



REVISTA TEOLÓGICA

JONATHAN EDWARDS

Teologia, Exegese e Cosmvisão Cristã

Volume I · Número 2 · Abril a Junho de 2021

REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS
Diretor Geral Ary Queiroz Vieira Júnior

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 1, n. 2
(abril a junho de 2021)

Publicação online – URL:

<https://www.stjedwards.com/revista>

Trimestral

ISSN 2763-8561

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Jairo Rivaldo
Prof. Antônio Carlos Florêncio
Pr. Thomas Magnum
Pr. Pedro Silva
Pr. Idauro Campos
Pr. William Orlandi
Pr. Marcos Roberto

DESIGN EDITORIAL

Stephan de Oliveira

NOTA

A Revista Teológica Jonathan Edwards é uma publicação trimestral do Centro Pós-Graduação Jonathan Edwards e do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Os pontos de vista expressos nesta revista refletem as opiniões pessoais dos autores e não representam a posição dos editores ou da direção do Seminário. É permitida a reprodução, desde que citada a fonte e o autor do texto.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Revista Teológica Jonathan Edwards

Praça Presidente Getúlio Vargas, 75, Nossa Senhora das Dores – Caruaru-PE

E-mail: seminariostjedwards@gmail.com

SUMÁRIO

Apresentação	4
--------------------	---

Artigos

Teologia com Fogo: um Resgate de Jonathan Edwards	5
<i>Ary Queiroz Jr.</i>	

Cristo e a Sabedoria: tipologia sapiencial em Colossenses 1.15-20	27
<i>William V. Orlandi</i>	

A Respeito dos Dons Espirituais, não Quero, Irmãos, que Sejais Ignorantes: uma análise exegética em 1 Coríntios 12.1-11	45
<i>Antonio Carlos Bezerra Florencio</i>	

A Dignidade da Pessoa Humana: um atributo comunicável da Trindade	72
<i>Eraldo Alves Barboza</i>	

A Relevância da Cosmovisão Cristã Sobre a Sexualidade na Sociedade Pós-Moderna	92
<i>Eliabe Egito dos Santos</i>	

Resenhas

SPYER, Juliano. Povo de Deus: quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020. 284 P.	108
<i>Natan Sales de Cerqueira</i>	

HAYS, Richard B. The Moral Vision Of The New Testament: community, cross, new creation – a contemporary introduction to New Testament ethics. San Francisco: Harper San Francisco, 1996, 508 páginas.	120
<i>Jairo Rivaldo da Silva</i>	

FONTES, Filipe Fontes C.; ALMEIDA, João B. A Igreja Local e a Música no Culto: o canto calvinista e os desafios contemporâneos. Brasília: Monergismo, 2020. 262 p.	123
<i>Thomas Magnum Felix de Almeida</i>	

APRESENTAÇÃO

É uma grande satisfação apresentar o segundo número da Revista Teológica Jonathan Edwards. Neste segundo número, temos contribuições nas áreas de teologia, exegese e cosmovisão cristã aplicada a questões sociais.

O texto de abertura é um ensaio sobre o legado de Jonathan Edwards escrito pelo diretor do STJE, o Rev. Ary Queiroz. Em seguida, temos duas contribuições na área de teologia exegética da lavra de dois dos nossos professores. No primeiro artigo, o professor Willian Orlandi analisa o texto de Cl 1.15-20 a fim de identificar um eco de Pv 8.22-31. O segundo artigo, escrito pelo professor Antônio Carlos Florêncio é uma análise pormenorizada de uma passagem que é fruto de posicionamentos diversos sobre os dons espirituais, 1 Co 12.1-11.

Após essas contribuições exegéticas, esse número conta com duas contribuições à área de cosmovisão cristã aplicada a questões sociais. No primeiro artigo, o pastor e professor de direito, Eraldo Alves Barboza, demonstra qual é a fundamentação trinitária do conceito de dignidade da pessoa humana. Na sequência, o pastor congregacional, Eliabe Egito, apresenta a cosmovisão sexual cristã como contraposição a visão distorcida da sexualidade presente em nossos dias.

Por fim, temos três resenhas de livros de três áreas distintas: Teologia do culto, com uma resenha do livro Igreja Local e a Música no Culto: O canto calvinista e os desafios contemporâneos, escrita pelo pastor Thomas Magnum; Sociologia da Religião, com uma resenha crítica do livro Povo de Deus: Quem são os evangélicos e por que eles importam, escrita por Natan Cerqueira; Ética do Novo Testamento, com uma resenha do livro The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation – A contemporary Introduction to New Testament Ethics, escrita pelo professor Jairo Rivaldo.

Nossa oração é que este novo número da nossa revista possa ser uma fonte de recursos para líderes, pastores, professores, estudantes de teologia e o povo de Deus em geral.

Os Editores

Ensaio Especial

Teologia com Fogo: um resgate de Jonathan Edwards¹

Ary Queiroz Jr.²

Introdução

Há mais de uma década e meia comecei a manter contato com a literatura que retrata os grandes despertamentos espirituais - sua história, teologia e características. O livro realmente impactante foi o clássico “Avivamento”, do Dr. D. Martyn Lloyd-Jones, uma leitura que desde então jamais dispensei.

A obra mais recente de John Armstrong (“O Verdadeiro Avivamento”), publicada pela Editora Vida, que li há cerca de cinco anos, entretanto, me desafiou enormemente a investir tempos regulares de oração em busca de um avivamento genuíno.

Assim motivados, eu e alguns irmãos membros da *1ª Igreja Congregacional de Caruaru*, PE, demos início a uma reunião de oração com esse propósito, que vem se realizando nos últimos anos sempre nas noites das primeiras segundas-feiras de cada mês.

Nesse quadrante, para estimular essas orações entre aqueles que já as compartilham e na tentativa humilde de atrair novos irmãos à empreitada, tanto quanto para deixar um texto escrito aos participantes do 1º. Encontro de Estudantes de Teologia

¹ Esse texto apareceu primeiramente em uma edição impressa na Revista Teológica da UIECB. Rio de Janeiro: Contextualizar, p. 74-94.

² Pastor efetivo da Primeira Igreja Evangélica e Congregacional de Caruaru e diretor do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Bacharel em teologia com pós-graduação em Teologia do Novo Testamento pela Unifil. Bacharel em Direito pela ASCES-UNITA, pós-graduação em Direito do Estado pela Universidade Anhanguera Uniderp.

promovido pelo DET – Departamento de Educação Teológica -, realizado no Seminário da Pedra em setembro de 2015, preparei uma série de estudos sobre Jonathan Edwards, o “teólogo do avivamento”. Os tais estudos foram, a pedido do Rev. Rinaldo César, presidente do DET, revisitados e reorganizados para compor a revista que o leitor tem em mãos, uma brilhante iniciativa do Departamento educacional da UIECB.

Por fim, é de relevo anotar que o presente estudo alicerça-se sobre a firme convicção quanto à urgente necessidade de resgatarmos a influência de Edwards à igreja brasileira, e pretende, querendo Deus abençoá-lo, fomentar em um ambiente mais amplo um conceito bíblico de avivamento e orações regulares em sua busca.

1. Infância, Formação e Conversão.

Jonathan Edwards nasceu no dia 5 de outubro de 1703, em East Windsor. Seu pai, Timothy Edwards, era um pastor formado em Harvard que pregou na igreja de East Windsor por mais de sessenta anos (1694-1758). Sua mãe, Esther Stoddard Edwards, conhecida por sua inteligência e piedade, era filha do ministro congregacional Solomon Stoddard, um dos homens mais influentes da Nova Inglaterra Ocidental e que liderou por quase sessenta anos (1672-1729) a igreja de Northampton, Massachusetts. Edwards tinha dez irmãs, quatro mais velhas e seis mais novas.

Desde os primeiros anos, seus pais o prepararam para a faculdade e para o ministério. Seu pai era pastor cuidadoso e não recebia nenhum candidato à comunhão sem antes avaliar sua condição espiritual. Quanto à educação dos filhos, os Edwards desde cedo deixavam muito claro que até a maior erudição não valia nada se o coração de uma pessoa estivesse em outra coisa senão em Deus. O jovem Edwards cresceu aprendendo as Escrituras, a *fé reformada* e o *Breve Catecismo de Westminster*, educação que lhe fez herdeiro das riquezas da tradição puritana.

Edwards “Era uma criança precoce, e com cinco anos de idade começou a estudar hebraico, grego e latim”³. Em face do ambiente piedoso em que cresceu, o menino Edwards de nove anos de idade costumava ir ao seu esconderijo secreto nas florestas para momentos de oração. Quando tinha doze anos, a igreja do pai experimentou um estimulante avivamento, a respeito do qual Jonathan escreveu a uma irmã

³ FERREIRA, Franklin. *Servos de Deus: Espiritualidade e Teologia na História da Igreja*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2014. p. 284

contando-lhe os resultados fabulosos. Entretanto, não foi nesses anos de formação que Jonathan se converteu a Cristo.

Edwards entrou na faculdade aos treze anos, na então “Escola Colegiada de Connecticut” (*Collegiate School de Connecticut*), razão pela qual se mudou para Wethesfield, onde a escola operava sob a supervisão de Elisha Williams, primo de Edwards, em um dos seus três postos. No quarto ano de estudos de Edwards, a faculdade se consolidou em New Haven, quando ganhou o nome de Yale. Jonathan completou seu bacharelado em New Haven e ali permaneceu por mais um ano para fazer seu mestrado.

Nesse período de estudos, com amplo acesso à biblioteca de Yale, manteve contato com os representantes da ciência e da filosofia da época, dentre eles Isaac Newton (1642-1727) e John Locke (1632-1704). E isso ocorreu numa época em que era moda questionar o calvinismo e rejeitá-lo como uma tradição indesejada. Ele mesmo relutou contra essa herança, como podemos observar em suas anotações:

desde a minha infância, a minha mente estivera acostumada a ficar cheia de objeções contra a doutrina da soberania de Deus em escolher a quem ele quis para a vida eterna e rejeitar a quem lhe aprouve, deixando-os a perecer eternamente e serem atormentados para sempre no inferno. Isso costumava me parecer uma doutrina horrível⁴.

Com respeito ao estado de sua alma, ele já havia, por essa época, agonizado profundamente. Mas, sua luta mais intensa ocorreu em seu último ano em Yale, quando foi acometido por uma doença violenta, chegando a acreditar que ia morrer. Foi nesse período que, ao deparar com 1Timóteo 1.17, se converteu, experiência que descreveu com as seguintes palavras:

grandes e violentas lutas interiores: somente depois de muitos conflitos com inclinações ímpias, resoluções repetidas e obrigações colocadas sobre mim mesmo como um tipo de voto a Deus, fui trazido ao rompimento pleno com todos os meus caminhos ímpios e todos os caminhos de pecado exterior conhecido e a aplicar-me na busca da minha salvação⁵.

Após sua conversão, suas lutas com a doutrina calvinista da soberania de Deus desapareceram repentinamente, mas não sem sério estudo das Escrituras, quando passou a adotá-la como uma “convicção prazerosa”. Além disso, ele começou a ter experiências espirituais mais dramáticas, a encantar-se emocionalmente com a

⁴ MARSDEN, George. *A Breve Vida de Jonathan Edwards*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2015. p. 39

⁵ *Ibid*, p. 41

“beleza” de Deus e com a amabilidade de Jesus Cristo, e a vê-las ilustradas nas obras da criação.

2. Do Primeiro Pastorado a Northampton

Em agosto de 1722, quando Jonathan estava em seu penúltimo ano em Yale (o último do bacharelado), começou a servir como pastor temporário em uma pequena Igreja Presbiteriana em Nova Iorque, com apenas dezoito anos. Foi nessa época, entre os dezoito e dezenove anos (1722/23) que escreveu o conjunto de suas famosas resoluções – 70 ao todo! -, que representam suas lutas nesse estágio para conformar sua vida à vontade de Deus e crescer espiritualmente. Eis algumas delas:

Resolução 7: Resolvi nunca fazer qualquer coisa da qual eu devesse ter medo, caso esteja vivendo a última hora de minha vida.

Resolução 43: Resolvi que a partir de hoje, até que eu morra, nunca mais agirei como se, de algum modo, pertencesse a mim mesmo, mas como se pertencesse inteiramente a Deus, de acordo com a disposição em mim encontrada em 12 de janeiro de 1723, sábado.

Resolução 55: Resolvi me esforçar ao máximo para agir como creio que agiria, caso já tivesse visto a felicidade celestial e os tormentos do inferno (8 de julho de 1723)⁶.

Outras de suas resoluções incluíam coisas como renunciar o orgulho e a vaidade, disciplinar-se no comer e beber, não falar mal dos outros e cultivar paciência e serenidade em lugar de ansiedade.

Como não foi possível a permanência no ministério em Nova Iorque, Edwards passou o verão de 1723 na casa dos pais, período em que trabalhou em um ensaio sobre as aranhas voadoras. Nesse mesmo ano (1723), em outubro, formou-se em Yale, após apresentar sua tese sobre a imputação do pecado, que teve como título: “Aos Olhos de Deus, um Pecador não é Justificado, Exceto por meio da Justiça de Cristo, Obtida pela Fé”. Quanto ao lugar onde haveria de servir a Deus, o período foi de incertezas. Como a possibilidade de retornar a Nova Iorque esboroou, cedeu à insistência do seu pai e aceitou o pastorado em uma igreja congregacional interiorana, na cidade de Bolton, Connecticut, a 40 km de East Windsor.

⁶ LAWSON, Steven J. *As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2014. pp. 148, 153, 155

Após a breve estadia em Bolton, Edwards aceitou o convite para voltar a New Haven para ser o tutor da faculdade de Yale, lugar onde, segundo pensou, poderia ver deslanchar sua carreira como erudito e estar próximo da jovem Sarah Pierpont, filha do pastor James Pierpont, a quem ele havia no ano anterior dado um livro em cuja página em branco escreveu sua admiração pela espiritualidade da moça.

Em setembro de 1724, Jonathan estava frustrado com as expectativas que fizera quanto a Yale e esgotado espiritualmente. O relacionamento com alunos insubordinados era-lhe insuportável. No ano seguinte, quando tinha 21 anos, noivou com Sarah, com então 15 anos, para casarem-se dali a dois anos.

Uma nova mudança ocorreu quando o Rev. Solomon Stoddard, avô de Edwards, ficou idoso. Com 83 anos, Solomon dedicou-se a buscar um sucessor à igreja de Northampton entre seus netos que eram ministros do evangelho. A candidatura de Edwards deveria ter ocorrido em 1725, mas foi adiada por causa de sua saúde frágil naquele ano, tanto que chegou a pensar que morreria. Mas, no outono de 1726, ele foi eleito ao pastorado daquela cidade e mudou-se para lá, tendo sido ordenado como ajudante do avô em fevereiro de 1727. Ele permaneceria como pastor em Northampton pelos vinte e dois anos seguintes.

Jonathan chegou ainda solteiro em Northampton, e deve ter morado na casa dos avós Solomon e Esther até casar-se com Sarah, em 28 de julho de 1727. Casados, receberam fundos suficientes para adquirirem uma casa enorme, que encheriam em pouco mais de duas décadas com onze filhos - oito moças e três rapazes.

Em fevereiro de 1729, Solomon Stoddard morreu, aos 86 anos, razão pela qual aumentaram muitíssimo as responsabilidades de Edwards, sobretudo porque iria substituir um antecessor formidável e muitíssimo admirado.

3. Os Primeiros Despertamentos em Northampton

A Northampton de Stoddard já havia vivenciado, de tempos em tempos, fogos de despertamentos da piedade, quando muitas pessoas vinham à percepção de uma desesperada necessidade espiritual e muitas delas, de fato, se convertiam⁷. Entre os

⁷ “Jonathan Edwards”, lembra John Armstrong, “ao escrever sobre o Grande Despertamento, comenta que a igreja do seu avô em Northampton, Massachusetts, experimentou cinco intervenções especiais do Espírito Santo antes daquela descrita de forma tão notável pelos historiadores da igreja (1679, 1683, 1696, 1712 e 1718)”. ARMSTRONG, John. *O Verdadeiro Avivamento: O que Acontece quando Sopra o Vento do Espírito*. São Paulo: Editora Vida, 2003. p. 130

avivamentos, entretanto, floresciam subculturas alternativas à igreja, cujo epicentro era as três tavernas que havia quando Edwards chegou.

Como a população da cidade crescia e, paralelamente, esgotavam-se as terras desmatadas, a idade média dos casamentos aumentou para 29 anos, aos homens, e 25, às mulheres. Como resultado, um grupo enorme de jovens na casa dos 20 anos cresceu e tornou-se resistente à fé. Havia desrespeito na igreja, inclusive frente à liderança do já idoso Stoddard.

Edwards registrou que após a morte do avô, no início de 1729, o desrespeito entre os jovens aumentou. Somente após dois ou três anos de ministério, Edwards sentiu que começava a ser ouvido e percebeu que a diversão entre os insubordinados ficava mais moderada, numa época em que o número de concepções pré-nupciais aumentava.

Noutro giro, deve ser salientado que Edwards se revelaria um ardente defensor do calvinismo. À guisa de exemplo, ele pregou aos ministros puritanos de Boston, em julho de 1731, uma mensagem com base em 1Coríntios 1.29-31 intitulada “Deus Glorificado na Dependência do Homem”. “Os ex-alunos de Harvard, que se reuniam ali, ficaram impressionados com a força de seu argumento, e o sermão logo se tornou o primeiro dos trabalhos de Edwards a ser publicado”⁸.

Entretanto, fatos marcantes ocorreram em junho de 1734. Primeiro, um jovem admirado de Northampton foi acometido de uma repentina doença e morreu em dois dias. Edwards se aproveitou da situação e pregou um sermão comovente a partir do Salmo 90.5,6, demonstrando como a juventude é passageira e quanta tolice há em centralizar a vida em paixões efêmeras.

O sermão “Uma Luz Divina e Sobrenatural” foi pregado originalmente naquele ano (1734). Nesse sermão, Edwards respondeu o que era para ele a questão mais essencial da existência: o que significa ter o coração mudado numa experiência de conversão? Para Edwards, Deus é o Autor do verdadeiro relacionamento com Ele. E Ele está, de fato, revelando a todo instante a luz da Sua beleza e do Seu amor, mas os homens estão cegos e inaptos e muitos têm apenas um conhecimento teórico dessa realidade, mas não uma experiência real com ela. Assim, para se ter essa experiência, é preciso receber “olhos para ver” e “ouvidos para ouvir”, como diz a Escritura. Mesmo aquelas pessoas que estavam somente preocupadas em seus próprios prazeres, quando fossem contempladas pela graça de Deus, teriam seus olhos

⁸ LAWSON, *As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards*, p. 23

abertos, veriam o maravilhoso amor do sacrifício de Cristo e seriam transformadas em sua disposição fundamental para amarem a Deus e a tudo que Ele ama.

Edwards viu os resultados das suas mensagens profundamente inquietantes ainda em 1734, quando, em dezembro daquele, uma poderosa obra do Espírito teve início, a partir de uma série de sermões sobre a justificação pela fé. O impacto foi impressionante!

Uma jovem de comportamento pouco recomendado foi a Edwards e apresentou ser o que ele julgou como verdadeira conversão. A notícia desse acontecimento se espalhou entre os jovens e logo muitos deles começaram a buscar o pastor para aconselhamento espiritual. Repentinamente, quase toda a cidade parecia tomada por uma intensa preocupação com sua alma, e mais de trezentas pessoas, em uma população com cerca de mil e quinhentas, professaram fé em Cristo. Em vez de se divertirem nas noites dos domingos e das quintas-feiras após os sermões, os jovens começaram a se reunir em casas espalhadas pela cidade para tempos de cântico, oração e estudos da Bíblia. Logo, os adultos faziam o mesmo. Edwards escreveu a respeito:

A cidade parecia estar cheia da presença de Deus; ela nunca esteve tão cheia de amor, nem tão cheia de alegria... Havia notáveis sinais da presença de Deus em quase todas as casas... todos [estavam] concentrados na adoração pública⁹.

Os acontecimentos em Northampton impressionaram Edwards e, a partir de um relato mais compacto emitido a Benjamin Colman, o principal ministro de Boston, ele escreveu a obra do Espírito experimentada em fins de 1734 em “Uma Narrativa Fiel da Surpreendente Obra de Deus” (*“A Faithful Narrative of the Surprising Work of God”*), obra publicada recentemente pela Shedd Publicações¹⁰, de leitura obrigatória.

4. Whitefield em Northampton

Entre os anos de 1739/40, Edwards estava desanimado porque o ardor dos despertamentos de 1734/35¹¹ havia esfriado. Antes das chuvas abundantes da graça de Deus que estavam para vir, aquela época intermédia, de fato, foi definida por

⁹ Ibid.

¹⁰ Edwards, JONATHAN. *A Surpreendente Obra de Deus na Conversão de Muitas Centenas de Almas*. São Paulo: Shedd Publicações, 2017.

¹¹ Nesse período pós-avivamento, Edwards pregou duas séries de sermões que se tornaram famosas: “Caridades e Seus Frutos” (lançado neste ano, 2015, pela Editora FIEL), uma exposição meticulosa de I Co 13, e “Uma História da Obra da Redenção”.

William Cooper em seu prefácio à obra de Edwards “As Marcas Distintivas de Uma Obra do Espírito de Deus” (“Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God”¹²) como “morta e estéril”. Cooper observou:

As chuvas de ouro foram retidas; as influências do Espírito foram suspensas; e a consequência foi que o evangelho não teve nenhum sucesso eminente. As conversões têm sido raras e duvidosas; poucos filhos e filhas têm nascido de Deus, e os corações dos cristãos já não são tão cheios de vida, calor e vigor sob as ordenanças, como eram.¹³

Nesse ínterim, Edwards soube que George Whitefield planejava uma nova viagem à América e escreveu ao pregador inglês convidando-o a vir a Northampton, enquanto o pregador inglês já havia, concomitantemente, escrito a Edwards sugerindo a mesma coisa.

Whitefield já havia estado na América no segundo semestre de 1737, onde permaneceu por cerca de um ano. Quando retornou ao Novo Mundo, suas mensagens poderosas, entre os anos de 1739 e 1740, tornaram-no uma celebridade. Suas pregações ao ar livre reuniam entre 6.000 e 10.000 pessoas. Após semanas de pregação, Whitefield pregou seu sermão de despedida em Boston para uma multidão estimada entre 23.000 e 30.000 pessoas. De Boston, o evangelista viajou alguns quilômetros a cavalo para passar um fim de semana em Northampton. Enquanto pregou na igreja de Northampton, o “bom Sr. Edwards chorou durante todo o tempo” em um dos sermões de domingo¹⁴, escreveu Whitefield mais tarde.

Foi nessa época que explodiu o que ficou conhecido como o “Primeiro Grande Avivamento”. Ninguém tinha visto nada semelhante antes. “Por toda a Nova Inglaterra”, anotou Lawson, “é estimado que ‘de uma população de 300.000 habitantes, de 25.000 a 50.000 novos membros foram acrescentados às igrejas’ durante o despertamento”¹⁵.

5. “Pecadores nas Mãos de Um Deus Irado”

Em julho de 1741, a cidade de Suffield experimentou um despertamento extraordinário. Em um domingo, Edwards presidiu um culto de Ceia e, na segunda,

¹² Esse sermão foi pregado em Yale, em setembro de 1741, sobre o qual voltaremos a falar.

¹³ LLOYD-JONES, D. M. Os Puritanos, Suas Origens e Seus Sucessores. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993. p. 357

¹⁴ MARSDEN, A Breve Vida de Jonathan Edwards, p. 96

¹⁵ LAWSON, As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards, pp. 24, 25

pregou a uma multidão aglomerada em dois grandes cômodos de uma casa. “Um visitante que chegara depois do sermão”, pontuou Marsden, “disse que em uma distância de 400 metros podia ouvir berros, gritos e lamentos, ‘como de mulheres em dores de parto’, quando as pessoas agonizavam pelo estado de sua alma”¹⁶.

