Clark tem em mente aqui o escrituralismo (as Escrituras como a única fonte de verdade, em contraponto ao pressuposicionalismo do tipo vantiliano-schaefferiano, que contempla verdade em outras fontes) fica evidente no restante do livro.

No *terceiro capítulo*, como já foi mencionado, Clark se dirige aos “*desinteressados*”. São aqueles que consideram a teologia uma matéria nada prática ou inútil, e que aderem a bordões já desgastados como “nenhum Credo, senão Cristo” e “o que conta não é o que se crê, mas o que se sente” (p. 41). Para Clark, contudo, “caso Deus exista – supondo o descarte do ateísmo – ele deve ser alguém que deveríamos conhecer”. Isso o leva a afirmar que “ninguém pode ser crente sem teologia – o conhecimento de Deus” (p. 42). Clark também observa que “o temperamento americano é ativista e prático e talvez se impressione mais com a necessidade de teologia para o evangelismo”. Após citar o quanto se desdenha de doutrinas como a ressurreição de Cristo nas faculdades e escolas de ensino fundamental – onde as pessoas são “inculcadas pela educação humanista” –, Clark aproveita para denunciar alguns “evangelistas” que, para contornar tais objeções, resolvem simplesmente excluir a ressurreição do “evangelho” deles ou então existencializá-la como “a feliz sensação de confiança sentida ao ressurgir das profundezas da frustração”, como fazem os neo-ortodoxos (p. 42, 43).

Clark apresenta esses problemas como “desafios intelectuais ao evangelismo”, e diz que “seria lastimável se o cristão conhecesse a Bíblia de modo menos completo que seu colega conhece o humanismo” (p. 43), no que concordamos com ele. Para esse autor, “se quisermos conhecer a Deus é indispensável levar criteriosamente em conta a metodologia”. E que metodologia é essa? Uma teologia cujo conteúdo proceda “inteira e somente da Bíblia” (p. 44). “Nossa tarefa”, prossegue, “é coletar versículos e passagens da Bíblia, entendê-los preliminarmente e depois sistematizar o conteúdo” (p. 45).¹ Mas, para justificar seu ponto, Clark faz um uso inapropriado – levando em consideração o contexto da passagem – do texto paulino em que o apóstolo diz que “Deus não é Deus de confusão... tudo, porém, seja feito com decência e ordem” (1 Co 14.33,40). Ele conclui o capítulo tomando como ilustração a construção de uma casa, que somente é possível graças ao arranjo lógico dos materiais (pregos, tijolos, cimento etc.).

No *quarto capítulo* é que Clark vai bater mais forte nos *neo-ortodoxos*, os quais, segundo ele, são o grupo que “domina as principais denominações nos EUA e no exterior”. Para Clark, a neo-ortodoxia é a “religião experimental” (p. 48); a “religião da irracionalidade” (p. 50); proponente de uma “dupla

¹ Novamente, tem-se como pano de fundo a perspectiva escrituralista.

verdade” (p. 55) e, por isso mesmo, “antilógica” (p. 56). Por quê? Porque ela insiste que o homem nunca poderá conhecer Deus, visto que este é o “totalmente outro” (Barth) e ideias afins. A propósito, quando se refere a Barth, Clark diz que “é difícil entender por que tantas das asserções de Barth dão ao leitor de boa-fé a impressão exatamente contrária das verdadeiras crenças dele” (p. 58).² Para Clark, Barth, além de abraçar o paradoxo, “nega quase de forma absoluta que o homem seja a imagem de Deus, de acordo com 1 Coríntios 11.9” (p. 58), como também “não crê na ressurreição do corpo” (p. 61). Tais coisas arrancam de Clark declarações fortes, como a de que “a igreja visível é muitas vezes atormentada pela peste dos místicos pseudodevotos que apostam na própria intuição”, e arremata: “o pensamento criterioso e a teologia dogmática repeliram-nos” (p. 58). O problema básico de Barth e dos pregadores super-religiosos é epistemológico, segundo Clark, visto que os tais, ao ignorarem a proposição bíblica de que o homem é a imagem de Deus, estão de fato repudiando a lógica (p. 64).