Dois dias depois, em 8 de julho de 1741, um grupo de pastores reunido em Enfield, a cidade vizinha, com o propósito de propagar o avivamento na região, pediu a Edwards que pregasse em uma reunião. Na ocasião, ele pregou seu mais famoso sermão - “Pecadores nas Mãos de Um Deus Irado” -, baseado em Deuteronômio 32.35 (“... A seu tempo, quando resvalar o seu pé”). Ele já “o havia pregado”, observa Lawson, “um mês antes, em sua própria igreja, tendo poucos efeitos visíveis”¹⁷.

Edwards era um homem magro de cerca de 1,90m. Sua voz era fraca e ele pregava com base em um manuscrito quase decorado. Sua eloquência não era de modo algum das mais impressionantes. Usava poucos gestos e fazia pouco contato com os olhos. Por outro lado, antes desse sermão, ele não se alimentava por três dias e rogava sem cessar: “Dá-me a Nova Inglaterra!”. Quando Edwards pregou esse sermão, alguém disse que ele tinha um semblante de quem havia fitado, por algum tempo, o rosto de Deus.

O povo chegou ao culto com ar indiferente e até desrespeitoso, até que Edwards começou a ler calma e penetrantemente o seu sermão. Nele, pôs-se a demonstrar sua tese de que “não há nada, a não ser a boa vontade de Deus, que impeça os ímpios de caírem no inferno a qualquer momento”¹⁸. Afirmou que “os homens não convertidos caminham por cima das profundezas do inferno, sobre uma superfície frágil onde existem várias áreas quebradiças, também invisíveis, as quais não conseguirão aguentar o seu peso”¹⁹.

Na aplicação do seu sermão, Edwards disparou:

Oh pecador, pense no perigo terrível em que se encontra! É sobre uma grande fornalha de furor, sobre um abismo imenso e sem fim, cheio do fogo da ira, que você está pendurado, seguro pela mão de Deus, cujo furor acha-se tão inflamado contra você, como contra muitas pessoas já condenadas no inferno. Você está suspenso por uma linha tênue, com as chamas da cólera divina lampejando à tua volta, prontas para atear fogo e queimar-te por inteiro. E você continua sem interesse no Mediador, sem nada onde se agarrar

¹⁶ MARSDEN, A Breve Vida de Jonathan Edwards, pp. 100,101

¹⁷ LAWSON, As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards, p. 25

¹⁸ EDWARDS, Jonathan. Pecadores nas Mãos de Um Deus Irado. São Paulo: Editora PES, 1995. p. 2

¹⁹ Ibid. p. 7

para poder se salvar, nada que possa afastar as chamas da cólera divina, nada de teu próprio, nada que tenha feito ou possa vir a fazer, para persuadir o Senhor a poupar a tua vida por um minuto sequer²⁰.

Edwards ainda iria falar à congregação que ela tinha uma “excelente ocasião” para buscar a Cristo, “Porque hoje é o dia em que Cristo abre as portas da misericórdia”²¹. Todavia, antes de dizê-lo, fez-se um tumulto e a congregação saltou em gritos e súplicas agonizantes. Franklin Ferreira descreve os horrores sentidos pelo povo:

Em certa altura, um homem correu para frente clamando, suplicando por oração, sendo interrompido pelos gemidos de homens e mulheres; quase todos ficaram de pé ou prostrados no chão, alguns se agarrando às colunas da igreja, pensando que o juízo final já havia chegado. Durante a noite inteira ouviu-se na cidade, em quase todas as casas, o clamor daqueles que, até àquela hora, confiavam em sua própria justiça²².

Edwards não chegou a terminar o seu sermão, tal foi a comoção que se apoderou do lugar. Mas, foi registrado posteriormente que a cidade foi transformada pelo derramamento poderoso do Espírito. Várias pessoas foram mudadas naquela noite. Brigas e discussões, tanto quanto a taverna, logo foram deixadas para trás e as pessoas começaram a viver a fé de tal modo que todos os dias, em certo sentido, pareciam com o domingo.

Aqueles anos foram de avivamento quase ininterrupto. Como ponderou Lloyd-Jones, “Após a seca, chuvas abundantes; a vida começou a manifestar-se mais uma vez. Aconteceu algo que continuou a afetar a vida da América muito profundamente durante pelo menos 100 anos, e de fato até hoje”²³.

6. A Defesa do Avivamento e o Tratado sobre as “Afeições Religiosas”

Devemos esclarecer, contudo, que a obra do avivamento não teve aceitação unânime. Isso se deveu, em parte, às provocações dos pregadores do avivamento, que ficaram conhecidos como “Novas Luzes”, aos ministros estabelecidos mais resistentes ao movimento, chamados “Velhas Luzes”, e, em parte, pelos excessos de

²⁰ Ibid. p. 14

²¹ Ibid. p. 22

²² FERREIRA, Servos de Deus: Espiritualidade e Teologia na História da Igreja, p. 287

²³ LLOYD-JONES, Os Puritanos, Suas Origens e Seus Sucessores, p. 357

emocionalismo experimentados e às vezes estimulados nas reuniões. O certo é que o movimento dividiu a liderança e as igrejas da Nova Inglaterra.

Edwards entendia perfeitamente que em diversas ocasiões havia excessos e extravagâncias. Pessoas estavam alegando supostas experiências com o Espírito com o propósito de chamarem as atenções a si mesmas e convencer as demais da sua superioridade espiritual. Por outro lado, discerniu que essa é apenas uma faceta dos estratagemas de Satanás para tentar macular a obra de Deus. Se, por um lado, nem todo emocionalismo do mundo indicaria, por si só, tratar-se de uma obra genuína do Espírito, por outro, esses mesmos arroubos de emoção também não provavam que o movimento não procedia do Espírito.

Edwards, como quer Lloyd-Jones, “sempre esteve lutando em duas frentes”²⁴. Por um lado, ele combatia firmemente os excessos. Por outro, defendeu francamente os fenômenos e experiências incomuns que ocorreram no *Primeiro Grande Despertamento*. Às vezes, as pessoas desmaiavam; outras eram levadas a fortes emoções pelo gozo espiritual sentido a partir da compreensão da verdade. O próprio Edwards narrou, em sua obra “Alguns Pensamentos Concernentes ao Avivamento Presente da Religião na Nova Inglaterra”, publicada em 1742, ainda que sem revelar a identidade, as experiências vividas por Sarah Edwards, inclusive a de se erguer da cadeira e se transportar de um lugar para outro da sala sem empreender qualquer esforço. Na defesa desses fenômenos, ele escreveu:

Ora, se essas coisas não passam de entusiasmo, ou do fruto de um cérebro perturbado, oxalá o meu cérebro seja sempre tomado dessa feliz perturbação! Se é loucura, oro a Deus para que a humanidade toda seja presa por essa loucura benigna, dócil, benéfica, beatífica e gloriosa! Que noção têm da religião aqueles que rejeitam o que aqui foi escrito? Que acharemos de corresponder a estas expressões das Escrituras: a paz de Deus que excede todo o entendimento; alegrar-nos com gozo inefável e glorioso; o resplendor de Deus em nossos corações, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Jesus Cristo; com cara descoberta, refletindo como um espelho a glória do Senhor, somos transformados de glória em glória na mesma imagem, como pelo Espírito do Senhor; chamados das trevas para a sua maravilhosa luz; e a estrela da alva apareça em nossos corações? (Filipenses 4:7; I Pedro 1:18; II Coríntios 4:6; 3:18; I Pedro 2:9; II Pedro 1:19). O que, permitam-me perguntar, se aquelas coisas mencionadas acima não correspondem a essas expressões, que outra coisa poderemos encontrar que corresponda a elas?²⁵

²⁴ Ibid. p. 368.

²⁵ Ibid. p. 372

Essa postura bastante equilibrada foi magistralmente esposada em um sermão pregado em setembro de 1741, na formatura de Yale, chamado “As Marcas Distintivas de Uma Obra do Espírito de Deus” e publicado com o título “A Verdadeira Obra do Espírito - Sinais de Autenticidade”. Trata-se de uma exposição de I João 4.1-6. Na primeira parte desse sermão, Edwards mostrou os sinais que negam uma obra espiritual, para em seguida demonstrar as marcas pelas quais a genuína obra do Espírito deve ser reconhecida. Ele asseverou que tal obra:

(1) Aumenta a consideração por Jesus como o Filho de Deus e Salvador do mundo, (2) leva as pessoas a partirem de suas corrupções e lascívia rumo à justiça de Deus, (3) aumenta seu respeito pelas Sagradas Escrituras, (4) estabelece a mente delas nas verdades objetivas da fé revelada e (5) evoca um genuíno amor por Deus e o homem²⁶.

Para piorar a situação, um evangelista chamado James Davenport passou a adotar um comportamento crescentemente esdrúxulo. Em março de 1743, em New London, ele liderou um movimento de queima de livros de teólogos puritanos como símbolo da sua libertação da tradição. No dia seguinte, como uma forma de protesto contra o mundanismo, pessoas queimaram na fogueira joias, perucas e roupas mais refinadas. E, pelo que Marsden pode concluir, “ele mesmo ofereceu as calças que estava vestindo”²⁷. O episódio foi deveras extremo. Mesmo os amigos “Novas Luzes” indignaram-se e julgaram que Davenport estaria possesso do Diabo, enquanto os adversários do avivamento se mobilizavam para fazer crescer a oposição.

Um dos mais importantes críticos do movimento “Nova Luz” foi Charles Chauncy (1705-1787), pastor auxiliar da renomada Primeira Igreja de Boston. Para ele, “entusiasmo” ou estado mental “superfervoroso” se prestam tão somente a levar pessoas a confundirem suas próprias paixões com a obra de Deus. A verdade para Chauncy é que “uma mente iluminada, e não emoções enlevadas, deve sempre ser o guia daqueles que se chamam homens; e isto se aplica tanto aos assuntos da religião quanto às outras coisas”²⁸.

Em oposição a Chauncy e aos “Velhas Luzes”, Edwards escreveu na primavera de 1743 o tratado “Alguns Pensamentos Concernentes ao Presente Avivamento da Religião” (“Some Thoughts Concerning the Present Revival of Religion”), antecipando-se ao tomo prometido por Chauncy, no qual documentaria os excessos

²⁶ LAWSON, As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards, pp. 25, 26

²⁷ MARSDEN, A Breve Vida de Jonathan Edwards, p. 110

²⁸ Ibid. p. 111

do avivamento. A obra de Chauncy surgiu em setembro de 1743, em resposta a Edwards.

Entretanto, uma série de sermões pregados entre os anos de 1742 e 1743, com base em 1Pedro 1.8, resultou na obra mais madura de Edwards em defesa do avivamento, embora muitíssimo dirigida aos próprios amigos da causa, “Um Tratado Concernente às Afeições Religiosas” (“A Treatise Concerning Religious Affections”), publicada em 1746²⁹. A Editora PES lançou em 1993 uma versão abreviada dessa obra de Edwards, com o título “A Genuína Experiência Espiritual”, com a qual a língua portuguesa podia apenas degustar a obra, agora lançada na íntegra em nosso vernáculo pela Editora Vida Nova, com o título “Afeições Religiosas”.

Nessa obra, Jonathan extraiu de 1Pedro 1.8 que os crentes perseguidos aos quais o apóstolo escreveu tinham um cristianismo autêntico, evidenciado basicamente por suas “afeições” (ou “emoções”) santas - amor e alegria, no contexto. A partir daí, Edwards concluiu que a verdadeira piedade consiste basicamente de emoções puras ou espirituais.

Para Edwards, emoções são reações da vontade exercidas de modo enérgico frente àquilo que foi intelectualmente compreendido. É dizer, emoções e vontade não se diferem ontologicamente, mas tão somente em grau. Vontade é o gosto ou o desgosto por algo; emoções são a vontade fortemente expressa. Entretanto, as emoções não são todas do mesmo tipo. Algumas estão relacionadas com aprovação e, portanto, nos apegam ao que compreendemos (amor, desejo, esperança, alegria, gratidão, prazer); outras, vinculadas à desaprovação e nos afastam do que compreendemos (ódio, medo, raiva, pesar, tristeza).

Edwards prova que a verdadeira religião consiste principalmente de emoções – medo, esperança, amor, desejo, alegria, pesar, gratidão, misericórdia, zelo – sendo o amor a principal de todas elas. Essa verdade, segundo ele, pode ser perfeitamente ilustrada na vida dos santos, tais como Davi, Paulo e João, tanto quanto (e sobretudo) na vida de Jesus. Ademais, considerando que as Escrituras descrevem a religião vivida no céu como consistindo essencialmente de amor e alegria, e considerando que a religião vivida no céu é a da terra, embora tornada perfeita, toda a religião verdadeira na terra deve consistir também de emoções.

Edwards conclui, portanto, que dois extremos devem ser evitados - a rejeição de todas as emoções, por um lado, e a consideração de todas as emoções como sinais de

conversão verdadeira, por outro – e uma atitude madura de discernimento deve ser adotada. Destarte, na sequência, Edwards examina as experiências que não provam que as emoções sejam evidência da salvação, para, em seguida, proceder com a análise daqueles sinais confiáveis de verdadeira espiritualidade.

Finalmente, Edwards ressaltou em suas conclusões que os sinais apresentados por ele não são incoerentes com a livre graça de Deus, doutrina segundo a qual “não há boa qualidade em nós que possa merecer Sua graça”. Para ele, Deus ama o eleito “livre e soberanamente, em razão das riquezas infinitas da Sua própria natureza divina, não por qualquer beleza [vista] no eleito”. Na verdade, “não é sequer a beleza ou bondade de nossa fé que nos une a Cristo... porque fé significa receber, aceitar e descansar em Jesus com nossas almas”.

Em síntese, pode-se afirmar com Franklin Ferreira que

A análise cuidadosa de Edwards sobre a fé genuína enfatizava que não era a quantidade de emoções que indicava a presença da verdadeira espiritualidade, mas as origens de tais afeições em Deus, e a sua manifestação em obras que o glorifiquem³⁰.

7. Crise em Northampton e Mudança para Stockbridge

Edwards era extremamente disciplinado. Diz-se que ele gastava treze horas por dia em seu escritório e regulava rigorosamente sua dieta porque, segundo pensava, o ajudaria a manter-se saudável e mais eficiente no trabalho. Nos intervalos, ele cortava lenha ou fazia cavalgadas, ocasiões em que, para não perder tempo, alfinetava na jaqueta papeis que lhe lembrariam posteriormente os pensamentos mais importantes que lhe haviam ocorrido nesses momentos.

Esse estilo de vida, associado ao seu sério compromisso com a santidade pessoal e com o bom estado espiritual de sua congregação, fê-lo visto por alguns como uma pessoa reservada e insociável. Some-se a isso um episódio desagradável envolvendo uma maneira infeliz de disciplinar alguns jovens da igreja, pelos idos de março de 1744.

Em 1747, Edwards publicou um livro com o propósito de promover um acordo para a realização de orações simultâneas nos dois lados do Atlântico, com o incrível título de 145 palavras: “Um Humilde Esforço para Promover a Concordância Explícita e a

30 FERREIRA, *Servos de Deus: Espiritualidade e Teologia na História da Igreja*, p. 290

União Visível do Povo de Deus em Oração extraordinária para o Reavivamento da Religião e o Avanço do Reino de Cristo na Terra em Conformidade com as Promessas e Profecias da Escritura Concernentes ao último Tempo”³¹. A obra foi lançada recentemente pela Editora Cultura Cristã, com o título “A Busca do Avivamento: A Obra Clássica sobre a Relação entre os Períodos de Avivamento e a Oração”.

Nesse mesmo ano, um jovem missionário que labutou entre os índios Delaware, em New Jersey e Pensilvânia, David Brainerd, hospedou-se na casa de Edwards e foi tratado por uma das suas filhas, Jerusha. Brainerd veio a falecer em 9 de outubro de 1747 e Jerusha contraiu tuberculose e morreu meses depois. Em 1749, Edwards editou os diários de Brainerd e publicou a obra “A Vida de David Brainerd”, disponibilizada em português pela Editora FIEL. Em um prefácio a essa obra, escrito em 1758, Edwards afirmou que

Apesar de todas essas imperfeições [de Brainerd], todo leitor piedoso e cuidadoso reconhecerá de pronto que aquilo que aqui expomos é uma notável demonstração da verdadeira e eminente piedade, no coração e na prática - tendendo grandemente a confirmar a religião vital e do poder da piedade. Isso é mui digno de imitação em vários sentidos calculado para promover o benefício espiritual de observadores atentos³².

Entretanto, todos esses contratemplos teriam sido superados se Edwards tivesse permanecido conformado à praxe implantada por Solomon Stoddard, seu avô, há cerca de setenta anos antes.

É de bom alvitre salientar que os puritanos congregacionais que se estabeleceram na Nova Inglaterra, apesar de serem descendentes da tradição legada por seus ancestrais separatistas, mantiveram a noção predominante na Europa de igrejas oficiais, sustentadas com impostos públicos. Nesse contexto, para manter certa equivalência entre a cidadania (participação na cidade) e a membresia (participação na igreja), Stoddard passou a exigir dos membros adultos, para o fim de incluí-los na comunhão da Ceia, somente uma profissão quanto às doutrinas da igreja, a aceitação da sua disciplina e uma conformação com a moralidade cristã. Isso feria a tradição puritana, que, a seu turno, exigia de cada candidato à comunhão uma descrição minuciosa dos passos que conduziram à sua conversão.

31 EDWARDS, Jonathan. *A Busca do Avivamento: A Obra Clássica sobre a Relação entre os Períodos de Reavivamento e a Oração*. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

32 EDWARDS, Jonathan. *A Vida de David Brainerd*. São José dos Campos, SP: Editora FIEL, 1993. p. 8

Edwards estava disposto a não mais conviver com os procedimentos do avô, sobretudo por levar a sério a advertência paulina de que quem “come e bebe sem discernir o corpo, come e bebe juízo para si” (1Co 11.19). E foi precisamente nessa época, em dezembro de 1748, quando um rapaz buscou Edwards para se tornar um membro comungante da igreja que o pastor pediu ao jovem que “assinasse uma declaração de que isso equivaleria ao que ele considerava uma profissão ‘crível’ de fé sincera”³³. Era uma espécie de meio-termo entre o ideal puritano e o método de Stoddard, julgado por Edwards suficiente para manter a pureza da igreja.

O rapaz desistiu da comunhão da igreja e os moradores de Northampton descobriram que o que estava em jogo eram os padrões adotados pelo estimado Solomon Stoddard. O fato sacudiu a cidade e a família do pastor sofreu um ano de controvérsias.

Um conselho formado por ministros e leigos de dez igrejas da região conduziu uma assembleia entre os membros da igreja de Northampton, em 1750. O resultado foi que Edwards perdeu o pastorado com 230 votos desfavoráveis, contando com somente 23 a seu favor. Sobre o episódio, Martyn Lloyd-Jones comentou que

Essa foi uma das coisas mais espantosas que já aconteceram, e deve servir como uma palavra de encorajamento para os ministros e pregadores. Lá estava esse altaneiro gênio, esse poderoso pregador, esse homem que estava no centro do grande avivamento – e, todavia, foi derrotado na votação da sua igreja por 230 votos a 23, em 1750. Não se surpreendam, portanto, irmãos, quanto ao que possa acontecer com vocês em suas igrejas!³⁴

Enquanto não decidiu pelo novo pastorado, permaneceu à disposição da igreja de Northampton e pregava ali sempre que convidado, apesar de ser, nessas oportunidades, comunicado que só lhe seria permitido pregar por falta de outro pregador na ocasião.

Edwards permaneceu nessa condição por mais de um ano, até que em 1751 ele aceitou o chamado para pastorear em Stockbridge, um posto militar na fronteira das colônias, cerca de 64 km de Northampton. Ali, Edwards encontraria uma comunidade com aproximadamente duzentos índios e uma dúzia de famílias de colonos.

³³ MARSDEN, A Breve Vida de Jonathan Edwards, p. 167

³⁴ LLOYD-JONES, Os Puritanos, Suas Origens e Seus Sucessores, p. 355

8. O Ministério em Stockbridge, Princeton e a Morte Prematura

Em seu novo pastorado, Edwards pregou aos índios e cuidou dos colonos. Entretanto, além das dificuldades envolvendo o complexo relacionamento com a importante família Williams, os conflitos frequentes entre colonos e índios resultaram em que Stockbridge se tornou um acampamento armado e passou a conviver com o medo de enfrentar um ataque indígena a qualquer momento. Por esse tempo, as hostilidades entre colonos ingleses e índios associados aos franceses cresceram mais para o sul e oeste e resultaram na *Guerra dos Sete Anos*. A própria casa de Edwards teve que ser fortificada.

Em face das hostilidades, a escola da missão para os índios mohawks foi interrompida e os moicanos estavam servindo aos ingleses na guerra. Esse cenário, somado ao ambiente de uma congregação pequena e com poucos afazeres, concedeu a Edwards medida generosa de tempo para investir em seus tratados.

Em 1754, ele escreveu - em resposta aos ideais iluministas da época, que asseveravam que o homem é, por natureza, essencialmente bom - a obra "Liberdade da Vontade" ("Freedom of the Will"). Nessa obra, Edwards concluiu, segundo análise acurada de R. C. Sproul, que "O homem é moralmente incapaz de escolher as coisas de Deus a não ser ou até que Deus mude a disposição da sua alma... Por si mesmo, o homem nunca irá escolher a Cristo. Ele não tem inclinação para fazer isso em seu estado caído..."³⁵.

Em 1755, ele escreveu as obras "O Fim para o Qual Deus Criou o Mundo" ("The End for Which God Created the World") e "A Natureza da Verdadeira Virtude" ("The Nature of True Virtue"), publicados com o título "Os Dois Tratados" ("The Two Treatises"). Em 1758, publicou a obra sobre a doutrina do pecado original ("The Great Christian Doctrine of Original Sin Defended"), tida por ele como de "grande importância".

Em 1757, após um período de dúvidas, Edwards aceitou o convite para presidir o *College of New Jersey*, que passaria depois a chamar-se Universidade de Princeton. A oportunidade surgiu quando seu genro, Aaron Burr, casado com sua filha Esther, faleceu em setembro daquele ano. Ele se mudou sozinho em janeiro de 1758, ocasião em que ficou morando na casa do presidente da faculdade com Esther e seus dois netos, e foi estabelecido como presidente em 16 de fevereiro.

³⁵ SPROUL, R. C. *Sola Gratia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. p. 161

Naquela época, a varíola estava se proliferando na Nova Inglaterra e uma vacina estava sendo testada. Todos conheciam tanto os riscos quanto os casos mais bem sucedidos. Edwards, segundo Lawson, “decidiu ser inoculado para mostrar aos outros que eles não precisavam temer esse avanço da medicina”³⁶. Nas palavras de Martyn Lloyd-Jones, “Tinha ele mente muito curiosa e ativa. Interessava-se por questões científicas, bem como por teologia, e isso foi a causa imediata da sua morte”³⁷. Ele, a filha e os netos, todos foram inoculados. Esther e os filhos ficaram bem, mas Edwards contraiu uma infecção secundária que, por fim, o impossibilitou de alimentar-se, e morreu em 22 de março, aos 54 anos.

Quando soube que a morte se aproximava, ele disse a Esther e Lucy:

Parece-me ser a vontade de Deus que eu cedo as deixo, por isso, transmitam meu amor a minha querida esposa, e digam-lhe que a excepcional união, que por tanto tempo existiu entre nós, teve uma natureza espiritual e, portanto, conforme creio, continuará para sempre. Espero que ela seja apoiada durante esta grande provação, e que se submeta alegremente à vontade de Deus³⁸.

Esther, por uma reação semelhante à vacina, morreu em 7 de abril. Quando Sarah chegou a Princeton, visitou as sepulturas do genro, do esposo e da filha e, após ter sofrido de uma disenteria, no mesmo ano, em 2 de outubro, morreu.

Conclusão

Acredito piamente não ser difícil demonstrar o quanto carecemos resgatar a influência (hoje crescente, felizmente) de Edwards à igreja brasileira. É nessa esfera atual de falta de referenciais confiáveis que a urgência do resgate de Edwards se faz sentir maximamente, sobretudo pelas razões que a seguir desfilaremos.

A uma, *Edwards é-nos importante em meio à confusão contemporânea sobre o significado de ‘avivamento’*. J. I. Packer anotou que “a compreensão sobre o reavivamento, contida nos escritos de Edwards, entre os seus 30 e 40 anos, é a mais importante contribuição particular de Edwards para a teologia evangélica atual, pois continua a ser o estudo clássico sobre o assunto”³⁹.

³⁶ LAWSON, As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards, p.30

³⁷ LLOYD-JONES, Os Puritanos, Suas Origens e Seus Sucessores, p. 355

³⁸ Ibid. p. 31

³⁹ PACKER, J. I. *Entre os Gigantes de Deus: Uma Visão Puritana da Vida Cristã*. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1996. p. 35

Com efeito, para uma imensa parcela do povo evangélico brasileiro, avivamento confunde-se com proliferação de fenômenos e dons espirituais, com flexibilidade litúrgica (que pouco difere de entretenimento religioso!) e com encontros evangelísticos de massa. Nesse vão de ideias, acredita-se ingenuamente que a chegada de um avivamento é uma questão de preenchermos determinados critérios, de cumprirmos certas condições, noção que se atribui ao chamado “avivamentismo” de Charles G. Finney (1792-1875).

Entretanto, nada poderia estar mais equivocado! Para Martyn Lloyd-Jones, que não escondia sua dívida para com Jonathan Edwards, “Precisamos saber a diferença entre uma campanha evangelística e o avivamento... Precisamos compreender a diferença entre experimentar o poder do Espírito no avivamento e chamar pessoas para tomarem uma decisão”⁴⁰.

A duas, *Edwards é-nos importante porque seu compromisso com a doutrina da soberania de Deus (inclusive no tocante ao avivamento) não o paralisava em seu compromisso com a oração*. De fato, a sua obra sobre o concerto de oração, publicada em 1747, é um estímulo à oração pactuada pela igreja do mundo inteiro em prol de avivamentos. Na exposição metódica de Zacarias 8.20-22, ele propõe a oração como um dever e assevera que o bem que ela busca é o próprio Deus. Assim, a resposta às orações pode ser aguardada com firmeza porque o Deus que se oculta em épocas de abatimento da igreja concede-lhe “espírito de súplica” e deixa-Se encontrar por ela quando buscado. Edwards pontua que “a união em torno dessa oração está prenunciada como *conveniente e feliz*, uma oração que seria aceita por Deus e amparada com glorioso êxito”⁴¹.

A três, *Edwards é-nos importante em meio à crise contemporânea de credibilidade da Escritura*. A igreja brasileira tem sofrido impactos ao se deparar com líderes influentes que apostataram abrupta ou paulatinamente das verdades claramente reveladas nas Escrituras. Para dizer o mínimo, o clima geral é de desconfiança com relação à inspiração e inerrância da Bíblia, ainda que de forma velada.

Na prática, doutrinas antes presentes no conteúdo dos sermões - como a miserabilidade do pecado, a necessidade absoluta de arrependimento e santidade na vida cristã e a existência do inferno como o sofrimento de horrores eternos e

⁴⁰ LLOYD-JONES, Os Puritanos, Suas Origens e Seus Sucessores, p. 373

⁴¹ EDWARDS, A Busca do Avivamento: A Obra Clássica sobre a Relação entre os Períodos de Reavivamento e a Oração, p. 33

conscientes experimentados sob a ira do Deus santo - simplesmente desapareceram dos púlpitos.

Edwards é deveras pouco conhecido. Quando se fala dele, lembra-se do sermão “Pecadores nas Mãos de Um Deus Irado”, tido em nossos dias como estando entre o bizarro e o agressivo. De fato, Marsden pode estar correto ao dizer que Edwards, “Seguindo as novas tendências do avivamento”, “alterou seus sermões para criar uma intensidade dramática”⁴². Em “Pecadores”, ele realmente “formulou imagens impressionantes no sermão ao redor da ira de Deus”⁴³. Entretanto, se estas doutrinas forem verdadeiras (será que ainda cremos nelas?), é certo que o está em jogo não é a vontade mórbida de atormentar pessoas, mas amor de fato por elas em alertá-las do modo mais enfático possível quanto ao perigo iminente revelado na Escritura. Trata-se, na verdade, de sabermos se cremos ou não na Palavra de Deus!

A quatro, *Edwards é-nos importante em meio à polarização que caracteriza a atual geração evangélica brasileira*. Pensemos nisso: quantos homens conhecemos que seríamos capazes de dizer deles que são “teólogos-evangelistas”? Conhecemos quantos homens que passam 13 horas no escritório e depois vão evangelizar os índios ou se comprometem com um ministério de pregação itinerante? Para a nossa vergonha, são poucos os santos letrados, os intelectuais que experimentam deleites espirituais, os homens de mente iluminada e coração aquecido.

Pois bem, em Edwards pode-se encontrar esse equilíbrio de forma admirável. Martyn Lloyd-Jones pode dizer dele tanto que é “o maior filósofo da América”⁴⁴ quanto que é o “teólogo do avivamento” e o “teólogo do coração”⁴⁵. Sua produção literária teológica é de enorme envergadura, mas deve ser lembrado que veio da lavra de um homem que costumava adentrar nas florestas e passar horas e horas deleitando-se encantado com as excelentes glórias de Deus e do Salvador.

Finalmente, *Edwards é-nos importante para alertar aos pregadores a fugirem dos extremos da pregação sem vida e calor, por um lado, e da pregação sem conteúdo, por outro*. Nisso também Edwards é um primor de equilíbrio. Sua mensagem não era um vácuo teológico. Não se podia ouvir dele gracejos, anedotas e risadinhas, como se costuma assistir hodiernamente e o que justifica o lamento do Dr. Russell Shedd:

⁴² MARSDEN, A Breve Vida de Jonathan Edwards, p. 100

⁴³ Ibid. p. 102

⁴⁴ Ibid. p. 358

⁴⁵ Ibid. p. 366

É lamentável que em muitas igrejas, talvez na maioria, a experiência emocional seja mais importante do que a poderosa exposição das Sagradas Letras... Os ouvintes gostam de ouvir um pregador distraído, que conta histórias interessantes, e forma um ambiente leve no culto. Um confronto com o ensino dos apóstolos tem mais atração para os que vivem na presença de Deus⁴⁶.

Edwards partia de um ou de poucos versículos e os expunha metodicamente, mas sempre com o propósito de aplicar a mensagem do texto aos ouvintes. Por outro lado, pregar, para ele, não era tecer uma série de comentários bíblicos cujos fins se exaurissem na transmissão de informações. Para ele, “O principal benefício feito pela pregação é a impressão causada na mente, na hora”⁴⁷ do sermão. Por isso que pregar é dar vida à informação.

Portanto, penso que Lloyd-Jones cunhou a expressão que define a postura do nosso homem – “teologia com fogo” -, conforme ele expôs: “Nada é mais notável do que o equilíbrio desse homem. Devemos ter teologia; entretanto esta deve ser teologia com fogo. É preciso que haja aquecimento e calor, bem como luz. Em Edwards encontramos a combinação ideal – as grandes doutrinas com o fogo do Espírito sobre elas”⁴⁸.

Bibliografia

FERREIRA, Franklin. Servos de Deus: Espiritualidade e Teologia na História da Igreja. São José dos Campos, SP: Fiel, 2014.

MARSDEN, George. A Breve Vida de Jonathan Edwards. São José dos Campos, SP: Fiel, 2015.

ARMSTRONG, John. O Verdadeiro Avivamento: O que Acontece quando Sopra o Vento do Espírito. São Paulo: Editora Vida, 2003.

EDWARDS, Jonathan. Caridade e Seus Frutos: Um Estudo sobre o Amor em 1 Co 13. São José dos Campos, Editora FIEL, 2015.

EDWARDS, Jonathan. Pecadores nas Mãos de Um Deus Irado. São Paulo: Editora PES, 1995.

⁴⁶ SHEDD, Russell. Avivamento e Renovação. São Paulo: Shedd Publicações, 2004. p. 33

⁴⁷ LLOYD-JONES, Os Puritanos, Suas Origens e Seus Sucessores, p. 365

⁴⁸ Ibid. p. 374

EDWARDS, Jonathan. A Genuína Experiência Espiritual. São Paulo: Editora PES, 1993.

EDWARDS, Jonathan. A Busca do Avivamento: A Obra Clássica sobre a Relação entre os Períodos de Reavivamento e a Oração. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

EDWARDS, Jonathan. A Vida de David Brainerd. São José dos Campos, SP: Editora FIEL, 1993.

LAWSON, Steven J. As Firmes Resoluções de Jonathan Edwards. São José dos Campos, SP: Fiel, 2014.

LLOYD-JONES, D. M. Os Puritanos, Suas Origens e Seus Sucessores. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 1993.

PACKER, J. I. Entre os Gigantes de Deus: Uma Visão Puritana da Vida Cristã. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 1996.

RYLE, J. C. Gorge Whitefield. "http://www.monergismo.com/textos/biografias/whitefield_ryle.htm". Acesso em: 10/09/2015.

SHEDD, Russell. Avivamento e Renovação. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.

SPROUL, R. C. Sola Gratia. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

Cristo e a Sabedoria: tipologia sapiencial em Colossenses 1.15-20

Willian V. Orlandi⁴⁹

Resumo: O objetivo desse artigo é analisar o pano de fundo de Colossenses 1.15-20. Verificaremos que essa perícopa paulina ecoa o texto de Provérbios 8.22-31 em sua trajetória interpretativa no judaísmo do segundo templo. A presente metodologia iniciará com uma análise do contexto de Provérbios 8, seguindo para seu desenvolvimento interpretativo no judaísmo antigo e seu uso como pano de fundo de Colossenses 1.15-20. Após essa investigação, abordaremos brevemente o uso cristológico de Provérbios 8 no restante do Novo Testamento e na literatura patrística. Concluiremos com uma proposta interpretativa desse ato ilocucionário de Paulo como resposta à heresia Colossense e suas implicações hermenêuticas.

Palavras-Chave: Cristo. Sabedoria. Colossenses. Provérbios. Paulo. Judaísmo.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the background of Colossians 1.15-20. We will find that this Pauline pericope echoes the text of Proverbs 8.22-31 in its interpretative trajectory in the second temple Judaism. The present methodology will begin with an analysis of the context of Proverbs 8, proceeding to its interpretative development in ancient Judaism and its use as a background for Colossians 1.15-20. After this investigation, we will briefly address the Christological use of Proverbs 8 in the rest of the New Testament and in the patristic literature. We will conclude with an interpretive proposal of this illocutionary act of Paul as a response to the Colossian heresy and its hermeneutic conclusions.

Keywords: Christ. Wisdom. Colossians. Proverbs. Paul. Judaism.

⁴⁹ Bacharel em Teologia (Seminário Martin Bucer), licenciado em Letras Português-Inglês (PUC-Campinas) e pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela Unifil. Pastor da Igreja Batista Reformada em Indaiatuba (SP), professor de graduação e pós-graduação no Seminário Jonathan Edwards. E-mail: willian_vitor15@hotmail.com

Introdução

O presente artigo visa demonstrar que Paulo, em Colossenses 1.15-20, faz alusão ao texto de Provérbios 8.22-31 em seu desenvolvimento interpretativo no primeiro século, descrevendo Cristo como sendo a “Sabedoria de Deus”⁵⁰. A Sabedoria desempenha um papel muito importante no judaísmo do segundo templo, ao ponto de começar a ser identificada com a própria Torá (Cf. NICKELSBURG, 2011, pp. 123-128). A sabedoria também era um tema importante em Qunrã, particularmente em relação à comunidade da aliança (Cf. BEVERE, 1998, p.80)⁵¹.

O quadro abaixo mostra a relação textual entre Pv. 8.22-31 e Cl. 1.15-20:

Provérbios 8.22-31 MT	Provérbios 8.22-31 LXX	Colossenses 1.15-20
<p>יהוה קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז: מעולם נסכתי מראש מקדמי־ארץ: באי־תהמות חוללתי באין מעינות נכבדי־מים: בטרם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי...: בהכינו שמים שם ... ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשעים יום</p>	<p>κυριος εκτισεν με αρχην οδων αυτου εις εργα αυτου προ του αιωνος εθεμελιωσεν με εν αρχη προ του την γην ποιησαι και προ του τας αβυσσους ποιησαι προ του προελθειν τας πηγας των υδατων προ του ορη εδρασθηναι προ δε παντων βουνων γεννα με ... ηνικα ητοιμαζεν τον ουρανον συμπαρημην αυτω... ημην παρ'αυτω αρμοζουσα</p>	<p>ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, <u>πρωτότοκος</u> πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς,... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται· καὶ αὐτός ἐστι <u>πρὸ πάντων</u>, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε, καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν <u>ἀρχή</u>,</p>

Como já adiantamos, Paulo não alude diretamente a Pv. 8.22-31 em sentido estrito, mas sim em seu desenvolvimento interpretativo no primeiro século (BEETHAM, 2008, p. 113). O quadro acima demonstra a concordância de palavras entre os dois textos, além do fato de Paulo conhecer muito bem o livro de Provérbios (cf. Rm 2.6 (Pv. 24.12), 12.20 (Pv. 25.21) e 2Co 9.7 (Pv. 22.8a)), satisfazendo os critérios para uma

⁵⁰ O principal estudo sobre o uso do Antigo Testamento em Colossenses é a tese de doutorado de C. A. Beetham, publicada com leves alterações em 2008 (Cf. bibliografia). O presente texto, ainda que amplamente em dívida com as pesquisas de Beetham, apresenta algumas críticas e desenvolvimentos.

⁵¹ Cf. IQS 4.22; CD 3.13-20f.; IQH 17.14-18.; 4QpPsa 3.I

alusão. O leitor deve perceber no decorrer do estudo que a alusão é deliberada, na qual Paulo descreve Cristo em termos sapienciais. Se os Colossenses (leitores originais dessa carta) não fizeram esse vínculo, eles provavelmente falharam em perceber a conexão que Paulo faz entre Cristo e a Sabedoria (ainda que Paulo vá além da descrição tipicamente judaica da Sabedoria, como veremos abaixo; Cf. BEETHAM, *Ibid.* p. 114), entretanto, em se tratando de um eco estrutural, o foco da análise recai mais sobre a influência de Provérbios sobre Paulo do que na recepção dos leitores Colossenses.

1. O contexto do Antigo Testamento: Provérbios 8.22-31

Em Provérbios 1.20-33 e 8.1-9.12 (cf. 2.2-6) temos uma incrível e misteriosa “personificação literária” (MURPH, 1998, p. 278) da “senhora Sabedoria”. A função dessas passagens é instigar uma busca apaixonada pela sabedoria e mostrar a loucura em desprezá-la. O alvo dessas duas passagens complementares (8.1-21 e 8.22-31) é exaltar a autoridade da Sabedoria (MCKANE, 1970), a fim de que os leitores se atentem para seus caminhos.

A primeira palavra desse texto já apresenta dificuldades de interpretação. O verbo *קנה* significa adquirir, possuir, criar ou gerar? Não é adequado a um mero artigo que se propõe a analisar o pano de fundo de Cl. 1.15-20, bater o martelo exegético e declarar com precisão qual a melhor interpretação para um texto que tem sido alvo de intensos debates ao longo dos séculos (desde a heresia ariana). Entretanto, podemos oferecer balizas para o leitor analisar com sabedoria (!) qual opção de tradução/interpretação é a mais adequada e que, ao escolher entre as opções, possa harmonizar com o quadro geral da teologia bíblica.

Vamos às opções. Em primeiro lugar, existem bons argumentos para traduzir *qānānī* como “adquirir” ou “possuir” (VAWTER, 1980, p. 205–16). Os demais usos desse verbo no livro de provérbios e no AT apontam para esse significado (para mais detalhes, cf. WALTKE, 2011, p. 514-516).

Outros estudiosos, como Meinhold, argumentam que “criar” é uma tradução mais precisa para esse verbo (citado em WALTKE, *ibid.*), devido aos demais verbos com esse sentido na sequência do texto de Provérbios e a alguns usos no AT.

Independente de qual interpretação for adotado, o leitor canonicamente atento do livro de Provérbios precisa levar em conta as seguintes dificuldades (teo)lógicas e literárias: (1) ao assumir o sentido de “adquirir”, precisamos levar em conta que Deus

não “adquire” sabedoria, pois Ele é eternamente sábio. Portanto, deve-se argumentar que dentro do contexto maior do livro, o autor descreve que o Senhor adquiriu a sabedoria para atingir seu propósito de “exaltar a autoridade da Sabedoria”, instando para que o leitor a adquira em sua vida, e o próprio Senhor se torna um modelo para Seu povo (BEETHAM, *ibid.*). Michael Fox (2000, p. 280) escreve que “o verbo *qanah* é escolhido para designar a aquisição Divina da Sabedoria para mostrar que esse é o protótipo da aquisição humana da sabedoria, ainda que eles adquirem-na de formas bastante diferentes”; (2) Ao se preferir a tradução “criar” também é preciso levar em conta que Deus não “cria” sua Sabedoria. De uma perspectiva lógica, para se criar a sabedoria é necessário que ela não exista, e se ela não existir, ou Deus seria tolo ou desconheceria o que seria essa sabedoria, não a podendo criar sem ela mesma (assim como a ordem não procede do caos, a sabedoria não pode proceder da falta de sabedoria), o que seria um absurdo. De uma perspectiva literária, a Sabedoria em Provérbios é literariamente (e não “literalmente”) personificada, i.e., Salomão usa a figura da mulher como metáfora para um atributo divino. Como Waltke (2011, p. 515), essa metáfora:

“... significa que a sabedoria inspirada de Salomão vem do ser essencial de Deus; é uma revelação que tem uma ligação orgânica com a própria natureza e ser de Deus, ao contrário do restante da criação que veio a existir fora dele e de maneira independente do seu ser. Além do mais, uma vez que sua sabedoria existia antes da criação e que suas origens são distintas dela, a sabedoria não é acessível à humanidade nem pode ser dominada pelos seres humanos; antes, deve ser revelada às pessoas e aceita por elas”.

Portanto, com uma hermenêutica teológica adequada e os devidos cuidados literários, é possível afirmar uma aquisição, geração ou posse da Sabedoria da parte de Deus, sem afirmar que Deus não era sábio de antemão ou que a sabedoria divina veio a ser criada em determinado ponto do tempo (o que invalida qualquer exegese ariana).

Os versos 22-26 salienta o status de primazia temporal e existencial da Sabedoria antes da criação de qualquer coisa. Os versos 27-29 são similares e falam sobre a presença da sabedoria enquanto Deus criava o universo. Portanto, os versos 22-29 ensinam que tanto antes, como durante a construção do mundo, a Sabedoria já existia e estava presente (BEETHAM, p. 117). A ilocução dos versos 30-31 deve causar no leitor a impressão de que a Senhora Sabedoria, cujas origens vão desde antes da própria criação, incorpora toda a sagacidade que um duradouro e correto relacionamento com YHWH exige e de um conhecimento experimental insuperável (*ibid.*). Portanto ela é completamente digna tanto da confiança, quanto da busca da

parte dos leitores. Gale A. Yee (1982) conclui sua análise da estrutura desse texto dizendo que “Pv. 8.22-31 retrata a Sabedoria como a suprema mediadora entre Deus e os homens”.

2. Provérbios 8.22-31 em seu desenvolvimento interpretativo no judaísmo

Começaremos analisando uma obra de meados do segundo século antes de Cristo, a Sabedoria de Ben Sira. A “Senhora Sabedoria” aparece em 1.4-10, 4.11-19, 6.18-31, 14.20-15.8, 51.13-21 (= 11Q5 XXI, 11-18), e especialmente em 24.1-22 (BEETHAM, p. 117). Nesta última passagem, a Sabedoria explica sua origem Divina (vv. 3-4), sua “geração” preexistente (v.9), sua existência eterna (v.9b) e sua busca por um lugar para habitar na criação (vv. 5-7). Deus ordena que ela habite no templo em Jerusalém, o que ela de fato fez (vv.8-12). Ela convida a todos para comerem e beberem de sua plenitude, e aqueles que a obedecem, não pecam (Ibid.). Finalmente, o autor identifica a Sabedoria com a Torá, os mandamentos de Moisés (Sir. 24.23-29). A sabedoria também é identificada com a Torá no livro de Baruque (conf. 3.9-4.4 [esp. 4.1]).

Escrito meio século antes de Cristo, Aristob. 5.10-11 (uma clara alusão de Pv. 8) de forma explícita fala sobre a preexistência da Sabedoria, chamando-a de “lanterna”, de onde toda luz se origina (Cf. BEETHAM, p. 120).

A personificação da sabedoria aparece novamente em “Sabedoria de Salomão”, em 1.4-7 e 6.12-11.1. Ela estava presente quando Deus fez o mundo (9.9) e foi a artífice e artesã de toda a criação (7.22; 8.6; 14.2).

Através de Sua Palavra e Sabedoria, Deus criou a humanidade para terem domínio sobre todo o mundo (9.1). Sua “Palavra” e Sua “Sabedoria” são sinônimos intercambiáveis (o que é uma alusão a Gn. 1.26-28, o que é mais uma indicação que a Sabedoria é frequentemente vinculada a Gn.1). A Sabedoria habita com Deus nos “santos céus”, no trono da glória [de Deus] (9.10; 8.3; 9.4; 18.15; BEETHAM p. 121).

Para descrever a extensão da natureza e da atividade da sabedoria, o autor usa o termo *πάς* (tudo). Ela é “todo-poderosa” (*παντοδύναμον*), e “vê todas as coisas” (*πανεπίσκοπον* 7.23). Ela penetra todas as coisas (*πάντων*; 7.24), é capaz de “fazer todas as coisas” (*πάντα*; 7.27) e conhece e entende “todas as coisas” (*πάντα*; 9.11). A Sabedoria renova “todas as coisas” (*τὰ πάντα*; 7.27) e é a causa ativa de “todas as coisas” (*τὰ πάντα*;

8.5) (Ibid.). Deus é a causa suprema da criação, mas é através da Sua Palavra/Sabedoria que Ele cria “todas as coisas” (*τὰ πάντα*; 9.1).

É digno de nota que nossa passagem em questão (Cl. 1.15-20), Paulo emprega *πᾶς* oito vezes em cinco versículos para descrever a natureza e a atividade de Cristo (Ibid.).

Em Sab. 7. 25 - 26, a Sabedoria é chamada de “imagem” da bondade de Deus. Traduzo o texto da seguinte maneira:

“Pois ela é o fôlego do poder de Deus, e a pura emanção da Glória do Todo-Poderoso; Portanto, nada contaminado entra nela. Pois ela é o reflexo da luz eterna, um espelho imaculado da obra de Deus, e a imagem [*εἰκόν*] de sua bondade” (TA).