E é justamente a esta última que Clark dedica as linhas do *quinto capítulo*, no qual ele pretende fazer uma “defesa da teologia lógica” (p. 67). E o que vem a ser essa “teologia lógica”? Basicamente, é a pregação de todo o conselho de Deus. Para Clark, “Deus é um espírito ou intelecto racional e lógico, do qual o homem recebeu a imagem”. Aqui, ele continua criticando aqueles que exaltam a práxis em detrimento da atividade intelectual. Segundo ele, “todos os homens são obrigados a obedecer aos mandamentos divinos e devemos ‘fazer a verdade’ até onde a verdade puder ser realizada”. “Agora”, ironiza, “como ‘fazer’ a Trindade é um enigma” (p. 69). Doravante, ele fará outra crítica injustificada a Dooyeweerd, a quem chama de “existencialista” junto com Rookmaker, os quais seriam os mentores de um “grande grupo que detesta o conhecimento ou a lógica: os que tem mais interesse na estética que na teologia ou filosofia” (p. 71). Seria interessante se Clark pelo menos nos remetesse a algum escrito seu no qual ele confronta de forma mais apropriada (para não dizer justa) o filósofo holandês. Caberá também uma crítica a Leland Ryken, que disse que “é possível receber a verdade de Deus ouvindo o Messias de Handel. [...] Não basicamente pela razão, mas pelos sentidos (audição) e emoções” (p. 71). Para Clark, porém, uma vez que “somente as proposições podem ser verdades” (p. 74), “a arte não substitui a informação do evangelho” (p. 76). A partir da página 84 Clark apresentará alguns argumentos formais na Escritura em defesa da lógica, e da página 90 até ao final do capítulo, algumas notas sobre lógica simbólica, que é, de longe, a parte mais maçante do livro.³

² Embora seja oportuno dizer que evidentemente esta não é uma exclusividade dos leitores de Barth. Incluem-se aqui os próprios leitores de Clark.

³ Especialmente para quem não entende bem o assunto, como eu. Por isso, prefiro não comentá-lo.

No sexto e último capítulo Clark se dirigirá àqueles que se interessam pela teologia – o quarto grupo. São pessoas que levam mais a sério a responsabilidade cristã, que “deleitam-se em receber informação da parte de Deus e querem entendê-la corretamente” (p. 95). Não é preciso fazer muito esforço para se chegar à conclusão de que este é o grupo com o qual Clark se mostrará mais amigável. Ele toma como ponto de partida para o seu desfecho a doutrina do homem como imagem de Deus, a qual, segundo ele, “é aquela que está mais intimamente ligada à defesa da teologia”. E ele nos dá algumas referências bíblicas para tal defesa: Gn 1.26, 27; 5.1; 9.6; 1 Co 11.7; Cl 3.10 e Tg 3.9. Para ele, “teologia consiste em entender essas referências e extrair delas conclusões lógicas” (p. 97). Aqui, caberão ainda algumas críticas ao empirismo e ao naturalismo (p. 98 a 103). “Todas as filosofias não cristãs resultam no ceticismo total”, diz. E continua: “Em contraste, o teísmo fundamenta seu conhecimento nas proposições divinamente reveladas. Elas podem não nos dar toda a verdade; pode até ser que nos dêem pouca verdade; mas, de outra maneira, não existe verdade”. E arremata: “chega de alternativas seculares” (p. 103). Nesse embalo, vai sobrar novamente para a neo-ortodoxia (mormente nas figuras de Barth e Brunner), que torna toda doutrina falsa, segundo Clark. “Portanto”, conclui,

pode-se dizer que o material bíblico está corretamente resumido ao identificar a característica distintiva do homem como a razão. O pecado causa seu mau funcionamento. A redenção renovará os homens em conhecimento (retidão e santidade) à imagem de quem os criou. Então, no céu, não cometeremos erros nem mesmo de aritmética.

No último parágrafo do livro é que Clark fará uma síntese de todo ele:

Deus nos deu uma revelação verbal; temos a obrigação de estudá-la. Nenhuma outra exortação é necessária. Não há dúvidas de que muitos depreciadores da lógica e da informação sejam cristãos, entretanto o que publicam, pregam e conversam não é cristão. Também não são logicamente coerentes ao repudiarem o dogma bíblico, pois cristianismo sem doutrina inteligível é simplesmente doutrina inteligível sem cristianismo (p. 104-105).

Conquanto eu concorde com John Robbins em certos aspectos, encaro seu posfácio ao livro mais como uma oportunidade para destilar sua ojeriza contra o sistema vantiliano de apologética do que propriamente uma defesa da teologia. “Os fieis clamam por verdade e recebem ‘paradoxo’ e ‘antinomia’”, diz (p. 108). E mais: “a prática dos crentes professos modernos é imoral por tratar-se da prática de teorias falsas” (p. 112). Ora, se este pensamento for levado às últimas consequências os eleitos não seriam somente os “clarkeanos”? É interessante que nem mesmo Clark parece ter pensado nisso! Temo pelos

leitores caso estes se impressionem mais com o apelo ácido de Robbins do que com as palavras do Clark em si mesmas (pelo que sabemos, havia grande respeito pessoal entre este e Van Til).