Filo de Alexandria é quem labutou mais com o tema da Palavra/Sabedoria. Como um judeu helenista, ele era um filósofo contemporâneo a Jesus e a Paulo. A Palavra era um conceito central para Filo (JERVELL, p. 53). A Palavra era a razão de Deus, Sua própria atividade mental, que foi usada no ato criacional (BEETHAM, p. 122.). Para Filo, a Palavra e a Sabedoria eram conceitos relacionados, ainda que não totalmente intercambiáveis (Ibid.). Podemos notar a relação da Palavra com a Sabedoria quando Filo as vincula com títulos raros como “princípio” e “imagem” (p. ex. Alleg. Interp. 3.96; Confusion 146–47; e Alleg. Interp. 1.43). Podemos observar essa relação também em seu comentário alegórico sobre Gn. 2.10:

“Mas nós também devemos olhar para as palavras: “e um rio”, onde se diz que fontes saem do Éden para molhar o jardim. “O Rio” é uma virtude genérica, a bondade; Essa fonte jorrava do Éden, Sabedoria de Deus, que é a Palavra de Deus [*ἐξ Ἐδέμ, τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας· ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος*]; De acordo com a Palavra de Deus a virtude genérica foi criada (Alleg. Interp. 1.65 (TA)).”

As similaridades são impressionantes. Drummond estudou extensivamente a relação da Sabedoria com a Palavra em Filo e chegou as seguintes conclusões (2:201-213): ambas são descritas como o poder Divino mais excelente, ambas são identificadas como a rocha miraculosa, a fonte e o maná da narrativa do deserto em Êxodo. Ambas são entendidas como preexistentes e como agentes no processo da criação. Em ambas são aplicadas títulos como “o princípio”, “a imagem”, “a visão de Deus”. Ambas servem como arquétipos da Sabedoria e da Virtude terrenas. Em suma, existe uma identificação suprema entre o Logos e a Sabedoria nos escritos de Fílo (citado em *ibid.* p. 211).

À luz das evidências acima, a inter-relação dos conceitos “palavra” e “sabedoria” no judaísmo antigo, alguns estudiosos denominam esse fenômeno de “complexo

Palavra-Sabedoria” (BEETHAM, p.125). Esses dois conceitos não se separam drasticamente no pensamento judaico, antes, suas identidades e atividades frequentemente se fundem.

Como vimos anteriormente, para Filo a Palavra é a “imagem” de Deus (cf. Cl 1.15). Em *Alleg. Interp.* 3.96 ele usa Gn. 1.26-27 para fazer a conexão entre a Palavra e a imagem, dizendo que ela (a Palavra/imagem) foi o padrão para a criação do homem (cf. *ibid.*).

Em outra obra, Filo identifica a “palavra” como sendo o “primogênito de Deus”, o “princípio”, a “imagem invisível” de Deus e a “imagem primogênita” de Deus (*Confusions*, 146-47 (Colson, Whitaker e Marcus, LCL). Cf. *Alleg. Interp.* 1.43.).

Os títulos “princípio” e “imagem” provêm ambos tanto de Gn. 1 como de Pv. 8.22..

De acordo com Filo, a Palavra/Sabedoria é o agente “através de que o universo veio à existência (*Flight* 109)⁵²”. Ela é “antecedente a todas as coisas que vieram a existência”, o “leme” pelo qual Deus “guia todas as coisas em seu curso”, e o “instrumento” que Deus empregou “quando Ele estava fazendo o mundo” (*Migration* 6. Cf. *Virtues* 62; *Dreams* 1.241. Cf. Cl. 1.16-17).

Ao mesmo tempo, a Palavra é a mediadora e a pacificadora entre Deus e a humanidade (BEETHAM, p.127). Ela serve como a “mensageira da paz para a criação de Deus, cuja vontade é trazer um fim as guerras, e ela é até mesmo a guardiã da paz” (*Heir*, 205-206). De fato, “o Logos Divino... tornou-se o mediador e o árbitro entre os dois lados (i.e., Deus e a humanidade), que pareciam estarem divididos um do outro, trazendo amizade e acordo, porque sempre foi a causa da comunhão e o artesão da paz” (QE 2.68 (COLSON, WHITAKER, e MARCUS, LCL). Cf. Cl. 1.20).

Além do mais, para Filo, a Palavra é aquela que “contém toda a plenitude (de Deus)” (FÍLO, *Dreams*, 175; cf. Cl 1.19), e quem, “como cola e ligação”, dá coerência a tudo, “enchendo todas as coisas com seu ser”, e em si mesma não precisa de nada (*Heir* 187-88). Ela é a “ligação de toda existência” e “mantém unidas todas as partes, evitando que elas sejam dissolvidas e separadas” (FÍLO, *Flight*, 112; cf. Cl. 1.17b). A Palavra também é “o templo (ou casa) de Deus” (FÍLO, *Migration*, 4-6; cf. Cl 1.19). Além de muitas outras coisas, a Palavra também é o instrumento pelo qual Deus “guia o homem perfeito, das coisas terrenas para Si mesmo” (FÍLO, *Sacrifices*, 8; cf. Cl 3.1-4).

⁵² Ver também *Spec. Laws* 1.81; *Heir* 199; *Migration* 6; *Sacrifices* 8; *Alleg. Interp.* 3.96; *Drunkness* 30–31 (Colson, Whitaker e Marcus, LCL)

A Sabedoria personificada também aparece em 1Enoque 42.1-2. Essa passagem se encontra no “Livro das Similitudes” (caps. 37-71) e descreve a sabedoria como buscando um lugar para habitar entre a humanidade, e não encontrando um lar, retorna para o céu a fim de ficar permanentemente entre os anjos (cf. Sir 24.8-12; Bar 3.37; 4 Ezra 5.9-10).

A obra intitulada 2Enoque relata em 30.8 que “no sexto dia, Eu (Deus) ordenei a minha sabedoria que criasse o homem”. Esse texto é mais uma evidência que no pensamento judaico a Sabedoria desempenha sua função na criação e que Gn. 1 e Pv. 8 eram frequentemente conectados no judaísmo antigo⁵³.

Consistentemente ao longo da literatura Rabínica, a Sabedoria personificada de Pv. 8.22-31 é identificada com a Torá, começando com *m. Avot* 6.10 (aprox. 200 DC). A ênfase principal dessa passagem é que a Torá é uma das poucas coisas que antecede a criação⁵⁴. Em outras obras, os rabinos usavam as palavras “cabeça” e “princípio”, encontradas em Pv. 8.22, para dizer que a Torá (= Sabedoria) é a “cabeça” dos caminhos de Deus (Midr. Rabbah Song of Songs 5.11, §1; Midr. Rabbah Leviticus 19.1).

Em suma, a Sabedoria/Palavra é consistentemente descrita como existindo antes da criação. Ela também desempenha um papel instrumental no processo de criação. O escopo de sua atividade é entendido nos termos mais amplos (“tudo”, “todas as coisas”). Recebeu vários títulos, especialmente “imagem”, “primogênita”, “princípio”, e ocasionalmente “cabeça”. A sabedoria era frequentemente identificada com a Torá no judaísmo antigo, o que se tornou uma interpretação fixa nos escritos rabínicos posteriores (BEETHAM, p. 130).

⁵³ Esse desenvolvimento da Sabedoria personificada continua posteriormente no judaísmo. Nas “Orações Sinagogais Helenísticas” (sécs. 2-3 DC), a sabedoria é agente da criação, especialmente do homem (3.16-19, 12.36) e é “mediadora” (4.38). O Targum Neofiti de Gn. 1.1 é mais uma evidência da conexão entre Gn. 1 e Pv. 8.

⁵⁴ Ver b. Avot 6:10; b. Pesahim 54a, 87b; b. Nedarim 39b; Midr. Psalm 5:2, 90.12, 93.3; Pirqe Rabbi Eliezer, p. 10; Mekilta, Shirata 9.123; Kallah Rabbati 8:10; Avot of Rabbi Nathan 31:3; Midr. Rabbah Genesis 1.1, 4, 8, 8.2, 85.9; Midr. Rabbah Exodus 30.9; Midr. Rabbah Leviticus 11.3, 19.1; Midr. Proverbs ch. 8; Midr. Rabbah Song of Songs 5.11, §1; Pesiqta Rabbati, Piska 53.2; Tanhuma Genesis 1:1ff., Part V; Sifre Deuteronomy, Piska 37; Tanna Debe Eliyyahu, ER 71, 112, 160, EZ 171, S 20.

3. O contexto do Novo Testamento: O uso do desenvolvimento interpretativo de Provérbios 8.22-31 em Colossenses 1.15-20

Não está no escopo desse artigo prover uma exegese detalhada de Cl. 1.15-20. Nosso objetivo é identificar e especificar a alusão a Pv. 8.22-31 em Cl. 1.15-20 através do seu desenvolvimento interpretativo no judaísmo do primeiro século e como esse pano de fundo pode lançar uma nova luz sobre algumas expressões de Paulo nessa passagem. Veremos que o peso cumulativo das evidências valida essa proposta de eco.

Para nossos propósitos, não se faz necessário abordarmos as questões redacionais desse antigo hino (poema). Em relação à estrutura da perícopa, seguimos de perto N. T. Wright (1991, pp. 101-104), onde temos: 1. Cristo como preeminente na criação (1.15-17) e 2. Cristo preeminente na criação renovada (1.18-20).

Em Cl. 1.15, Cristo é descrito como “a imagem do Deus invisível” e o “primogênito de toda a criação” (cf. 2Co 4.4; Rm. 8.29). Alguém pode diretamente recorrer a Gn. 1.26-27 como a alusão (a criação do primeiro casal segundo a imagem de Deus), mas de forma final, a alusão não vem diretamente de Gn. 1. A alusão vem primeiramente do Divino Logos/Sabedoria usual no judaísmo helenístico dos dias de Paulo. Tendo isso em mente, podemos nos mover para um eco secundário de Gn. 1.26-27 em Cl. 1.15, ou pelo menos, entender como um eco em conjunto, como duas vezes que naturalmente se encontram no ar (e nos ouvidos do apóstolo).

Esse é o caso à luz do modo como o judaísmo antigo conecta Gn. 1 e Pv. 8. Esse não é um caso “e/e, ou/ou” ainda que a ênfase primária recaia sobre a alusão a Sabedoria/Palavra. Portanto, não temos num primeiro momento, uma Cristologia adâmica paulina, pois Paulo descreve Cristo como agente da criação, o que nunca ocorre nas descrições de Adão (mas ocorre amplamente em relação à sabedoria). Isso nos ajuda a entender o porquê Paulo relacionou o fato de Jesus ser a “imagem do Deus invisível” (bem como o primogênito sobre toda a criação) com sua função divina como Criador de todas as coisas (o verso 16 inicia com uma relação causal entre essas duas sentenças).

O adjetivo (epexegetico) “primogênito” pode ter dois significados: prioridade temporal ou soberania de posição (LADD, 2003, p. 578). Pelo contexto, Paulo tem a segunda opção em mente. O termo também faz parte da alusão magistral a Pv. 8. 22-31 em seu desenvolvimento interpretativo judaico (BEETHAM, p. 134).

Paulo continua e aplica a Cristo os termos “cabeça”, “princípio” e “primogênito”, e como vimos anteriormente, todos esses títulos são aplicados a Sabedoria no judaísmo. Cristo é o início (iniciador), não somente da criação de Deus, mas também da nova criação, como o primeiro a experimentar a ressurreição escatológica dentre os mortos (primogênito da criação)⁵⁵.

Cristo é “antes de todas as coisas” (*πρὸ πάντων*). Vimos que em Provérbios 8.22-31 (LXX) usa-se *πρὸ* 6 vezes para enfatizar a existência temporal da Sabedoria antes de todas as coisas. Aqui Paulo condensa em uma só sentença (DUNN, 1980, p. 191), aplicando a Cristo.

Como vimos anteriormente, o autor de “Sabedoria de Salomão” emprega *πᾶς* (tudo) para descrever a natureza e a extensão da atividade da sabedoria. É digno de nota que Paulo usa a palavra *πᾶς* oito vezes nesse hino para descrever a natureza e a extensão da atividade de Cristo (BEETHAM, p. 135).

Nesse ponto é importante resumirmos os paralelos entre Cl. 1.15-20 e o desenvolvimento interpretativo de Pv 8.22-31 (*ibid.*):

Desenvolvimento do 1º séc. da figura da Sabedoria de Pv. 8.22-31	Colossenses 1.15-20
Sabedoria/Palavra é a imagem de Deus. Wis 7:25–26; Filo, Alleg. Interp. 1.43, 2.4, 3.96; Confusion 97, 146–47; Creation 25, 31, 146; Planting 19–20; Flight 12–13, 101; Names 223; Dreams 1.239, 2.45; Moses 1.66; Spec. Laws 1.81, 1.171, 3.83, 3.207; Heir 231; QG 2.62.	Cristo é a imagem de Deus (v.15a)
Sabedoria/Palavra é a “primogênita” (de toda a criação). Filo, Confusion 146–47; Dreams 1.215; Agriculture 51; Heir 117–19; cf. Pv. 8:25.	Cristo é o primogênito de toda a criação (v.15b).

⁵⁵ Burney, “Christ as the APXH,” 174, argumenta que Paulo, ao usar o termo princípio, está dando um midrash rabínico de *בְּרֵאשִׁית*, (o princípio de Gn. 1.1). Entretanto a exegese de Burney me parece forçada, uma vez que essa passagem de Colossenses é melhor entendida à luz da tradição sapiencial judaica, que frequentemente une Pv. 8 a Gn. 1.

Sabedoria/Palavra é o princípio da criação

Filo, Confusion 146–47; Alleg. Interp. 1.43. Cf. Pv. 8:22.

Sabedoria/Palavra é preexistente a criação.

Pv. 8:23–25 lxx (*πρό* [6x]); Sir 24:9; Wis 9:9; Aristob. 5.10–11a; Filo, Migration 6; cf. Jo. 1:1–3.

Sabedoria/Palavra é agente da criação.

Pv. 8:22 lxx (*εἰς ἔργα αὐτοῦ*); Wis 7:22, 8:6, 9:1; Filo, Flight 12, 109; Spec. Laws 1.81; Unchangeable 57; Heir 199; Migration 6; Worse 54, 115–16; Sacrifices 8; Alleg. Interp. 1.65, 3.96; Drunkenness 30–31; Virtues 62; Dreams 1.241, 2.45; 2 En. 30:8; cf. Alleg. Interp. 2.49; Heir 53; Jo. 1:1–3.

Sabedoria/Palavra sustenta a criação.

Filo, Flight 112; Heir 187–88; cf. Wis 1:6–7 (“Sabedoria” e “Espírito do Senhor” são intercambiáveis nesse último texto).

Sabedoria é a “cabeça”.

Ο *κεφάλαιον* de Áquila em Pv. 8:22 (140 d.C); Ver Midr. Rabbah Song of Songs 5.11, §1; Midr. Rabbah Leviticus 19.1 (a evidência é posterior ao primeiro século, mas sua tradição remonta aos tempos de Paulo).

Cristo é o princípio da criação renovada (v.18b).

Cristo é preexistente a criação (v.17a).

αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων

Cristo é agente da criação (v.16f).

τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ ... ἔκτισται

Cristo sustenta a criação (v.17b)

τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

Cristo é o cabeça da igreja, que é seu corpo (v.18a).

<p>O emprego volumoso de $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ (tudo) para descrever a natureza e a extensão da atividade da Sabedoria.</p> <p>Wis 7:22, 23, 24, 27, 8:1, 5, 9:1; Filo, Flight 112.</p> <p>A expressão “contém toda a plenitude (de Deus)”. Filo, Dreams 1.75. A Sabedoria/Palavra é a casa (templo) de Deus. Filo, Migration 4–6; cf. Alleg. Interp. 3.46</p> <p>Sabedoria é a agente de reconciliação e paz entre Deus e a humanidade.</p> <p>Filo, Heir 205–6; QE 2.68.</p>	<p>O emprego volumoso de $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ (tudo) para descrever a natureza e a extensão da atividade de Cristo.</p> <p>Cl. 1:15, 16a, 16f, 17a, 17b, 18d, 19, 20.</p> <p>Em Cristo agradou a Deus que habitasse toda a plenitude 1.19 ecoando Sl. 67.17 (LXX), a referência é a presença de Deus no templo de Sião. O paralelo com Fílo é o forte tom templário de Cl. 1.19.</p> <p>Cristo é o agente de reconciliação e paz entre Deus e a humanidade (v.20)</p>
--	--

Esses dez paralelos são impressionantes. Eckhard J. Schnabel, em seu magistral estudo sobre a lei e a sabedoria de Ben Sira ao apóstolo Paulo conclui (1985, p. 258):

“Para resumir, o autor do hino atribui funções sapienciais de mediação criacional e salvífica a Jesus Cristo retratando o preexistente, encarnado e exaltado Cristo à luz da Divina Sabedoria do judaísmo”.

Portanto, em seu excelente livro sobre a Cristologia Paulina, Gordon Fee erra ao dizer que a linguagem da tradição sapiencial está ausente de Cl. 1.15-20 (2007, p. 601).

Entretanto, em sua descrição de Cristo com a linguagem sapiencial, Paulo leva sua argumentação a um passo muito além do que o judaísmo sequer pensou em fazer com a Sabedoria. Em 1.16, Paulo acrescenta que a criação não foi somente criada através de Cristo, mas também “para ele” ($\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$; O’BRIEN, 1982, p. 47; Cf. DUNN, 1996, p. 92). Ou seja, Cristo é o agente da criação, mas também é o alvo e o propósito dela. No NT, essa linguagem é usada somente em referência a Deus (cf. Rm. 11.36; 1 Co. 8.6; Hb. 2.10).

A Sabedoria era identificada com a Torá nos dias de Paulo, e foi significativo ele ter inserido esse poema nessa carta, cuja igreja estava sendo enganada por uma heresia

com características fortemente judaicas, como por exemplo: 1. Observação dos dias santos judaicos, como os festivais, os sábados e as celebrações da lua nova (2.16b); 2. Observar leis dietéticas judaicas (2.16a) e; 3. Circuncisão (2.11, 13, 3.11; Cf. BEETHAM, p. 37). À luz disso, podemos entender que Paulo foi preciso e intencional contra essa heresia, identificando Cristo, não a Torá, como a Sabedoria Divina e, portanto, a revelação plena e suficiente de Deus (ao qual todo o AT apontava).

4. Provérbios 8.22-31 e sua exegese no restante do NT e nos pais da igreja

As passagens que possivelmente foram influenciadas por Pv. 8 e pela tradição sapiencial judaica no NT incluem Jo. 1.1-3 e Hb. 1.2b-3 (talvez também 1Co. 8.6, 10.4; Ap. 3.14?)⁵⁶.

Os antigos Pais da igreja citavam Pv. 8.22-31 e entendiam que esse texto é uma descrição de Cristo⁵⁷. Alguns citavam Cl. 1.15-20 bem próximo a uma citação de Pv. 8.22-31 com o mesmo propósito⁵⁸. Metodius⁵⁹ combina Gn. 1.1, Pv. 8.22 e Jo. 1.1-2 para mostrar que “princípio” é um título para Cristo, e Teófilo de Antioquia (após 180 d.C.) faz o mesmo exceto pela referência explícita a João⁶⁰. Cipriano (258 d.C.) cita Pv. 8.22-31 em sua totalidade e o combina com Sir 24.3-7, Sl. 89.27-33, Jo. 17.3-5, Cl. 1.15, 18 e 1Co 1.22-24 para defender que Cristo é a Sabedoria primogênita de Deus⁶¹.

A interpretação de Cl. 1.15 e Pv. 8.22 se intensificou na época de Ário (335/6 d.C.) que defendia que Cristo era um ser criado, e que “houve um tempo em que Jesus não

⁵⁶ Para uma investigação do motif Sabedoria em Paulo ver: Feuillet, *Le Christ Sage de Dieu d'après les Épîtres Pauliniennes*. Para uma discussão da possível influência em Ap. 3.14 ver Beale, 1999, 297-301.

⁵⁷ Justin Martyr (aprox. 165 dC.), *Dialogue with Trypho* 61 (ANF 1:227-28), 129 (ANF 1:264); cf. 126 (ANF 1:262); Athenagoras (177 dC.), *A Plea for the Christians* 10 (ANF2:133); Clement of Alexandria (antes de 215 dC), *Miscellanies* 7.2 (ANF 2:525); Dionysius of Alexandria (264/5 dC.), *Extant Fragments* 4.3 (ANF 6:92); Lactantius (330 dC), *The Divine Institutes* 4.6 (ANF 7:105; os nomes estão em inglês).

⁵⁸ Irenaeus (202 dC), *Against Heresies* 4.20.2-3 (ANF 1:488; Aqui Irineu argumenta que Cristo é a Palavra e o Espírito é a Sabedoria); Alexandre de Alexandria (328 dC), *Epistles on the Arian Heresy* 1.6-7 (ANF 6:293); Dionísio de Roma (259-69 dC.), *Against the Sabellians* 2 (ANF 7:365); Orígenes (253/4 c.e.), *First Principles* 1.2.1 (ANF 4:245-46; Também 1 Cor 1:24). In *First Principles* 1.2.5 (ANF 4:247), Orígenes combina Cl 1:15, Hb 1:3, e Wis 7:25; Ver seu argumento completo em *First Principles* .2.1-13 (ANF 4:245-51).

⁵⁹ Ver também Tertuliano (após 220 dC.), *Against Hermogenes* 20 (ANF 3:488-89).

⁶⁰ *To Autolytus* 2.10 (ANF 2:97-98).

⁶¹ *The Treatises of Cyprian* (“*To Quirinius*”) 12.2.1 (ANF 5:515-16).

era” (KELLY, 1960, PP. 234-242). Suas heresias foram condenadas no Concílio de Nicéia (325 d.C.).

5. Sábias ilocuições: a heresia Colossense e a Cristologia sapiencial

Talvez o melhor estudo sobre a heresia Colossense tenha sido feito pelo Dr. Ian K. Smith (2006). As propostas para candidatas à heresia são variadas. Smith (p. 19) afirma que J. J. Gunther, em 1973, havia listado quarenta e quatro propostas para esse falso ensino e desde então, outras hipóteses foram levantadas.

Não é o propósito desse artigo fazer uma análise da heresia Colossense, por isso podemos apenas resumir a proposta desenvolvida por Smith (que segue de perto F. F. Bruce). A heresia Colossense consistia em um sincretismo entre a fé cristã e uma espécie de judaísmo místico do primeiro século, também chama de “misticismo merkavá”. Essa variação do judaísmo se baseava nas teofanias do AT que apresentavam Deus em uma carruagem (Hb. Merkavah), especialmente Ezequiel 1.

O misticismo merkavá, como movimento judaico-helenístico, centralizava-se na ideia que os seres humanos precisam ascender aos céus para testemunhar a atividade angelical (SMITH, p. 39). A ascensão visionária da alma acontece mediante rigoroso ascetismo contra o corpo da pessoa (como observação intensa de jejuns e ritos religiosos). O alvo desse arrebatamento espiritual é contemplar a adoração que os anjos prestam a Deus. Nessa contemplação, os adoradores alcançavam a verdadeira sabedoria.

Claramente, a amálgama desse misticismo judaico com a fé cristã diminuía a suficiência e a supremacia de Cristo. A insistência de Paulo em uma tipologia sapiencial que se cumpre em Jesus era para servir de antídoto contra esse falso ensino. Todos os cristãos devem estar cheios da sabedoria e do conhecimento da vontade de Deus (Cl. 1.9), e essa sabedoria é dada pelo Espírito de Cristo (o termo “espiritual” que qualifica a sabedoria em 1.9 significa “dada pelo Espírito” e sua ligação com Cristo se dá pelo eco de Isaías 11 nesse versículo). A sabedoria permeia o ensino de Paulo a “todos os homens” (Cl. 1.28) e não apenas a um seletivo grupo de abnegados que tiveram experiências místicas. O mistério de Deus não está oculto na adoração angelical, mas já fora revelado e esse mistério é Cristo (1.27), em quem “estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (Cl. 2.2, ecoando Provérbios 2.2-6).

Todos os elementos desse movimento judaico-místico listado acima são encontrados no capítulo dois de Colossenses, que termina mostrando a inutilidade desse tipo de religiosidade em face das lutas contra o pecado (Cl. 2. 23). Os cristãos não precisam subir aos céus para obter sabedoria, pois a própria Sabedoria divina desceu para nos redimir e tornar acessível a vontade e salvação de Deus a todos que exercem fé “nela” (i.e., em Cristo). A importância dada aos anjos desaparece quando sabemos que eles foram criados em, por e para Cristo.

Conclusão: Reflexões hermenêuticas

Ao aludir a Pv. 8.22-31 Paulo conecta a Sabedoria personificada com Jesus, o Messias crucificado e ressurreto, uma pessoa histórica (BEETHAM, p. 139). Isso contrasta fortemente com o judaísmo da época que identificava essa Sabedoria com a Torá.

Ao fazer essa conexão, Paulo não vê como um cumprimento direto de uma profecia, pois Pv. 8 não é uma profecia. Raymond Van Leeuwen entende que “Cristo é a realidade escondida por trás, fundamentando e cumprindo a cósmica e pessoal imagem da Sabedoria em Pv. 8, sem posicionar uma direta correspondência “um-a-um” em todos os particulares” (LEEUVEN, 1997, p. 99).

O comentário de Van Leeuwen talvez seja mais conhecido como “*sensus plenior*” (senso pleno), um termo hermenêutico usado para descrever um fenômeno no qual um texto ganha um significado mais completo à luz de uma revelação posterior (BROWN, p. 92). Aqueles que estudam esse fenômeno ensinam que a chave de controle precisa ser o significado original do texto dentro do seu contexto, formando o fundamento e a essência do senso pleno posterior, que nunca deve ignorar ou contradizer o anterior (cf. MOO, 1995, p. 201; BEALE, 1989, p. 90).

Contudo, o uso de Pv. 8.22-31 em seu desenvolvimento interpretativo judaico em Cl. 1.15-20 é mais bem entendido em termos de tipologia. Paulo estrategicamente faz declarações ousadas a respeito de Jesus Cristo usando imagens da discussão da enigmática Sabedoria/Palavra de sua época (BEETHAM, 140.). Ao fazer isso, Paulo retrata Cristo como a corporificação da Sabedoria e da revelação de Deus e o mediador entre Deus e a humanidade por excelência (ibid.). Paulo não diz explicitamente que Cristo é a Sabedoria, nem iguala os dois, antes demonstra que toda aquela linguagem familiar sobre a sabedoria, entretanto sendo apenas uma sombra, encontra sua expressão suprema e concreta na realidade de Jesus Cristo (cf. Ibid.). O antítipo (Cristo) vai muito além do que tudo o que fora dito acerca do tipo

(que era meramente uma personificação literária). Em nenhum escrito foi dito que a criação fora criada para a Sabedoria, mas Paulo declara que isso é verdade em relação a Cristo (Ibid. p. 141).

Não é necessário que o tipo e seu antítipo tenham uma correspondência absoluta em todos os pontos. A correspondência acontece no nível fundamental da estrutura (BAKER, 1994, p. 327). O retrato de Cristo e da sabedoria como sendo ambos preexistentes a criação, agentes do processo criacional, sustentadores da criação e mediadores entre Deus e a humanidade como veículos da sábia revelação de Deus, era para ser reconhecido pela igreja de Colossos, mesmo que Paulo tenha dado alguns passos a frente em sua descrição (BEETHAM, ibid.).

Para concluir, reitero que é possível que a filosofia heterodoxa de Colossos ensinasse que a Torá era a suficiente revelação de Deus e que os cristãos precisavam seguir seus preceitos a risca para agradarem a Deus. Com esse hino, Paulo queria fortalecer a confiança dos Colossenses na suficiência de Cristo como fonte de sabedoria para se viver de uma maneira que agrade a Deus (Cl. 1.9-12). Os Colossenses não precisavam de ninguém além de Cristo, pois Ele tem supremacia tanto na antiga criação (como Criador e sustentador), como na nova criação pela sua ressurreição dos mortos.

Bibliografia

BAKER, David L., “*Typology and the Christian Use of the Old Testament*,” in: *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*. Ed. G. K. Beale; Grand Rapids: Baker, 1994, p. 327.

BEALE, G. K. *The Book of Revelation*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

_____ *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

_____ “*Did Jesus and his Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? An Examination of the Presuppositions of Jesus’ and the Apostle’s Exegetical Method*,” *Them* 14 (April, 1989), 90–91.

BEVERE, Allan R. *Let no one disqualify you: a study of the paraenesis of colossians and its place within the argument of the letter*. Durham theses, Durham University. 1998. Disponível em Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/5044/>.

BROWN, Raymond, *The "Sensus Plenior" of Sacred Scripture*. Baltimore: St. Mary's University, 1955.

COLSON, F. H., G. H. Whitaker, and MARCUS, Ralph. *Philo*. 10 volumes and 2 supplements. LCL. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929–1953.

DRUMMOND, James. *Philo Judaeus; or, The Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*. 2 vols. London: Williams and Norgate, 1888.

DUNN, James D. G. *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM 1980.

FEE, Gordon. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Hendrickson Publishers, 2007.

FOX, Michael V. *Proverbs 1–9*. AB 18A; New York: Doubleday, 2000.

JERVELL, Jacob. *Imago Dei: Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. FRLANT 76; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

KELLY, J. N. D. *Early Christian Creeds*. 2nd ed.; London: Longman's, 1960.

LADD, G. E. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Degmar Ribas Júnior. São Paulo: Hagnos, 2003.

LEEUWEN, Raymond Van. "The Book of Proverbs: Introduction, Commentary, and Reflections," NIB 5; Nashville: Abingdon, 1997.

MCKANE, William. *Proverbs*. OTL; Philadelphia: Westminster, 1970.

MOO, Douglas J. "The Problem of Sensus Plenior," in: *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Eds. D. A. Carson and John D. Woodbridge; Grand Rapids: Baker, 1995.

MURPHY, Roland E. *Proverbs*. WBC 22; Nashville: Thomas Nelson. 1998.

NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. Trad. Elisabeth Soares e Paulo Nogueira. São Paulo: Paulus, 2011 (Coleção Academia bíblica).

O'BRIEN, Peter T. *Colossians, Philemon*. WBC 44. Waco, Tex.: Word, 1982.

ROBERTS, Alexander, and DONALDSON, James. Eds. *Ante-Nicene Fathers*. 10 vols. 1885 1887. Reprint, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.

SCHAFF, Philip, and WACE, Henry. Eds. *Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series*. 1890–1900. 14 vols. Reprint, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.

SCHAFF, Philip. Ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers: First Series*. 1886–1889. 14 vols. Reprint, Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994.

SCHNABEL, Eckhard J. *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition Historical Inquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics*. WUNT 2/16. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1985.

SMITH, Ian K. *Heavenly perspective: A study of the Apostle Paul's response to a Jewish mystical movement at Colossae*. Library of New Testament Studies 326. London: T&T Clark, 2006.

VAWTER, Bruce. "Prov 8:22: *Wisdom and Creation*", JBL 9 (1980) 205–16.

WALTKE, Bruce K. *Proverbs: Chapters 1–15* 2 vols.; NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

WALTKE, Bruce. *Comentários do Antigo Testamento - Provérbios*. Vol 1. Trad. Susana Klassen. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.

WRIGHT, N.T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.

YEE, Gale A., "An *Analysis of Prov 8 22–31 According to Style and Structure*," ZAW 94 (1982): pp. 58-66.

A respeito dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorantes: uma análise exegética em 1 Coríntios 12.1-11

Antonio Carlos Bezerra Florencio⁶²

Resumo: O presente trabalho visa elaborar uma exegese da primeira epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo 12, versos 1-11, buscando apresentar os principais problemas interpretativos do texto. Na passagem estudada, Paulo ensina que o Espírito Santo dotou os membros de Corinto com dons espirituais que otimizam e promovem a vida da igreja. O Espírito Santo opera por meio de crentes individuais, usa-os como instrumentos para cumprir o propósito de Deus e edificação da igreja. Através de um diálogo com os principais estudiosos da epístola, buscou-se apresentar uma análise contextual e textual da passagem, bem como uma definição e classificação dos dons espirituais presentes na passagem.

Palavras-Chave: 1 Coríntios 12. Dons espirituais. *Pneumatikon. Charisma.*

Abstract: The present article aims to elaborate an exegesis of Paul's first epistle to the Corinthians, chapter 12, verses 1-11, seeking to present the main interpretative problems of the text. In the passage studied, Paul teaches that the Holy Spirit endowed the members of Corinth with spiritual gifts that optimize and promote the life of the church. The Holy Spirit works through individual believers, uses them as instruments to fulfill God's purpose and edify the church. Through a dialogue with the main scholars of the epistle, we sought to present a contextual and textual

⁶² Mestrando (STM) em Teologia do Novo Testamento pelo CPAJ/Mackenzie; Pós-graduado em Docência do Ensino Superior pelo Centro Universitário Senac; Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela UNIFIL; Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo; Bacharel em Administração pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor e Diretor Acadêmico do Seminário Teológico Batista Rhemaná; Professor convidado do Seminário Teológico Evangélico Congregacional e do Seminário Teológico Jonathan Edwards.

analysis of the passage, as well as a definition and classification of the spiritual gifts present in the passage.

Keywords: 1 Corinthians. Spiritual gifts. Pneumatikon. Charisma.

Introdução

Em nossos dias, talvez, nenhuma outra seção das cartas de Paulo tenha recebido tanta atenção e debates prolongados quanto os capítulos que tratam sobre as manifestações do Espírito Santo (1 Co 12-14). Alan Johnson comenta que, historicamente, desde a era apostólica, houveram três grandes períodos de intenso interesse nas “manifestações do Espírito”. São eles: 1) Após o segundo século, com as profecias de Montano e seguidores, onde posteriormente foram condenadas como heresia. 2) Na época da Reforma Protestante (séc. 16), Lutero, Calvino e Zwinglio se opuseram às “novas revelações” e “profecias” de uma ala radical dos anabatistas. 3) O último período se deu no início do Século 20 onde surgiram as primeiras igrejas pentecostais e com o passar dos anos essas igrejas cresceram e se espalharam por todos os cantos do mundo.⁶³ Podemos afirmar, sem dúvidas, que este último período, que perdura até os dias atuais, é o mais intenso e enfático período sobre as manifestações do Espírito Santo da História da Igreja.

O forte interesse por manifestações do Espírito Santo não chegou sem inúmeras controvérsias. Alguns grupos são fortemente contrários às manifestações do Espírito apresentadas nos capítulos de 1 Co 12-14 para os dias de hoje. Eles são conhecidos como “cessacionistas”, por defenderem uma cessação histórica de alguns dons espirituais, como profecias, dons de curas, dons de falar em línguas e interpretação dessas línguas. Já outros, segue para o outro extremo, e abraçam entusiasticamente as manifestações do Espírito, tornando-as centrais para sua vida pessoal e para a igreja local. Podemos encontrar um terceiro grupo, que busca um equilíbrio entre os outros dois grupos citados. Eles afirmam que não existe nenhuma razão bíblica ou histórica para a cessação desses dons espirituais, ou seja, afirmam que os mesmos são contemporâneos, mas não fazem deles algo essencial para a caminhada cristã. Geralmente esse terceiro grupo, apesar de crer na contemporaneidade dos dons, não costuma praticar todos os dons em suas vidas privadas ou em reuniões de culto. Independentemente da posição que se adote, a verdade é que a igreja moderna

⁶³ JOHNSON, Alan F. *1 Corinthians*, vol. 7, The IVP New Testament Commentary Series. Westmont: IVP Academic, 2004, p. 214.

sentiu o impacto do movimento pentecostal e carismático iniciado no começo do Século 20 e que perdura até os dias atuais.

O presente trabalho visa elaborar uma exegese do texto de 1 Coríntios 12:1-11, buscando apresentar os problemas interpretativos do texto e trazer à tona a sua teologia e aplicações corretas. Para esse trabalho, temos alguns objetivos: 1) fazer a própria interpretação do texto em sua língua original; 2) comparar essa interpretação com a de outros exegetas, estabelecendo um diálogo com tais interpretações, 3) por fim, intentarmos que o trabalho escrito contenha a compreensão do estudante de como aquele texto coopera com a teologia e com a prática cristã. O estudioso Gordon Fee afirma:

Talvez seja interessante assinalar que artigos sobre essa passagem nos periódicos acadêmicos nos 25 anos são praticamente inexistentes, o que provavelmente revela algo sobre onde está (ou não está) o interesse do mundo acadêmico em comparação com o restante de 1 Coríntios.⁶⁴

O contexto da passagem escolhida aborda o mau uso dos dons espirituais por parte da igreja em Corinto. Paulo escreve os capítulos 12-14 com objetivo de doutrinar a igreja sobre a necessidade de compreender corretamente a respeito dos dons espirituais e de seu uso mais sensato. O capítulo 12 marca o início de uma nova seção na carta de Paulo à igreja de Corinto. No entanto, como entende Ciampa e Rosner, essa passagem também se relaciona com os capítulos anteriores por sua referência aos ídolos em 1 Co 12:2.⁶⁵ Paulo inicia o capítulo 12 com a expressão “A respeito dos dons espirituais, não quero, irmãos, que sejais ignorante” (Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν). Entendemos com essa expressão, que o apóstolo busca responder mais uma de muitas perguntas que os membros da igreja de Corinto fizeram.⁶⁶ Nesse caso, sobre as manifestações dos dons na igreja. Mas, a resposta veio em forma de correção e não em forma de uma simples informação, pois a passagem deixa transparecer que o apóstolo Paulo discorda do ponto de vista dos coríntios. Dos versos 1-11, Paulo ensina que o Espírito Santo dotou esses membros com dons que otimizam e promovem a vida da igreja. Ele opera por meio de crenças

⁶⁴ FEE, Gordon. *1 Coríntios – Comentário Exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2019, p. 737, n 2.

⁶⁵ CIAMPA, Roy; ROSNER, Brian. *The First Letter to the Corinthians*, PNTC, Grand Rapids: Eerdmans, 2010, p. 560.

⁶⁶ Essa é uma convicção quase universal, baseada na decorrência da fórmula Περὶ δὲ encontrada em outras passagens como 7.1,26; 8.1; 16.1. Cf. FEE, *1 Coríntios*, p. 720; SCHREINER, Thomas R. *1 Corinthians: An Introduction and Commentary*. Vol. 7. TNTC. London: Inter-Varsity Press, 2018, p. 252; THISELTON, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. NIGTC. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2000, p. 909.

individuais e os usa como instrumentos para cumprir o propósito de Deus.⁶⁷ Dos versos 12-26, Paulo fala da igreja, não como indivíduos, mas como uma unidade. Ele retrata a igreja em termos do corpo humano, que em si já está entre as maiores maravilhas das criações de Deus. Para Paulo, a ilustração do corpo humano serve para mostrar a diversidade no interesse da unidade.⁶⁸ Os versos 27-31, Paulo traz um resumo da unidade, resume os dons apresentados nos versos 1-11 e encerra com um argumento da necessidade de os coríntios buscarem os melhores dons.

1. Revisão de literatura

Mas qual era o problema da Igreja de Corinto? O que tanto preocupava Paulo a ponto de ele dedicar uma grande passagem da carta (cap. 12-14) para instruir a igreja nessa área? Por que a igreja estava tão dividida acerca das manifestações do Espírito, algo que deveria trazer unidade, santificação, crescimento e edificação?

Para Siegfried Schatzmann, Paulo parece articular um triplo propósito que abrange a prática de todos e quaisquer dons espirituais: 1) Exaltação e senhorio de Cristo; 2) Edificação da igreja; e 3) Exercício da prática amorosa. Mas, ao mesmo tempo, parece quase inevitável que o propósito dos dons também esteja relacionado à sua função e é nesse momento que existem divisões de interpretações dentro da academia, especialmente no que diz respeito às quatro áreas principais: (1) os vários dons de discurso inspirado, especialmente línguas e profecia, (2) os dons mais normativos que muitas vezes são considerados cargos eclesiais (1 Co 12.28; cf. Ef 4.11), (3) a relação dos dons com os talentos (naturais), e (4) a maneira pela qual Paulo ordenou (listou) os dons espirituais.⁶⁹

Os versos 1-3 formam a primeira divisão do capítulo. David Garland enfatiza a importância dos versículos iniciais para a compreensão do argumento de Paulo para todo o capítulo. Garland afirma que 1 Co 12.1-3 introduz o assunto dos dons espirituais e apresenta a tese da seção: Todos os cristãos são pessoas “espirituais”.⁷⁰ Porém, não existe uma unanimidade entre os estudiosos sobre a divisão do restante

⁶⁷ KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento - 1 Coríntios*. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014, p.506.

⁶⁸ Ibid., p. 526.

⁶⁹ SCHATZMANN, Siegfried S. *Purpose and Function of Gifts in 1 Corinthians*. Southwestern Journal of Theology. Vol. 45. Fall 2002, p. 53-68.

⁷⁰ GARLAND, David E. *1 Corinthians*, BECNT. Grand Rapids: Baker, 2003, p. 561.

capítulo 12. Morris prefere dividir em mais duas seções, 12.4-11 e 12.12-31.⁷¹ Já outros comentaristas como Gordon Fee⁷² e C. K Barrett⁷³ entendem o restante do capítulo 12 como uma grande e única seção, que se estende dos versos 4 ao 31.

Nos versos 1-3, encontramos duas grandes discussões. A primeira seria compreender qual o significado do substantivo adjetivado πνευματικῶν (*pneumatikon*) no verso 1, pessoas espirituais ou dons espirituais?

A segunda grande discussão é saber qual significado contextual da expressão Ἀνάθεμα Ἰησοῦς (*anathema Iesus*) traduzida por “anátema, Jesus” ou “Jesus seja amaldiçoado” (v.3). Há uma ampla discordância quanto ao significado da frase e qual é sua função dentro do argumento de Paulo em 1 Co 12:1-3. Talvez seja relativamente fácil entender o sentido dessa frase, porém, é difícil saber se alguém a disse e, em caso afirmativo, em qual contexto. Anthony Thiselton apresenta doze possíveis interpretações dessa expressão, embora nem todos os argumentos sejam igualmente convincentes, a pesquisa ilustra a dificuldade exegética de interpretar essa passagem.⁷⁴ Fee apresenta três interpretações básicas da expressão “anátema, Jesus”, a) essa expressão é uma alternativa hipotética, imaginada à luz do que acabou de ser dito (v.2); b) essa expressão foi dita por pessoas inspiradas por demônios em ambientes pagãos a que Paulo havia acabado de aludir (v.2); e c) essa expressão foi falada de fato na assembleia cristã. Estudaremos detalhadamente essa expressão um pouco mais a frente.

2. Análise contextual

Quais características da igreja de Corinto podemos encontrar nas igrejas atuais e quais os problemas são decorrentes de uma má interpretação dessa passagem?

A seção sobre dons espirituais pode ser estruturada em três seções principais⁷⁵:

⁷¹ MORRIS, Leon. *1 Coríntios – Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1981, p. 113. Cf. ROBERTSON, Archibald; PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC. Nova York: T&T Clark, 1911, 257, 258.

⁷² FEE, *1 Coríntios – Comentário Exegético*, p. 736.

⁷³ BARRETT, C. K. *The First Epistle to the Corinthians*, HNTC. New York: Harper & Row, 1968, p. 281.

⁷⁴ THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 918-925. O ponto interessante da pesquisa de Thiselton é que ela interage com argumentos acadêmicos mais técnicos, em vez de defender uma posição particular.

⁷⁵ SCHREINER, *1 Corinthians*, p. 251.

- A. No capítulo 12.1-31a Paulo traz um esboço sobre a unidade da igreja, embora haja uma diversidade de dons distribuídos a diversos membros da igreja.
- B. Nos capítulos 12.31b-13.13 Paulo apresenta a prioridade do amor em relação às manifestações dos dons. Essa passagem não é uma digressão sem propósito. Antes, apresenta que os dons sem amor são inúteis e prejudiciais. O amor é superior, pois durará para sempre, enquanto que os dons passarão.
- C. No capítulo 14.1-40 Paulo explica os dons com mais detalhes. Ele afirma que a profecia deve ser superior às línguas, porque edifica a igreja com palavras compreensíveis (v. 1-19). Enquanto as línguas sem uma interpretação levarão julgamento a incrédulos, a profecia pode trazer alguém para a salvação (v. 20-25). Por fim, deve haver ordem quando a igreja se reunir, pois, a igreja não é edificada se as reuniões forem confusas e ininteligíveis (26-40).

Podemos dividir o capítulo 12 da seguinte forma:

- A. Versos 1-11 - Paulo ensina que o Espírito Santo dotou esses membros com dons que otimizam e promovem a vida da igreja. Ele opera por meio de crentes individuais e os usa como instrumentos para cumprir o propósito de Deus.⁷⁶
- B. Versos 12-26 - Paulo fala da igreja não como indivíduos, mas como uma unidade. Ele retrata a igreja em termos do corpo humano, que em si, já é uma das maiores maravilhas das criações de Deus. Para Paulo, a ilustração do corpo humano serve para mostrar a diversidade dentro da unidade.⁷⁷
- C. Versos 27-31 - Paulo traz um resumo da unidade, resume os dons apresentados nos versos 1-11 e encerra com um argumento que se não bem interpretado pode gerar dúvidas e problemas.

Neste trabalho, analisaremos os versos 1-11.

3. Análise textual

O verso 1 começa com uma expressão *Περί δὲ* (A respeito de) que introduz uma nova seção na carta e responde a um questionamento dos coríntios feita a Paulo através de uma carta. Paulo busca chamar a atenção dos coríntios através do uso do vocativo

⁷⁶ KISTEMAKER, *1 Coríntios*, p.506.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 526.

ἀδελφοί (irmãos)⁷⁸ e da expressão ἀγνοεῖν (ignorantes)⁷⁹. Mas, uma das expressões que mais tem sido debatida nos círculos acadêmicos é πνευματικῶν (*pneumatikon*). O significado do termo πνευματικῶν, que em muitas versões é traduzida como “dons espirituais”, não pode ser descoberto gramaticalmente, visto que existem duas possibilidades de classificação da palavra, plural genitivo masculino ou plural genitivo neutro. Logo, existem duas possibilidades de tradução, “pessoas espirituais” (masculino)⁸⁰ ou “coisas espirituais” (neutro)⁸¹.

A favor da interpretação de πνευματικῶν como “pessoas espirituais” temos o uso que Paulo fará do substantivo *charismata* (“dons”). Se Paulo quisesse se referir a dons no v.l, e não a pessoas, ele possivelmente teria preferido a segunda palavra, presente em vários versos do capítulo (12:4, 9, 28, 30, 31) e que, a princípio, parece ser a sua palavra específica para “dons” ou “dádivas” espirituais. Para Lopes, “havia mesmo um grupo de pessoas que se denominavam ‘espirituais’, composto por crentes que falavam línguas, profetizavam e tinham o dom do conhecimento e da sabedoria”.⁸² Blomberg afirma: “O termo provavelmente reflete a maneira orgulhosa como os líderes coríntios se referiam a si mesmos. Da mesma forma, Paulo capta suas afirmações de conhecimento e, com um toque de ironia, teme que ele realmente precise dissipar sua ‘ignorância’”.⁸³ Para John Ekem há indícios de que, dado o tom retórico da argumentação de Paulo em 1 Co 12.1-3 e considerando a situação que está sendo tratada em passagens-chave nesta carta, a interpretação e tradução mais viável de πνευματικῶν seriam “pessoas espirituais”.⁸⁴

Carson, por outro lado, propõe que πνευματικῶν seja traduzido como “dons espirituais”. Para ele, πνευματικῶν era a palavra usada pelos coríntios na carta escrita a Paulo, enquanto χαρισμάτων (*charismaton*) seria o termo da preferência do apóstolo

⁷⁸ O vocativo ἀδελφοί aparece 21 vezes em 1 Coríntios, mais do que em qualquer outra epístola paulina.