O livro, no geral, é bom, embora haja conceitos que podemos encontrar com maior profundidade em outras obras, o que o tornaria, em certa medida, “dispensável”. Mas, como se trata de um pequeno esboço do que o autor pensa a respeito do assunto, é uma leitura válida – especialmente para aqueles que, como eu, desejam conhecer um pouco mais do pensamento de tão notável teólogo do século XX, que goza de considerável prestígio entre muitos reformados da atualidade.

RESENHA

*Augustus Nicodemus Lopes**

CHALLIES, Tim. **Desintoxicação sexual**: um guia para homens que querem fugir da imoralidade sexual. São Paulo: Vida Nova, 2011. 112 p.

Conforme é sabido por todos, estudantes e professores de teologia não estão isentos de problemas na área da imoralidade. Daí a recomendação desse livro numa revista teológica de cunho acadêmico. Embora seu autor não seja conhecido do público brasileiro, a obra vem recomendada por autores que são, como Mark Driscoll, Tedd Tripp, Albert Mohler e John MacArthur. O livro é pequeno (pouco mais de 100 páginas), mas aborda de maneira abrangente o maior problema relacionado com a imoralidade sexual entre os homens, que é o consumo de pornografia. De acordo com seu autor, o alvo do livro não é convencer os seus leitores cristãos de que ver pornografia é errado. Isso todos sabem. Antes, é levá-los a enxergar as consequências danosas do que a pornografia está fazendo em seus corações. Além disto, Challies almeja que seus leitores reconheçam que a corrupção causada no coração pela pornografia só tende a piorar com o tempo (p. 26-27). Assim, o propósito do livro é trazer a “desintoxicação sexual” aos que têm sido infectados pela pornografia (p.27-28). O livro tem seis capítulos, cada um dos quais termina com a seção “Para Refletir”, com perguntas diretas que visam ao estudo do assunto em grupo ou em particular.

No primeiro capítulo (p.15-29), Challies trata da realidade da pornografia e a define como zombadora, violenta, gradativa. Contudo, expressa confiança de que a libertação é possível. No capítulo dois (p. 31-36), ele trata dos efeitos danosos da pornografia no casamento, quando homens casados tentam sub-

* Mestre em Novo Testamento e doutor em Estudos Bíblicos e Hermenêuticos. Chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie e professor de Novo Testamento no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.

meter sua esposa ao tipo de sexo que apreciam na pornografia. No terceiro capítulo (p. 37-48), Challies examina e critica a “teologia da masturbação” defendida por nomes conhecidos, como Dobson, que procuram defini-la como algo natural e normal, e permitida em alguns casos. Ele termina o capítulo com orientações para se lidar com o problema da culpa causada pela masturbação. O capítulo quatro (p. 49-60) versa sobre “as três dádivas do sexo”. De acordo com Challies, há pelo menos três maneiras de o sexo incentivar e afirmar o que é bom, a saber: (1) ele conduz a uma obediência alegre, (2) fortalece a liderança masculina e (3) promove a verdadeira liberdade. No capítulo cinco (p. 62-70), o autor trata da “desintoxicação no quarto”. O caminho para tal não é simplesmente uma listinha de coisas que podem ou não podem ser feitas no quarto com a esposa, mas um conjunto de práticas coerentes com o propósito de Deus para o sexo. Challies menciona alguns princípios que deveriam nortear o casal, mostrando, primeiro, o que sexo não é e depois o que o sexo é. O último capítulo (p. 71-84) trata da desintoxicação da alma. Aqui, o autor encoraja seus leitores a pararem imediatamente com o pecado de ver pornografia, tendo como apoio e suporte quatro passagens bíblicas pertinentes. E sugere o que chama de “arma secreta”, que é conversar abertamente com seu pastor.

O livro termina com uma relação (muito breve) das fontes citadas, um apêndice onde se narra a história de sua elaboração e mais outro contendo um sermão de Charles Spurgeon intitulado “Conforto aos que são alvo de tentação”. Há alguns pontos fracos no livro, como seu pequeno tamanho para um assunto tão vasto e complicado e a falta de maior exegese bíblica de determinadas passagens, que são simplesmente trazidas para o texto sem uma análise mais demorada. Mas, considerando-se a proposta do livro, ao final o que temos é uma obra escrita por um pastor que demonstra conhecimento do assunto – ele mesmo confessa que já foi viciado em pornografia e agora está liberto – e que tem um compromisso evidente com a Palavra de Deus. É um livro prático, direto, honesto e certamente muito útil.

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).

DOCTORADO 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, 44 – 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
Yangraf Gráfica e Editora