⁷⁹ Segundo o BDAG (p. 12) significa “ser desinformado sobre, não saber, ser ignorante (de)”. O verbo está no tempo presente, o que sugere ação contínua, “não quero que vocês continuem sendo ignorantes” ou “permaneçam ignorantes”.

⁸⁰ Essa é a preferência de BLOMBERG, Craig. *1 Corinthians*, NIVAC. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994, p. 243; LOPES, Augustus Nicodemus. *O Culto Espiritual*. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012, p.23-26; BRUCE, F. F. *1 and 2 Corinthians*. New Century Bible. Londres: Oliphants, 1971, p. 116.

⁸¹ Essa é a preferência de FEE, 1 Coríntios, p. 727; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, p. 909, 910; SCHREINER, *1 Corinthians*, p. 253; CARSON, D. A. *A manifestação do Espírito*, p. 24; MARTIN, Ralph P. *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12–15*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1997, p. 7-8.

⁸² LOPES, *O Culto Espiritual*, p. 24. Cf. LOPES, Augustus Nicodemus. Paulo e os ‘Espirituais’ de Corinto. *Fides Reformata* v. 3, n. 1, 1998, p. 88-109.

⁸³ BLOMBERG, *1 Corinthians*, p. 243.

⁸⁴ EKEM, John David. “Spiritual gifts” or “spiritual persons”? 1 Corinthians 12:1a revisited. *Neotestamentica*, 38 n° 1, 2004, p. 54-74.

que ele passará a usar a partir do v.4, ou seja, ambas as palavras significam a mesma coisa, “dons espirituais”, mas com nuances diferentes. Os coríntios preferiam uma palavra que enfatizasse a origem dos dons, o Espírito. Mas, Paulo teria escolhido um termo que desse ênfase à gratuidade dos dons (4:7). O que quer que seja verdadeiramente considerado ‘espiritual’ deve ser visto como uma dádiva graciosa da parte de Deus.⁸⁵ Mas por que a tradução de πνευματικῶν como neutro é preferível? Existem alguns fatores: 1) Em 1 Co 14.1 Paulo afirma: “*Segui o amor e procurai, com zelo, os dons espirituais* (πνευματικά⁸⁶).” πνευματικά só pode se relacionar com dons, e não com pessoas. 2) O contexto de Paulo nos apresenta que ele não está se referindo a pessoas, mas está respondendo à questão sobre a ordem no culto público, isto é, ele não discute coisas ou pessoas espirituais, mas dons espirituais. John MacArthur afirma que, com exceção de Efésios 6.12, a palavra “espiritual” é sempre usada no Novo Testamento para aquilo que de algum modo está relacionado com o Espírito Santo. Paulo quer ter certeza que os coríntios têm uma compreensão clara e completa de seus dons espirituais.⁸⁷

Como devemos interpretar a expressão Ἀνάθεμα Ἰησοῦς (*anathema Iesus*) traduzida por “anátema, Jesus” (v.3)? Na revisão de literatura vimos que Fee apresenta três interpretações básicas desta expressão. Ele identifica os pontos fortes e fracos de cada posição e explica como eles dão sentido à relação da frase com 1 Co 12.2. Na opinião de Fee, a expressão mais provável é que seja a) um exemplo hipotético ou b) algo que alguns dos coríntios realmente pronunciaram em seu passado pagão.⁸⁸ Leon Morris sugere que alguns crentes coríntios podem ter distorcido o ensino de Paulo sobre Cristo se tornar uma maldição “por nós” (Gl 3:13). A igreja de Corinto, acredita Morris, pode ter acreditado na ideia distorcida, uma vez que foi proferida em uma expressão extática e parecia ser uma prova de inspiração do Espírito.⁸⁹ Van Unnik sugere a existência de “cristãos” que criam que Jesus havia morrido na cruz como maldição pelos nossos pecados, mas não criam que ele havia ressuscitado dos mortos, não podendo, assim, confessá-lo como Senhor.⁹⁰ D. A. Carson discorda de Van Unnik e argumenta que não conhece nenhuma evidência

⁸⁵ CARSON, D, A manifestação do Espírito, p. 24

⁸⁶ A palavra πνευματικά está no plural neutro e sua tradução é “espirituais”.

⁸⁷ MACARTHUR, John. 1 Corinthians: The MacArthur New Testament Commentary. Chicago: Moody Press, 1984, p. 282.

⁸⁸ FEE, 1 Coríntios – Comentário Exegético, p. 731-736

⁸⁹ MORRIS, Leon. 1 Coríntios – Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 1981, p. 134, 135.

⁹⁰ VAN UNNIK, W. C. “Jesus: Anathema or Kyrios: 1 Co 12.3. In: *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honor of C. F. D. Moule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 113-126.

dessa fé híbrida. Ele afirma: “não é claro como tais pessoas seriam sequer aceitas como cristãs; e além disso, a palavra ἀνάθεμα (*anathema*) nunca é usada num contexto sobre Jesus levando nossos pecados.”⁹¹ Para Carson, de todas as possibilidades de interpretação, a melhor seria entender que a declaração “anátema, Jesus” não foi proclamada numa reunião da igreja de Corinto. A intenção de Paulo, segundo Carson, é traçar um contraste entre o que aqueles que tem o Espírito Santo dizem sobre Jesus e o que aqueles que não tem o Espírito Santo dizem sobre Jesus. Esse último grupo, que não tem o Espírito Santo, pode incluir judeus e gentios. Carson afirma: “A preocupação de Paulo é simplesmente estabelecer um foco essencialmente cristológico para a questão de quem é espiritual, ou seja, aquele que tem o Espírito Santo”.⁹²

Depois de estabelecer sua base teológica, ao afirmar que todo cristão autêntico possui o Espírito, Paulo passa a explicar a diversidade dos χαρισμάτων (*charismaton*; dons), dos διακονιῶν (*diakoniōn*; serviços/ministérios) e ἐνεργημάτων (*energematōn*; manifestações). Os crentes podem apresentar dons, serviços ou manifestações diferentes, mas é o mesmo Espírito, Senhor e Deus “quem efetua tudo em todos”. É inevitável identificarmos uma estrutura trinitária subjacente a estes versos. O mesmo Deus trino age em todos os membros, sem exceção. Desse modo, os dons, serviços e manifestações na igreja não são privilégio de alguns poucos, mas de todos. Percebemos isso claramente no verso 7 quando Paulo afirma que “a manifestação do Espírito é concedida a cada (ἐκάστος⁹³) um visando a um fim proveitoso”. Sobre “manifestação” (φανερωσις⁹⁴), a palavra traz a ideia de uma “manifestação pública” em contraste com algo que é feito em segredo.⁹⁵ A manifestação é pública porque pressupõe-se que ela ocorra na reunião da igreja ou na presença de outras pessoas, pois o propósito dela é “o bem comum”, a edificação de todos (cf. 14:26). Nos versos 8-10 Paulo apresenta a primeira lista de dons do capítulo 12.

⁹¹ CARSON, D. A. *A manifestação do Espírito: a manifestação dos dons à luz de 1 Coríntios 12-14*. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 31.

⁹² *Ibid.*, p. 33.

⁹³ Segundo o dicionário Louw-Nida significa: *cada um de uma totalidade em um sentido distributivo; "cada"*. (*Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*. New York: United Bible Societies, 1996), p. 596.

⁹⁴ Essa palavra somente é encontrada no Novo Testamento nessa passagem e em 2 Co 4.2. Nessa segunda passagem, segundo o BDAG, significa “a proclamação aberta da verdade” (p. 1048, 1049).

⁹⁵ THISELTON, *1 Corinthians*, p. 936.

4. Classificação dos dons espirituais

A lista de dons espirituais em 1 Co 12.8–10 parece ser estruturada de uma forma que agrupa os tipos de dons. Mas, como os dons são agrupados? Qual era o propósito de Paulo ao agrupar as listas? A ordem ou agrupamento dos dons em 1 Co 12.8–10 revela uma hierarquia ou classificação dos dons?

Blomberg divide essa lista dos dons em três seções de acordo com o uso de Paulo dos termos ἄλλος (*allos*) e ἕτερος (*heteros*), ambos traduzidos por “outro”. As três seções são divididas do seguinte modo: 1) sabedoria e conhecimento (v. 8); 2) fé, curas, milagres, profecia e discernimento de espíritos (v. 9–10a); 3) e línguas e suas interpretações (v. 10b). Ele sugere que essas divisões produzem uma estrutura ABA, que muda de dons de palavra para dons de ação e depois de volta para dons de palavra, embora o dom de profecia possa pertencer a ambas as categorias.⁹⁶ Hays concorda com a classificação de Blomberg e acrescenta: “O objetivo dessa estrutura é ilustrar aos coríntios que há mais dons em ação na igreja do que aqueles em que eles se fixavam”.⁹⁷ Para Kistemaker e Martin a lista de nove dons espirituais representativos pode ser dividida em três categorias, quer Paulo pretendesse ou não essas divisões: (1) dons pedagógicos (sabedoria e conhecimento); (2) dons sobrenaturais (fé, curas e milagres); (3) dons comunicativos (profecia, discernimento do espírito, línguas e interpretação de línguas).⁹⁸

Nem todos os estudiosos acreditam que seja fácil fazer uma classificação dos dons sem criar problemas exegéticos. Fee afirma que tentativas de classificar os vários dons são numerosas e variadas. Alguns, como Bruce⁹⁹, sugerem uma ordem decrescente de valor, enquanto outros reorganizam os dons em bases conceituais. Mas Fee permanece cético quanto ao valor de classificar os dons com base na passagem, que ele afirma ignorar o ponto central de Paulo: ilustrar a diversidade das atividades/manifestações do Espírito na igreja.¹⁰⁰ Fitzmyer argumenta que a ordem dos dons espirituais em 1 Co 12.8–10 tem pouco significado. No entanto, ele sugere que as línguas e a interpretação das línguas são propositalmente colocadas no final das listas em 1 Co 12.8–10 e 1 Co 12.28-30. Isso provavelmente se deve ao fato de as línguas serem a principal razão pela qual Paulo se referiu aos “dons espirituais”

⁹⁶ BLOMBERG, *1 Corinthians*, p. 244.

⁹⁷ HAYS, Richard B. *First Corinthians*. IBC. Louisville: Westminster John Knox, 1997, p. 211, 212.

⁹⁸ KISTEMAKER, *1 Coríntios*, p. 517; MARTIN, *The Spirit and the Congregation*, p. 12.

⁹⁹ BRUCE, F. F. *1 and 2 Corinthians*. London: NCB, 1971, p. 119.

¹⁰⁰ FEE, *1 Coríntios*, p. 747, 748.

(*pneumatika*) neste ponto da carta.¹⁰¹ Carson é outro estudioso que entende que uma classificação dos dons não pode ser feita sem encontrarmos problemas. Para ele, uma classificação fundamentada na variação dos termos gregos para “outro” (*allos e heteros*) é até interessante, mas nem sempre, nas epístolas de Paulo, encontramos essa distinção. Ele argumenta que uma divisão seja até possível, mas há sobreposição suficiente entre categorias o que torna a teoria não tão convincente. Ele conclui: “No fim das contas, é melhor tratar dos dons um por um”.¹⁰²

Em seguida apresentaremos uma definição do que são “dons espirituais” e tentaremos definir cada dom separadamente.

5. Definição dos dons espirituais

Podemos definir “dons espirituais” como dons da graça concedidos pelo Espírito Santo com o objetivo de edificar a igreja. As manifestações do Espírito não são para trazer benefício pessoal ou status para um indivíduo, pelo contrário, uma edificação para toda a comunidade. Dos versos 8-10 Paulo apresenta nove dons espirituais dados a diferentes indivíduos, demonstrando diversidade, mas todos os dons são soberanamente originados e distribuídos pelo único Espírito, demonstrando unidade.

A tabela abaixo apresenta todas as passagens do Novo Testamento sobre os dons espirituais. Porém, a maioria dos estudiosos concorda que a lista não é exaustiva¹⁰³, mesmo sendo difícil saber qual dom poderia ser acrescentado.

¹⁰¹ FITZMYER, Joseph A. *First Corinthians*, AB, rev. edn. New Haven: Yale University Press, 2008, p.463, 464.

¹⁰² CARSON, A Manifestação do Espírito, p. 39.

¹⁰³ CARSON, D. A. *A manifestação do Espírito*, p. 37; SCHREINER, Thomas. *Dons Espirituais: uma perspectiva cessacionistas*. São Paulo: Vida Nova, 2019, p. 24; WITHERINGTON III, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 257.

Rm 12.6-8	1 Co 12.8-10	1 Co 12.28	Ef 4.11	1 Pe 4.11
Profecia	Palavra de sabedoria	Apóstolo	Apóstolos	Falar
Serviço	Palavra de conhecimento	Profeta	Profetas	Servir
Ensino	Fé	Mestre	Evangelistas	
Exortação	Dons de curar	Operadores de milagres	Pastores e mestres	
Contribuição	Realização de milagres	Os que tem dons de curar		
Liderança	Profecia	Os que administram		
Misericórdia	Discernir espíritos	Os que falam variedade de línguas		
	Variedades de línguas			
	Interpretação de línguas			

5.1. Palavra de sabedoria e palavra de conhecimento

Estudiosos divergem ao definir o que é *palavra de sabedoria* (λόγος σοφίας; *logos sofias*;) e *palavra de conhecimento* (λόγος γνῶσις; *logos gnosis*). Sobre o significado específico delas, Witherington afirma que “há tantas tentativas de explicação quanto comentários escritos”.¹⁰⁴ Carson diz: “Não é tão claro como esses dons diferem um do outro ou até mesmo se esses dons diferem um do outro”.¹⁰⁵ Para Carson, a ênfase não é

¹⁰⁴ WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth*, p. 257.

¹⁰⁵ CARSON, *A manifestação do Espírito*, p. 40.

exatamente na sabedoria em si, mas sim na “palavra” (λόγος; *logos*, 1.18) que surge da sabedoria e do conhecimento. No Antigo Testamento podemos encontrar nos usos de “palavra de sabedoria” significados mais práticos, enquanto que “palavra de conhecimento” um significado mais teórico ou doutrinário. O que pesa sobre essa tentativa de distinção é que em 1 Coríntios não encontramos essa dicotomia nos usos de “sabedoria” e “conhecimento”.¹⁰⁶ Blomberg afirma que se Paulo pretende alguma diferença entre a palavra de sabedoria e a palavra de conhecimento, poderia ser que sabedoria fosse um “conhecimento aplicado”, particularmente em contextos morais (Pv 1.7).¹⁰⁷ Mas, então, não seria possível distinguir palavra de sabedoria de palavra de conhecimento? Para Kistemaker é possível. Ele entende que a sabedoria é o primeiro dos dois dons pedagógicos. Deus, que dá esse dom da sabedoria, transmite seu conteúdo pela mediação do Espírito Santo. Ele afirma: “O dom é a habilidade de falar sabedoria divina que os crentes recebem por meio do Espírito Santo. A sabedoria divina é contrastada com a sabedoria humana (1.17,20,25)”.¹⁰⁸ Por outro lado, a palavra de conhecimento foi definido por John Parry e citado por Kistemaker como “o conhecimento pessoal íntimo de Deus que depende, não do intelecto, mas sim do amor e do conhecimento que Deus tem ou sua familiaridade com... o homem”.¹⁰⁹

Fee traz uma definição bem plausível. Ele prefere traduzir *logos sofias* como “mensagem de sabedoria” e pensa que a frase significa ou “uma mensagem/elocução repleta de sabedoria” ou “uma elocução caracterizada por sabedoria”. Essa expressão remete claramente ao problema abordado no início da carta (1.17-2.16), onde, com base na “sabedoria”, os coríntios estavam rejeitando tanto Paulo como seu evangelho. Ao usar a expressão *logos sofias*, Paulo tem dois objetivos: 1) Usar um dos termos que os próprios coríntios empregam para iniciar a lista de “manifestações” na assembleia que demonstram a grande diversidade intrínseca às atividades do único Espírito; 2) Remodelar aquele termo (sabedoria) à luz da obra do Espírito, e assim atribuir um conteúdo bem diferente dos Coríntios. Conforme Fee, o significado de *logos sofias* deve ser entendido à luz do argumento apresentado por Paulo em 2.6-16.¹¹⁰ Ele escreve:

¹⁰⁶ Ibid., p. 40.

¹⁰⁷ BLOMBERG, 1 Corinthians, p. 244.

¹⁰⁸ KISTEMAKER, *1 Coríntios*, p. 517.

¹⁰⁹ PARRY apud KISTEMAKER, 1 Coríntios, p. 518.

¹¹⁰ FEE, *1 Coríntios*, p. 748, 749. A palavra “sabedoria” é usada dezesseis vezes apenas em 1 Coríntios em comparação com um total de onze vezes em que é usada em Romanos, 2 Coríntios, Efésios e Colossenses, o que sugere ser esta uma palavra favorita dos coríntios (Cf. Thiselton, *1 Corinthians*, p. 939).

A mensagem de sabedoria, revelada pelo Espírito, não é uma compreensão especial das “coisas mais profundas” ou “dos mistérios de Deus”. Em vez disso, é o reconhecimento de que a mensagem de Cristo crucificado é a verdadeira sabedoria de Deus, um reconhecimento a que chegam apenas aqueles que têm recebido o Espírito.¹¹¹

Já a expressão *logos gnosis* é traduzida por Fee como “mensagem de conhecimento”. Semelhante ao que acontece com a “mensagem de sabedoria”, Paulo busca recuperar essa capacitação de dom do Espírito, dissociando-a do fascínio e orgulho dos coríntios pelo “conhecimento”. Ele pensa ser provável que “mensagem de sabedoria” seja uma elocução dada pelo Espírito de algum tipo revelatório. Isso pode ser sugerido por sua posterior posição entre “revelação” e “profecia” em 14.6 e pelo fato de que, junto com profecias e línguas, ela cessará no *eschaton* (13.8). Fee conclui: “Talvez jamais venhamos a saber como o conteúdo de tal elocução a torna *gnosis*, diferente de ‘sabedoria’ e revelação”.¹¹²

Talvez um texto que pode nos ajudar a entender o que seriam as “mensagens de sabedoria e de conhecimento” é Colossenses 2:2-4. O texto diz que em Cristo “todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos” (v.3). Para Paulo, toda sabedoria (*sophia*) e conhecimento (*gnosis*) verdadeiros têm sua origem em Cristo, na sua pessoa, identidade e missão. Portanto, qualquer que fosse a situação em Corinto ou em Colossos, mensagens de sabedoria e de conhecimento, distribuídas pelo Espírito, deveriam ter relação direta com o Messias, sua cruz, ressurreição, senhorio, etc.

Schreiner tem um entendimento bem diferente. Ele argumenta que popularmente muitos se referem a “conhecimento” como uma compreensão acadêmica, enquanto que “sabedoria” representa a capacidade de aplicar esse conhecimento, mas não há base bíblica para tal definição. Também não há base bíblica para entender “palavra de conhecimento” como uma compreensão sobrenatural de um pecado de outro, um problema, uma doença, etc. Para Schreiner, “palavra de sabedoria” e “palavra de conhecimento” se referem ao dom de ensino. Seus argumentos são bem interessantes. Em seu primeiro argumento Schreiner afirma que Paulo não menciona o ensino na lista de dons em 1 Co 12.8-10, mas o dom é tão importante para Paulo que é citado em todas as outras listas de dons espirituais (Rm 12.6-8; 1 Co 12.28-30; Ef 4.11). Parece improvável, argumenta ele, que Paulo deixasse fora nessa passagem de 1 Co 12.8-10. O segundo argumento apresentado é que em 1 Co 1.18-2.16

¹¹¹ Ibid., p. 749.

¹¹² Ibid., p. 750.

a “sabedoria” está ligada à proclamação de Jesus Cristo como o crucificado. O uso que Paulo faz de “palavra” (*logos*), que encontramos em “mensagem de sabedoria” e “mensagem de conhecimento”, também aponta para o ensino. Vemos, em muitas passagens, Paulo referindo-se à mensagem que ele pregava como “palavra de Deus” (Rm 9.6; 1 Co 14.36; 2 Co 2.17; 4.2; Fp 1.14; Cl 1.25; 1 Ts 2.13; 1 Tm 4.5; 2 Tm 2.9; Tt 2.5), “palavra da fé” (Rm 10.8), “palavra da verdade” (2 Co 6.7; Cl 1.5; 2 Tm 2.15; Ef 1.13), “palavra do Senhor” (1 Ts 1.8; 2 Ts 3.1) e “palavra da vida” (Fp 2.16). Para Paulo, “conhecimento” está ligado à compreensão, o que se encaixa bem com o papel do ensino.¹¹³ Schreiner também sugere que 1 Coríntios 14.6 apoia a ideia de que “conhecimento” se refira ao de ensino: “Agora, irmãos e irmãs, se eu for visitá-los e falar em línguas, em que serei útil a vocês, a não ser que leve alguma palavra de revelação, ou conhecimento, ou profecia, ou ensino?” (tradução do autor). Esse verso parece ter um padrão ABA'B’.

A Revelação

A’ Profecia

B Conhecimento

B’ Ensino

Assim, os que profetizam entregam revelação, e os que ensinam fornecem conhecimento. Então, quando Paulo se refere ao conhecimento chegando ao fim em 1 Co 13.8, ele se refere ao dom de ensino, reconhecendo que quem tem o dom de ensino apenas “conhece em parte” (1 Co 13.9), e o conhecimento completo só nos será dado na segunda vida (1 Co 13.12). Ao finalizar seu argumento, Schreiner afirma que a importância do ensino é especialmente enfatizada nas Epístolas Pastorais¹¹⁴, pois os mestres expõem, explicam e revelam a Palavra de Deus, transmitindo instrução com base na verdade já revelada.¹¹⁵

5.2. Fé

Definir o dom de *fé* (πίστις; *pistis*) não é tão difícil como definir o dom da palavra de sabedoria e palavra de conhecimento. Junto com milagres e curas, faz parte da categoria dos dons classificados como dons sobrenaturais.¹¹⁶ Devemos entender que “fé” nesta passagem não se refere a “fé” salvífica, pois todos os cristãos devem

¹¹³ Cf. Rm 15.14; Ef 1.17; 4.13; Fp 1:9-10; Cl 1.9,10; 2.2,3; 3.9,10; 1 Tm 2.4; 2 Tm 2.25; 3.7; Tt 1.1.

¹¹⁴ Cf. 1 Tm 1.10; 2.7, 12; 4.1,6,11,13,16; 5.17; 6.1-3; 2 Tm 1.11; 3.10,16; 4.3; Tt 1.9,11; 2.1,7,10.

¹¹⁵ SCHREINER, *Dons Espirituais*, p. 26-28.

¹¹⁶ KISTEMAKER, *1 Coríntios*, p. 518.

possuir fé, embora Paulo considere que a “fé” que conduz a salvação seja uma obra do Espírito Santo na vida do crente. Carson entende que essa fé é para a execução de algum trabalho extraordinário. Essa “fé” capacita o crente a confiar que Deus fará acontecer certas coisas que a pessoa não pode afirmar ser alguma promessa divina registrada na Escrituras ou algum estado de coisas fundamentado na própria estrutura do evangelho.¹¹⁷ Schreiner concorda com Carson e acrescenta: “Talvez a ‘oração de fé’ exercida pelos presbíteros quando alguém está doente (Tg 5.15) também possa ser um exemplo do dom da fé”.¹¹⁸ Para Fee, o dom de “fé” provavelmente se refira a uma convicção sobrenatural de que Deus revelará poder ou misericórdia divinos de uma maneira especial em uma circunstância específica. É possível que, assim como a mensagem de sabedoria e de conhecimento estão provavelmente associadas uma à outra, “fé” e “dons de cura” podem estar relacionados um ao outro também, pelo menos em algumas circunstâncias.¹¹⁹ Mas, entendemos que o texto é bem claro em afirmar que o dom da fé e os dons de cura são dados a pessoas diferentes (“a outro, fé... a outro, dons de cura”).

5.3. Dons de curar

Em seguida vem *dons de curar* (χαρίσματα ἰαμάτων; lit. dons de curas). Os dons de cura e milagres estão naturalmente interligados. Curas e milagres podem se sobrepor assim como sabedoria e conhecimento. Paulo não afirma que alguns membros recebem permanentemente o dom de curar, do mesmo modo, por exemplo, como alguém que possui o dom de ensino. Ele pode estar falando sobre curas que acontecem eventualmente e o “dom” do Espírito seria a cura em si. Deus pode conceder este dom a qualquer cristão que ora por um enfermo. Desse modo, Thiselton traduz χαρίσματα ἰαμάτων como “vários tipos de cura”.¹²⁰ Carson afirma que “nem todos estavam sendo curados por uma pessoa, e talvez algumas pessoas com um desses dons de curar poderiam, pela graça do Senhor, curar algumas doenças específicas ou uma variedade de doenças, mas somente em determinados momentos”.¹²¹ A fé e o dom de cura, segundo Tiago (5:14,15), estão intimamente ligados. Nos primeiros anos da igreja cristã vemos os apóstolo e diáconos com a capacidade de realizar curas. Os

¹¹⁷ CARSON, *A manifestação do Espírito*, p.40, 41. A fé salvadora é uma dádiva concedida a todos os crentes sem exceção (Ef 2:8), enquanto esta fé é uma dádiva concedida a alguns. Cf. BLOMBERG, *1 Corinthians*, p. 244.

¹¹⁸ SCHREINER, *Dons Espirituais*, p.28.

¹¹⁹ FEE, *1 Coríntios*, p. 750, 751; Cf. MARTIN, *The Spirit and the Congregation*, p. 14.

¹²⁰ THISELTON, *1 Corinthians*, p. 948; Cf. BLOMBERG, *1 Corinthians*, p. 244.

¹²¹ CARSON, *A manifestação do Espírito*, p. 42.

doentes que procuravam os apóstolos eram curados (At 5.16b). Pedro curou pessoas até fazendo cair sua sombra sobre elas (At 5.15,16). Tanto Estêvão como Filipe realizaram milagres de cura em Jerusalém e Samaria (At 6.8; 8.6,7). Em Listra, na Ásia Menor, Paulo curou um homem que tinha os pés aleijados (At 14.8,10). Fee comenta que “apenas entre os intelectuais e em uma ‘era científica’ é que a se pensa que para Deus é difícil demais curar os enfermos e fazê-lo por meio de seres humanos divinamente capacitados”.¹²² Entendendo que Deus pode usar homens para realizar curas nos dias presentes, temos também que entender que esse texto não pode ser usado como argumento para alguém reivindicar para si um “ministério de cura”, definindo dias e horários pré-determinados para a realização de milagres. Concordamos com Carson quando afirma que ninguém pode reivindicar ter um “ministério de cura”.¹²³ O próprio apóstolo Paulo indiretamente admite que lhe faltou a capacidade de curar Epafrodito (Fp 2.27), bem como Timóteo (1Tm 5.23) e Trófimo (2Tm 4.20). Uma pergunta pode surgir: Por que Deus não proporcionou a Paulo a capacidade de curar seus companheiros de ministério? Para encontrarmos uma resposta, precisamos compreender qual o propósito de restaurar os doentes. O Novo Testamento ensina que os milagres de cura eram geralmente realizados para fortalecer a fé e ampliar o círculo de crentes. Em algumas circunstâncias, Deus pode não curar um paciente meramente para promover seu bem-estar físico.¹²⁴

5.4. Operações de milagres

O próximo da lista é *operação de milagres* (ἐνεργήματα δυνάμεων; lit. realizações de poderes). A palavra ἐνεργήματα já foi usada no v.6, traduzida pela NVI como “formas de atuação”; já δύναμις (*dúnamis*) pode significar “poder” ou “milagre”, de acordo com o contexto (cf. Rm 1:16; Gl 3:5). Portanto, “poder para operar milagres” é uma tradução possível. Mas, que tipo de milagres o texto fala? Entendemos que todas as curas são demonstrações de poderes miraculosos, porém nem todos os poderes miraculosos são curas. As realizações de milagres podem incluir demonstrações do poder divino, milagres que afetam a natureza e até mesmo exorcismos.¹²⁵

Kistemaker apresenta quatro observações sobre “operações de milagres” que tentarei resumir. 1) Quando Paulo escreve que milagres estão entre os dons supernaturais, ele

¹²² FEE, *1 Coríntios*, p. 751.

¹²³ CARSON, *A manifestação do Espírito*, p. 42. Cf. SCHEREINER, *Dons Espirituais*, p. 29.

¹²⁴ KISTEMAKER, *1 Coríntios*, p. 519–520.

¹²⁵ CARSON, *A manifestação do Espírito*, p. 42.

não está dizendo que todo crente recebe o poder de operar milagres. Pelo contrário, ele observa que o dom de milagres era a marca distinta de um apóstolo (2 Co 12.12). 2) O Novo Testamento ensina que, na Igreja Apostólica, Deus efetuava milagres somente para confirmar a mensagem do evangelho (At 6.8; 8.7; 13.6–12; Hb 2.4). 3) Milagres de curas e poderes miraculosos parecem se sobrepor uma vez ou outra no Novo Testamento, embora uma distinção deva ser feita entre milagres na natureza e os relacionados ao corpo humano. 4) Quando a era apostólica chegou ao seu final, os milagres na natureza parecem ter chegado a um fim.¹²⁶ Estudiosos carismáticos (continuístas) não concordam, por exemplo, com a quarta observação. Keener, por exemplo, comenta:

Embora haja quem argumente que os milagres se restringem a períodos específicos da história bíblica, uma simples sondagem do texto bíblico mostra que esse argumento é equivocado... Sinais e maravilhas são comprovação eficaz do poder de Deus e de seu interesse por este mundo e chamam a atenção para o evangelho que proclamamos.¹²⁷

5.5. Profecia

Ao listar *profecia* (προφητεία¹²⁸; *propheteia*), Paulo volta a tratar dos dons comunicativos ou manifestações verbais. O significado do dom de profecia é bastante controverso e existem muitos debates entre os estudiosos sobre “profeta” e “profecia” no Novo Testamento. O que podemos entender sobre “profecia” a luz do Novo Testamento? Muitas tentativas de definir “profecia” foram levantadas. Robertson e Plummer entendiam que “profetizar era o poder de ver e tornar conhecida a natureza e a vontade de Deus, um dom de percepção da verdade e de poder para compartilhá-la, e, portanto, uma capacidade de edificar o caráter de homens, estimular suas vontades e encorajar seu espírito”.¹²⁹ Ele está correto, mas não seria uma definição, pois eles apresentam mais a função da profecia do que realmente ela é. O dicionário BDAG define como “o dom de interpretar a vontade ou propósito divino, o dom de

¹²⁶ KISTEMAKER, *1 Coríntios*, p. 521. MacArthur comenta: “Esses sinais acompanhavam a Palavra de Deus somente enquanto Ele estivesse revelando a Palavra. Quando a revelação parou, os dons de sinais pararam”. (1 Corinthians. MacArthur New Testament Commentary, p.302).

¹²⁷ KEENER, Craig S. *O Espírito na Igreja: O que a Bíblia ensina sobre os dons*. São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 102.

¹²⁸ O substantivo προφητεία ocorre 19 vezes no Novo Testamento. Destas, 9 vezes em Paulo (5 vezes em 1 Cor 12–14) e 7 vezes em Apocalipse, duas vezes em 2 Pedro e uma vez em Mateus.

¹²⁹ ROBERTSON E PLUMMER, *First Epistle of St Paul to the Corinthians*, p. 306.

profetizar”¹³⁰, uma definição bem genérica, que não nos responde de forma esclarecedora. Vejamos algumas tentativas levantadas por estudiosos para definir profecia:

- a) *Profecia seria uma exegese carismática.* A profecia deveria então ser definida como a interpretação dos textos bíblicos guiada pelo Espírito Santo. Essa ideia foi defendida por Earle Ellis em um ensaio chamado *The role of the Christian prophet in Acts*.¹³¹ Entendemos que essa definição não é sensata e deve ser rejeitada porque não está claro que os profetas estivessem envolvidos em interpretações de textos bíblicos. Os profetas pronunciavam oráculos, palavras do Senhor e não dependiam para isso de textos para essa proclamação.
- b) *Profecia é o que chamamos hoje de pregação ou exposição das Escrituras.*¹³² Vemos essa interpretação em um livro sobre pregação escrito pelo puritano William Perkins, que tem como título *A Arte de Profetizar*.¹³³ Martin afirma que é melhor ver “profecia” como um dom carismático de “pregação exortadora” servindo para identificar a comunidade.¹³⁴ Dentre várias razões propostas a mais comum é afirmar que a profecia no Antigo Testamento é amplamente dedicada a chamados para restauração e renovação, ou seja, é parenética. Logo, ministérios parenéticos sob a nova aliança são também um tipo de profecia. Carson rebate essa posição ao afirmar que essa relação não pode ser feita, a não ser que profecia e parênese estejam fortemente relacionadas a ponto de nunca mais serem encontradas separadas ou em qualquer outra relação. Ao concluir, Carson diz que essa ideia é um absurdo.¹³⁵ Quem tem o dom de profecia declara a palavra de Deus, embora seja diferente do que chamamos de pregação, já que não parte de um texto preparado. Uma diferença básica entre profecia e pregação é que o profeta não tem um texto.

¹³⁰ ARNDT, William, et al. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 889.

¹³¹ ELLIS, E. Earle, “The role of the Christian prophet in Acts”. In: GASQUE, W. Ward; MARTIN, Ralph. *Apostolic history and the gospel: biblical and historical essays presented to F. F. Bruce*. Milton Keynes: The Paternoster Press, 1970. P. 130-144.

¹³² Cf. HILL, David. *New Testament Prophecy*. Atlanta: John Knox, 1980, p. 108ss; GARLAND, 1 *Corinthians*, p. 632.

¹³³ PERKINS, William. *A Arte de Profetizar*. Brasília: Monergismo, 2008.

¹³⁴ MARTIN, *The Spirit and the Congregation*, p. 14.

¹³⁵ CARSON, *A Manifestação do Espírito*, p. 94.

O profeta revela a Palavra de Deus, o pregador expõe essa Palavra.¹³⁶ Schreiner enfatiza que “profecia não é o mesmo que pregação, embora possa se sobrepor em alguns aspectos com a função da pregação, já que aqueles que profetizam podem declarar e aplicar a verdade de Deus a pessoas em situações específicas”.¹³⁷

- c) *Profecia é o ato de receber e entregar uma revelação espontânea de Deus.* Fee afirma que profecia “consistia em mensagens espontâneas, inspiradas pelo Espírito e inteligíveis, entregues de forma oral na assembleia reunida, destinadas à edificação ou ao encorajamento das pessoas”.¹³⁸ Devemos reconhecer que os que profetizavam estavam no controle de seus atos (14.29-33), ou seja, ao exercitar este dom, o profeta jamais entrava em algum tipo de “transe incontrolável”. Diferentemente de vários cultos de mistério que existiam entre os pagãos, o profeta cristão continuava consciente e em pleno uso de suas faculdades.

É importante observar que o Novo Testamento orienta que toda profecia precisava ser julgada ou avaliada pelos ouvintes (14:29; 1 Ts 5:19-21; 2 Ts 2:1-3; 1 Jo 4:1). Seria uma indicação que o profeta do Novo Testamento não era infalível como era o profeta do Antigo Testamento? Wayne Grudem acredita que sim. Ele considera que a profecia do Antigo Testamento era infalível e inerrante, mas a do Novo Testamento, falível.¹³⁹ Sobre a continuidade deste dom hoje, 1Coríntios 13:8-10 parece deixar claro que as profecias cessarão somente com a *Parousia*, isto é, somente com a segunda vinda de Cristo, “quando vier o que é perfeito”. Porém, muitos cessacionistas enfatizam a natureza essencialmente revelatória de línguas e profecias e com o fechamento do cânon, não é mais possível novas revelações. Em resumo, línguas e profecias foram dons que cessaram na Igreja Primitiva. Gaffin afirma:

Profecia e línguas são dons de revelação, temporariamente dados à igreja durante seu período fundacional, apostólico. Eles estiveram inseparavelmente conectados com o ministério dos apóstolos e foram desde então permanentemente retirados, junto com os apóstolos, da vida da igreja.¹⁴⁰

¹³⁶ GAFFIN, Richard. *Perspectivas Sobre o Pentecostes: Estudos sobre o Ensino do Novo Testamento Acerca dos Dons*. Recife: Os Puritanos, p. 80

¹³⁷ SCHREINER, Dons Espirituais, p. 91.

¹³⁸ FEE, 1 Coríntios, p. 753.

¹³⁹ GRUDEM, Wayne. *O Dom de Profecia no Novo Testamento e Hoje*. 2 ed. Natal: Carisma, 2017.

¹⁴⁰ GAFFIN, *Perspectivas Sobre o Pentecostes*, p. 127.

5.6. Discernimento de Espírito

O dom de *discernimento de Espírito* (διακρίσεις πνευμάτων; *diakriseis pneumatōn*) reflete a habilidade de discernir entre o que é verdadeiro e o que é falso. Um exemplo prático desse dom pode ser visto em Atos 16.16-18 quando Paulo expulsa um espírito adivinhador de uma jovem escrava. O próprio Jesus já tinha deixado claro que surgiriam pessoas que fariam milagres e expulsariam demônio em seu nome, mas essas pessoas nunca pertenceram a ele (Mt 27.21-23). Schreiner afirma que “quem tem o dom de discernimento conhece bem as Escrituras e, dessa forma, está particularmente equipado para ‘provar os espíritos e julgar se eles procedem de Deus’ (1 Jo 4.10)”.¹⁴¹ Para Grudem, discernir espíritos pode ser também entendido como a capacidade de discernir ou julgar corretamente as profecias e os profetas (1 Co 14.29)¹⁴². Keener afirma: “O contexto indica que Paulo se refere especificamente ao dom de avaliar profecias com exatidão. Não significa, porém, que a aptidão para identificar erro em situações não relacionadas a profecias não venha do Espírito”.¹⁴³

Fee argumenta que o mais provável, tendo em vista o uso do termo por Paulo no capítulo 14, que discernimento de espírito se refira aos dois sentidos, mais particularmente ao fenômeno descrito como “discernir, diferenciar ou corretamente julgar” profecias.¹⁴⁴

5.7. Variedade de línguas e interpretação de línguas

Em seguida, Paulo cita o dom de variedade de línguas (γέννη γλωσσῶν; *gene glossōn*). Após Paulo alistar várias manifestações igualmente visíveis e extraordinárias do Espírito, ele conclui incluindo a manifestação favorita dos coríntios. Ao falarem em línguas incompreensíveis, alguns dos coríntios aparentemente se vangloriavam de sua espiritualidade. Por esta razão, Paulo os encoraja a “seguir o caminho do amor e buscar com dedicação os dons espirituais, principalmente o dom de profecia” (14.1). Ele não os proíbe de falar em línguas, mas organiza e limita seu uso (14.26-28), coloca este dom sempre no final das listas (12.8-10, 28-30) e argumenta em favor da superioridade do dom de profecia (14:1-25) e da necessidade do amor (cf. 13:1-13).

¹⁴¹ SCHREINER, Dons Espirituais, p. 29.

¹⁴² GRUDEM, Wayne. O Dom de Profecia no Novo Testamento e Hoje. 2 ed. Natal: Carisma, 2017, p. 36, 37, 46 n24.

¹⁴³ KEENER, O Espírito na Igreja, p. 134.

¹⁴⁴ FEE, 1 Coríntios, p. 754. Cf. BARRETT, 1 Corinthians, p. 286.

O assunto do falar em línguas é um assunto que gera muitas discussões entre os estudiosos. Surgem inúmeras perguntas sobre esse tema, como: O que é o dom? Como a Bíblia se refere a ele? O dom de línguas se refere a uma linguagem extática (*glossolalia*) ou falar de idiomas estrangeiros (*xenoglossia*)? Ao falar em línguas, a pessoa que dizia as palavras não sabia o que elas significavam, a menos que tivessem quem interpretasse, ou a pessoa entendia plenamente, tão plenamente como alguém que fala a sua língua nativa? Será possível alguém falar em língua hoje?

Podemos dizer que falar em línguas é falar algo inspirado pelo Espírito Santo dirigido a Deus (7.11; 12.10; 14.2, 14, 15, 28). A sua principal função, particularmente ou publicamente, é a oração e o louvor a Deus.¹⁴⁵ A grande discussão é se Paulo entendia como uma língua humana ou língua extática. Muitos estudiosos entendem que o dom de línguas se referem a línguas dos anjos.¹⁴⁶ Martin entende que “línguas” sugere um discurso extático que também é chamado em 13.1 de “línguas dos anjos” e que precisa de “interpretação” (*hermeneia*) para que o ouvinte seja edificado pelo que é falado na assembleia (14.13-19). Morris também acredita que era uma linguagem extática¹⁴⁷ e Poythress concorda.¹⁴⁸ Porém, Fee, que é um teólogo carismático, pensa bem diferente. Ele afirma que as regulamentações a serem apresentadas sobre o uso das línguas no capítulo 14 deixam claro que o falante não está em “êxtase” ou “descontrolado”, ou seja, os falantes devem falar cada um por vez e permanecer em silêncio se não houver ninguém para interpretar.¹⁴⁹

Entender a manifestação do dom de línguas como um fenômeno de *xenoglossia* é bem mais sensato. A *xenoglossia* é o ato de falar em uma língua estrangeira existente, porém, desconhecida do falante. Esta é a opinião da maioria dos Pais da Igreja, escritores medievais e dos Reformadores do século dezesseis.¹⁵⁰ Logo, este ponto de vista associa o fenômeno de línguas ao de Atos 2.4-11, como sendo da mesma natureza. Carson acredita que Paulo considerava o dom de línguas um dom de idiomas existentes, ou seja, de línguas que eram cognitivas. Ele afirma: “Certamente as línguas em Atos exerceram algumas funções diferentes das que eram exercidas em 1 Coríntios; mas não há evidência substancial que sugira que Paulo pensasse as

¹⁴⁵ KEENER, O Espírito na Igreja, p. 136.

¹⁴⁶ FEE, 1 Coríntios, p. 756; BARRETT, 1 Corinthians, p. 299, 300; CONZELMANN, 1 Corinthians, p. 209.

¹⁴⁷ MORRIS, 1 Coríntios, p. 138.

¹⁴⁸ POYTHRESS, Vern Sheridan. The Nature Of Corinthian Glossolalia: Possible Options. Westminster Theological Journal 40/1, 1977, p. 130-135.

¹⁴⁹ FEE, 1 Coríntios, p. 755.

¹⁵⁰ THISELTON, 1 Corinthians, p. 973, 974.

duas como essencialmente diferentes”.¹⁵¹ Apresento alguns argumentos defendidos por estudiosos que as línguas de Atos e 1 Coríntios são idiomas humanos:¹⁵²

1. Em Atos 2, o dom de línguas é claramente o de falar em idiomas existentes, porque pessoas de diversos lugares do mundo ouviram os apóstolos “falar em sua própria língua” (2.6) e “cada um” os ouviu “em sua própria língua materna” (2.8). Os estrangeiros admirados perguntaram: “Como os ouvimos falar em nossas próprias línguas as grandezas de Deus?” (2.11). Alguns chegaram a defender que o dom, na verdade, não era *falar*, mas *ouvir*¹⁵³, porém não é uma maneira natural de ler o texto. Atos 2.6 deixa bem claro que as pessoas os ouviam “falar em sua própria língua”, nos mostrando que o dom em Atos 2 era a capacidade de falar outros idiomas. Ainda no livro de Atos, vemos o episódio do falar em línguas quando Cornélio e seus amigos receberam o Espírito Santo (10.1-48). Pedro afirma: “Pois, se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós”, deixa bem claro que o dom é o mesmo de Atos 2, ou seja, Cornélio e seus amigos falaram em idiomas que não conheciam. Em Atos 19.6 vemos o relato dos doze efésios falando em línguas e devemos interpretar da mesma forma, pois Lucas não nos deixou qualquer indício do contrário.
2. Em 1 Coríntios 12-14 as línguas não devem ser entendidas como expressões extáticas, pois as línguas não podem ser interpretadas a não ser que tenham um código que possa ser decifrado e língua (*glossa*) aponta para um idioma, para algum tipo de código. Argumentar que Paulo se refere a uma linguagem extática quando trata da língua de anjos (13.1) não é correta. Entendemos que Paulo faz uso de um embelezamento retórico nessa passagem e isso é apoiado pelo contexto. Percebemos que Paulo faz uso da hipérbole (exagero) quando relata o falar em línguas, a profecia e a fé (13.1,2). Esse tipo de argumento era conhecido como *reductio ad absurdum* e é usado por Paulo várias vezes na mesma carta, com o mesmo propósito de produzir uma maior impressão.¹⁵⁴ Paulo afirma que se ele pudesse falar todos os idiomas conhecidos ou até mesmo falar uma linguagem que seres celestiais usam para se comunicar, e ainda que ele fosse um profeta onisciente ou que fosse capaz

¹⁵¹ CARSON, *A Manifestação do Espírito*, p. 85.

¹⁵² SCHREINER, *Dons Espirituais*, p. 115-121.

¹⁵³ Alan Johnson afirma: “Atos 2 pode ser facilmente entendido como um milagre de ouvir, em vez de falar.” (*1 Corinthians*, p. 227).

¹⁵⁴ LOPES, *O Culto Espiritual*, p. 106-107. João Calvino concorda que Paulo usou uma hipérbole ao tratar de línguas dos anjos (*1 Coríntios*. São José dos Campos: Fiel, 2015, p. 456).

de mover montes (algo jamais conseguido por um cristão na história da igreja), se não tivesse amor, ele nada seria.

Portanto, não existe nenhuma evidência forte de que Atos e 1 Coríntios se refiram a dois tipos de diferentes dons de línguas. Nas duas situações era necessário um intérprete presente para se entender o que estava sendo dito, quer seja alguém que conhece o idioma desde o nascimento, quer seja alguém com o dom de interpretação de línguas.

E, por fim, um dos maiores embates da atualidade sobre o dom de línguas é afirmar se ele é contemporâneo, ou cessou. Não temos uma resposta para essa grande discussão e nem é o objetivo desse trabalho. Diferentes teólogos respeitados adotam posições diferentes.¹⁵⁵ MacArthur afirma que a única posição bíblica é que nenhum dom de línguas contemporâneo conhecido é bíblicamente válido, devendo essa prática parar imediatamente.¹⁵⁶ Já Packer afirma que o atual fenômeno, mesmo diferente de Corinto e do Pentecostes, parece fazer mais bem do que mal, tendo ajudado muitos crentes no que diz respeito a adoração, oração e compromisso, devendo ser avaliado como um bom dom de Deus.¹⁵⁷

O verso 11 conclui o argumento iniciado no verso 4. “Todas estas coisas”, ou seja, os dons espirituais (cf. vv.8-10), são realizadas e distribuídas soberanamente pelo mesmo Espírito a cada membro do Corpo. Em resumo, o verso nos permite afirmar que o Espírito pode distribuir suas diversas “manifestações” (v.7) em caráter permanente ou ocasional, conforme a sua vontade soberana. O v.11 nos lembra de que é o Espírito, não o crente, quem decide quem recebe este ou aquele dom.¹⁵⁸ Nenhum membro possui todos os dons e nenhum membro deve ser desprezado, porque todos são capacitados pelo Espírito para a edificação do Corpo. A diversidade das manifestações faz parte do propósito de Deus para a edificação e a interdependência na igreja.

¹⁵⁵ Para compreender quatro pontos de vista distintos sobre os dons espirituais ver GRUDEM, Wayne. *Cessaram os dons espirituais?: 4 Pontos de vista*. São Paulo: Vida, 2003.

¹⁵⁶ MACARTHUR JR, John. *Os Carismáticos: um panorama doutrinário*. 5 ed. São José dos Campos: Editora Fiel, 2002, p. 156. Cf. MACARTHUR JR, John. *Fogo Estranho: Um olhar questionador sobre a operação do Espírito Santo no mundo hoje*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2015.

¹⁵⁷ PACKER, J. I. *Na Dinâmica do Espírito*. São Paulo: Vida Nova, 1991, p. 207. Cf. STORMS, Sam. *Dons Espirituais: Uma introdução bíblica, teológica e pastoral*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

¹⁵⁸ WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth*, p. 257.

Conclusão

Defendemos neste trabalho que a passagem de 1 Coríntios 12.1-11 é repleta de problemas de interpretações e que existe uma necessidade de aprofundamento sobre esse tema especial que são os dons espirituais. Entendemos que Paulo tenta esclarecer essa temática e, ao mesmo tempo, busca repreender os coríntios pelo mau uso dos dons espirituais (*pneumatikon*). Paulo busca apresentar uma estrutura trinitária em relação aos dons. Os crentes podem apresentar dons, serviços ou manifestações diferentes, mas é o mesmo Espírito, Senhor e Deus “quem efetua tudo em todos”. O mesmo Deus trino age em todos os membros, sem exceção.

Mesmo não existindo uma unanimidade entre os estudiosos sobre como fazer uma classificação dos dons, ela é necessária e importante para fins didáticos. Do mesmo modo, sabendo da grande diversidade de interpretações sobre o que significa cada dom espiritual, buscamos identificar qual seria a melhor definição de cada dom. Que possamos exercer os dons espirituais com sabedoria em nossos dias, buscando resgatar o propósito para o qual eles foram estabelecidos: Exaltação e senhorio de Cristo; edificação de sua igreja; bem como o exercício de uma prática amorosa entre os irmãos.

Referências

- ARNDT, William, et al. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (BDAG). Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BLOMBERG, Craig. *1 Corinthians*, NIVAC. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994.
- BRUCE, F. F. *1 and 2 Corinthians*. London: NCB, 1971.
- CALVINO, João. *1 Coríntios*. São José dos Campos: Fiel, 2015.
- CARSON, D. A. *A manifestação do Espírito: a manifestação dos dons à luz de 1 Coríntios 12-14*. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- CIAMPA, Roy E. *First Letter to the Corinthians*. The Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
- EKEM, John David. “*Spiritual gifts*” or “*spiritual persons*”? *1 Corinthians 12:1a revisited*. *Neotestamentica*, 38 no 1 2004.

- FEE, Gordon. *1 Coríntios – Comentário Exegético*. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- FITZMYER, Joseph A. *First Corinthians*, AB, rev. edn. New Haven: Yale University Press, 2008.
- GAFFIN, Richard. *Perspectivas Sobre o Pentecostes: Estudos sobre o Ensino do Novo Testamento Acerca dos Dons*. Recife: Os Puritanos, 2015.
- GARLAND, David E. *1 Corinthians – Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- GRUDEM, Wayne. *O dom de Profecia: no Novo Testamento e hoje*. 2 ed. Natal: Carisma, 2017.
- HAYS, Richard B. *First Corinthians*. IBC. Louisville: Westminster John Knox, 1997.
- JOHNSON, Alan F. *The IVP New Testament Commentary Series: 1 Corinthians*. Westmont: IVP Academic, 2004.
- KENNER, Craig. *O Espírito na Igreja: O que a Bíblia ensina sobre os dons*. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento – 1 Coríntios*. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- LOPES, Augustus Nicodemus. *O Culto Espiritual*. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.
- . *Paulo e os Espirituais*. Revista Fides Reformata v. 3, n. 1, 1998.
- LOUW, Johannes P. NIDA, Eugene A. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*. Vol. 1 – Introduction & Domains. 2 ed. New York: United Bible Societies, 1989.
- MARTIN, Ralph. *The Spirit & the Congregation: Studies in I Corinthians 12-15*. Eugene: Wipf & Stock, 1997.
- MACARTHUR, John. *1 Corinthians: The MacArthur New Testament Commentary*. Chicago: Moody Press, 1984.
- . *Os Carismáticos: um panorama doutrinário*. 5 ed. São José dos Campos: Fiel, 2002.
- MORRIS, Leon. *1 Coríntios – Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1981.

PACKER, J. I. *Na Dinâmica do Espírito*. São Paulo: Vida Nova, 1991.

POYTHRESS, Vern Sheridan. *The Nature Of Corinthian Glossolalia: Possible Options*. Westminster Theological Journal 40/1, 1977.

ROBERTSON, Archibald; PLUMMER, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*. 2 Ed. Edinburgh: T&T Clark, 1914.

SCHATZMANN, Siegfried S. *Purpose and Function of Gifts in 1 Corinthians*. Southwestern Journal of Theology. Vol. 45. Fall 2002.

SCHREINER, Thomas R. *1 Corinthians: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentary. Downers Grove: IVP Academic, 2018.

----- . *Dons Espirituais: Uma perspectiva cessacionistas*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

THISELTON, Anthony. *The First Epistle to the Corinthians: a commentary on the Greek text*, New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000.

WITHERINGTON III, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

A Dignidade da Pessoa Humana: um atributo comunicável da Trindade

Eraldo Alves Barboza¹⁵⁹

Resumo: A dignidade da pessoa humana, como pressuposto de sua semelhança com a Trindade, mostrou-se um atributo comunicável de Deus, mais que uma característica externa. Essa característica leva o cristão a entender a teologia trinitária e ter uma cosmovisão acerca de um Deus que existe como *três pessoas em uma essência*, em relacionamento dinâmico e profundo (Pericorese). Quando Deus criou Adão, ele também nos criou, nos dando a natureza que agora vivemos. Contudo, o homem não é somente uma criatura; é também uma pessoa que revela a imagem de Deus em relações interpessoais harmoniosas. Por isso, devemos meditar com cuidado sobre esse atributo de Deus, porque nossa atitude em relação aos outros mudará quando passarmos a compreender o amor divino pelo ser humano.

Palavras-Chave: Atributos; Trindade; Dignidade; Pessoa; Humana.

Abstract: The dignity of the human being as an assumption of his likeness to the Trinity has been revealed a communicable attribute of God more than an external characteristic. This characteristic leads the Christian to understand Trinitarian theology and to have a cosmovision about a God who exists as three people in one essence in a dynamic and profound relationship (pericorenesis). When God created Adam, He also created us and gave us the human nature that we now live. But the human being is not just a creature; he is also a person that reveals the image of God in harmonious interpersonal relationships. Therefore, we shall meditate carefully on this attribute of God because our attitudes towards others will change when we come to understand the divine love for the human being.

¹⁵⁹ Pastor, Bacharel em Direito pelo Centro Universitário UDF; advogado e professor universitário; Pós-graduado em Direito Civil e Processo Civil, pela Universidade Cândido Mendes-UCAM; Pós-graduado em Direito Eletrônico e Tecnologia da Informação-UNIGRAN; Pós-graduado em Direito do Trabalho, Processo do Trabalho e Direito Previdenciário-UCAM, doutorando em Direito do Trabalho pela UBA e Bacharelado em Teologia pela Faculdade Teológica Reformada de Brasília-FTRB.

Key Words: Attributes; Trinity; Dignity; Person; Human.

Introdução

Ao se iniciar este artigo, teve-se a intenção de ter um maior entendimento acerca da dignidade da pessoa humana como um atributo comunicável da trindade. Ademais, a sociedade hodierna positivou suas leis com base no respeito mútuo e, principalmente, na dignidade da pessoa humana.

Assim como em qualquer investigação científica, ao longo da pesquisa foram surgindo alguns questionamentos. Por exemplo, o que é dignidade? Como surgiu? Qual a relação da dignidade da pessoa humana com a criação? Porque Deus transmitiu esse atributo ao homem pecador?

O método utilizado para este artigo foi o bibliográfico, em razão de que esse método precede o reconhecimento do problema ou do questionamento e funciona como delimitador do tema em estudo.

Tem-se, por certo, que perquirir acerca da dignidade da pessoa humana não é novidade na história da humanidade. Desde o princípio, as Escrituras trazem relatos do cuidado de Deus para com suas criaturas.

É inegável a contribuição do cristianismo na formação do arcabouço jurídico que regulamenta a vida em sociedade, como a declaração dos direitos humanos que reconhece a dignidade da pessoa humana como direito inalienável e o fundamento da liberdade, justiça e paz social.

Todavia, nesse artigo procura-se esclarecer o papel da trindade na criação do homem, atribuindo-lhe características que não podem ser encontradas em nenhum outro ser criado, em face de sua singularidade, pois o homem não é somente uma criatura, mas também um ser que pensa, fala, tem sentimentos e espiritualidade.

Dessa forma, esse artigo procurou trazer à baila a posição do homem como coroa da criação de Deus, apesar de sua imagem haver sido maculada na queda, e mesmo assim aprouve a Deus dotá-lo de dignidade, singularidade e respeito com um de seus atributos comunicáveis.

A cosmovisão social hodierna agrega apenas valores materiais à dignidade da pessoa humana, como propriedade, trabalho, vida, etc., equiparada a outras características

humanas, a dignidade se mostrará acima de qualquer outra característica porque foi comunicada ao homem pelo Criador.

Sabemos que Deus está no controle de tudo, pois de Gênesis a Apocalipse as Escrituras revelam que o Senhor reina. A autonomia existencial defendida por diversos sociólogos e antropólogos, afirmando que cada pessoa deve escolher sua maneira de ser e viver, com base na dignidade, reduzem o homem a um ser eminentemente material com o fim em si mesmo.

Todavia, esse artigo mostrará que como seres criados por Deus, que possuem a semelhança de seu criador, (homem e mulher) foram dotados de dignidade para que pudessem glorificar a Deus pela sua grandiosidade.

1. Teologia Trinitária

Wayne Grudem diz que a palavra *Trindade* não se encontra na Bíblia, embora a ideia representada pela palavra seja ensinada em muitos trechos. *Trindade* significa “tri-idade” ou “três-em-um”. É usada para resumir o ensinamento bíblico de que Deus é três pessoas, porém um só Deus (2008, p. 165).

Partindo dessa premissa, a maioria das pessoas que se diz cristã, não compreende a doutrina da trindade, a qual é uma das mais importantes da fé cristã, ou seja, sob a ótica das Escrituras, não possui uma cosmovisão trinitária capaz de fazê-los entender que tudo foi criado pelo Deus Triuno.

Philip Ryken diz que todos temos uma cosmovisão. É o conjunto de pressuposições que possuímos acerca da constituição básica do nosso mundo e do nosso lugar nele. Seja coerente ou confusa, seja consciente ou nunca contemplada, nossa cosmovisão determina como entendemos nós mesmos e os outros seres humanos, e qual o sistema de valores através do que agimos cada dia. Assim, a cosmovisão é a estrutura através do que compreendemos e avaliamos a nossa existência (2015, p. 12-13).

Entender a teologia trinitária é, sobretudo, ter uma cosmovisão acerca de um Deus que existe como *três pessoas em uma essência*, ou três pessoas de uma mesma natureza em relacionamento dinâmico e profundo (SPROUL, 2017, p. 94).

A doutrina da trindade, segundo R. C. Sproul, é paradoxal, mas não é contraditória. Dessa maneira, a fórmula Cristã para expressar a trindade – Deus é uma essência em três pessoas – pode parecer contraditória, porque estamos acostumados a ver um ser como uma pessoa. Não podemos conceber como um ser poderia ser contido em três

peças e, apesar disso, ser um único ser. Assim, a doutrina da Trindade nesta formulação é misteriosa; leva a mente a pensar num ser que é totalmente um em sua essência, mas três em pessoa (SPROUL, 2017, p. 95).

A existência de um Deus triuno está explícita em toda Escritura. A primeira coisa que nos impressiona quando examinamos Gênesis 1.26 é que o verbo principal está no plural: “Também disse Deus: façamos o homem”. Isso indica que na criação do homem a trindade estava presente.

A teologia Trinitária, de fato, distingue o cristianismo das outras religiões. Entre as religiões do mundo, a fé cristã é sem igual ao alegar que Deus é um, mas que, ao mesmo tempo, há três pessoas que são Deus (ERICKSON, 2012 p. 127).

Richard J. Sturz, com muita propriedade, diz que em todo o Novo Testamento, afirma-se o ensino do Antigo Testamento de que há um Senhor, criador e mantenedor do universo. Não seria razoável, diz o autor, iniciar a discussão apresentando uma pluralidade em Deus antes de afirmar que Deus é um, o que certamente abriria as portas ao politeísmo. E o “triteísmo” que é uma heresia subliminar muito comum entre os cristãos, e devemos nos precaver contra ela (2012, p. 175).

É inquestionável a teologia Trinitária na construção de todas as coisas e controle de tudo. Um texto tradicionalmente citado como um registro da Trindade é 1 João 5.7, isto é, segundo se encontra em versões mais antigas como a Edição Revista e Corrigida: “Porque três são os que testificam no céu: o Pai, a Palavra, e o Espírito Santo; e estes três são um”.

Pelo fato de as Escrituras atribuírem divindade às três pessoas, mas também afirmarem com ênfase a existência de um só Deus, os teólogos cristãos na igreja primitiva falaram do que se tornou o termo cristão Trindade. Algo repugnante a judeus e mulçumanos é preciosíssimo para os cristãos (JONES, 2019, P. 28).

Ademais, a forma plural do substantivo que designa o Deus de Israel, “*Elohim*”, é às vezes entendido como o indício da concepção trinitária. Trata-se de um nome genérico usado também para outros deuses. Quando usado em referência ao Deus de Israel, apresenta-se em geral, mas nem sempre, no plural. Alguns diriam que essa é uma indicação da natureza plural de Deus (ERICKSON, 2012 p. 131).

Millard J. Erickson demonstra que existem outras formas plurais que designam a Trindade Santa. Em Gênesis 1.26, Deus diz: “Façamos o homem à nossa imagem”. Aqui o plural aparece tanto no verbo “façamos” como no sufixo possessivo “nossa”. Quando Isaías foi chamado, ouviu o Senhor dizendo: “A quem enviarei, e quem irá por nós?” (Is 6.8). O que é significativo do ponto de vista da análise lógica é a mudança do singular para o plural. Nesse diapasão, o escritor de *Gênesis* 1.27, narrando a criação do homem, diz o seguinte: “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. (2012, p. 132).

Na lição de Erickson, a imagem de Deus no homem (genérico) deve ser encontrada no fato de o homem ter sido criado macho e fêmea (i.e., plural). Isso significa que a imagem de Deus deve consistir em uma unidade em pluralidade, uma característica tanto do éctipo quanto do arquétipo. De acordo com *Gênesis* 2.24, homem e mulher devem se tornar um (*'echād*); exige-se uma união de duas entidades distintas. É significativo que a mesma palavra é usada para Deus no *Shema*: “O Senhor nosso Deus, é o único (*'echād*) SENHOR (Dt 6.4) (2012, p. 132).

2. O homem como uma pessoa criada

Na lição de Grudem, é preciso ponderar brevemente se é correto usar a palavra “*homem*” para referir-se a toda raça humana. Algumas pessoas hoje contestam veementemente o uso da palavra “homem” para representar a raça humana em geral (incluindo homens e mulheres), pois alegam que tal costume exclui as mulheres. Os que fazem essa objeção preferem que, para nos referir à raça humana, se use *exclusivamente* termos “neutros” como “humanidade”, “seres humanos” ou “pessoa”.

Concordamos com o que Grudem diz. Vejamos o posicionamento do jurista Sílvio de Salvo Venosa:

A personalidade jurídica é projeção da personalidade íntima, psíquica de cada um; é projeção social da personalidade psíquica, com consequências jurídicas. Dizia o Código Civil de 1916: “Art. 2º Todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil.” O Código Civil de 2002, no seu art. 1º, em arroubo a favor das mulheres, substituiu o termo homem por pessoa. A modificação é apenas de forma e não altera o fundo. Nada impede, porém, que se continue a referir a Homem com o sentido de Humanidade, sem que se excluam, evidentemente, as pessoas do sexo

feminino. A personalidade, no campo jurídico, é a própria capacidade jurídica, a possibilidade de figurar nos polos da relação jurídica (2018, p. 198).

Apesar de todos os argumentos a favor e contra o uso da palavra “homem” para referir-se a raça humana, Grudem diz que continuará usando a palavra “homem” como indicador de raça humana por uma questão teológica. Em Gênesis 5.1-2, lemos: “No dia em que Deus criou o homem, à sua semelhança de Deus o fez. Homem e mulher os criou; e os abençoou, e os chamou pelo nome de homem, no dia em que foram criados (cf Gn 1.27). (2018, p. 361).

O termo hebraico traduzido como “Homem” é *’ādām*, o mesmo usado para o nome Adão e às vezes para distinguir o homem da mulher (Gn 2.22,25; 3.12; Ec 7.28). Portanto, o costume de usar o mesmo termo para se referir aos seres humanos masculinos e à raça humana em geral é uma prática cuja origem remonta ao próprio Deus, e não devemos considerá-la passível de objeção ou desrespeitosa (2018, p. 362).

Não restam dúvidas de que a dignidade da pessoa humana é intrínseca aos atributos comunicáveis de Deus. Portanto, necessário se faz trazer à baila alguns aspectos da criação do homem, em razão dos questionamentos que perturbam a cultura contemporânea acerca de sua existência.

Anthony A. Hoekema (2018, p. 11) ensina que uma das perguntas mais importantes que o filósofo faz a si mesmo é esta: o que o homem é? Vários pensadores têm dado muitas respostas à pergunta “O que é o homem?”, cada uma delas com vastíssimas implicações para o pensamento e para a vida. Uma das pressuposições básicas da concepção do homem é a fé em Deus como criador, que conduz à compreensão de que a pessoa humana não existe autônoma ou independente, mas com uma criatura de Deus (HOEKEMA, 2018, p. 16)

Quando Deus criou Adão, ele nos criou também. Na natureza de Adão, ele produziu a natureza que agora vivemos. *Gênesis* 1 e 2 não é história de estranhos, mas de nós mesmos – com respeito à carne e ao sangue que levamos conosco, a natureza humana em que nos assentamos para ler a Palavra de Deus. Tratar da criação do homem significa falar de nós mesmos, da nossa origem, da nossa história através de nossos primeiros pais. É impossível fazer isso de forma indiferente (MAIA, 2007, p. 47).

Gênesis 1.26-27 diz que o ser humano foi criado à imagem de Deus para que dominasse sobre a terra e sobre os animais presentes nela e no céu. Portanto, ele era

o representante de Deus para reinar e estender o reino de Deus na terra. Parte-se do princípio de que a criação do homem encontra sua base e fundamento nas Escrituras (FERREIRA; MYATT, 2017, 402).

Na lição de Ferreira e Myatt, a imagem de Deus inclui o domínio sobre os animais e a natureza. Este domínio não é apenas uma capacidade (Gn 1.26), mas um imperativo (Gn 1.28). Por implicações, isso inclui também o desenvolvimento de uma cultura, como é evidente na história do homem (2017, p. 408).

Vejamos o que Fenelon diz:

Só conheço em toda a natureza dois tipos de seres: os que têm o conhecimento e os que não o têm. O homem reúne em si duas maneiras de ser: tem um corpo como os seres corporais mais inanimados; tem um espírito, isto é, um pensamento, pelo qual se conhece e se dá conta do que está ao seu redor. Se é verdade que há um primeiro ser que tenha tirado todos os outros do nada, o homem é verdadeiramente a sua imagem; pois reúne, como ele, em sua natureza, tudo o que há de perfeição real nessas duas maneiras de ser; mas a imagem não é senão uma imagem, só pode ser uma sombra do verdadeiro ser perfeito (2015, p. 590).

Cumprido esclarecer, que o homem, contudo, não é somente uma criatura; é também uma pessoa. Ser uma pessoa significa ter alguma forma de independência – não absoluta, mas relativa. Ser uma pessoa significa ser capaz de tomar decisões, de estabelecer objetivos e ser capaz de perseguir objetivos. Significa ser dotado de capacidade de escolhas (HOEKEMA, 2018, p. 17).

A dignidade da pessoa humana, por ser intrínseca aos atributos comunicáveis de Deus, em razão da sua livre agência, foi positivado pela sociedade no ordenamento jurídico pátrio quando diz que “toda pessoa é capaz de direitos e deveres na ordem civil”. (BRASIL, Lei nº 10.406/2002, art. 1º).

3. O Ser Humano como Homem e Mulher

Grudem menciona (2018, p. 373) que a criação do ser humano como homem e mulher revela a imagem de Deus em relações interpessoais harmoniosas, igualdade em termos de personalidade, importância, diferenças de papéis e autoridade. Essa igualdade, reflete o cuidado do Estado quando o legislador constituinte, no art. 5º,

inciso I, da Carta Magna de 1988, estabelece a igualdade formal, dizendo que todos são iguais perante a lei sem distinção de qualquer natureza.

Grudem ensina que Deus não criou os seres humanos como pessoas isoladas. Ao nos fazer à sua imagem, criou-nos de tal forma que podemos alcançar unidade interpessoal de várias formas em todos os modos de sociedade humana. A unidade interpessoal pode ser especialmente profunda na família, e também na nossa família espiritual, a igreja. Entre o homem e a mulher, nesta era atual, a unidade interpessoal atinge a sua expressão mais plena no casamento, em que marido e mulher se tornam, em certo sentido, duas pessoas em uma. (2018, p. 373).

Sob o prisma da igualdade, não podemos perder de vista que assim como os membros da Trindade são iguais na sua importância e na sua plena existência como pessoas distintas, também homens e mulheres foram criados por Deus iguais na sua importância e na sua pessoalidade (GRUDEM, 2018, p. 375).

Em todos os atos e expressões do amor de Deus e de seu propósito para com o cosmos, especialmente para com homens e mulheres criados à sua imagem, cada pessoa da Trindade está envolvida. Isso fica especialmente claro em suas notáveis ações na criação e encarnação (FERGUSON, 2015, p. 234).

É inegável a finitude e pequenez do homem no que diz respeito à igualdade. O máximo que ele consegue é uma igualdade formal, que consiste em dar a todos idêntico tratamento, não importando a cor, a origem, a nacionalidade, o gênero ou a sua situação financeira. Historicamente foi a única aceção de igualdade adotada pelo poder público no Brasil, ou seja, todas as pessoas seriam tratadas com absoluta igualdade (MARTINS, 2017, p. 826).

Nesta esteira, não restam dúvidas de que Deus não faz aceção de pessoas (Rm 2.11), pois o homem e a mulher foram feitos igualmente à *imagem de Deus*, e tanto homens como mulheres refletem o caráter divino. Isso significa que devemos enxergar os aspectos do caráter de Deus uns nos outros (GRUDEM, 2018, p. 375).

Ademais, se somos igualmente à imagem de Deus, então certamente homens e mulheres são igualmente importantes para Deus e igualmente valiosos para ele. Temos igual valor perante ele por toda a eternidade. O fato de as Escrituras dizerem que homens e mulheres são “à imagem de Deus” deve excluir todo sentimento de orgulho ou inferioridade, e qualquer ideia de que um sexo é “melhor” ou “pior” do que o outro. Em especial, ao contrário de muitas culturas e religiões não cristãs, ninguém deve se sentir orgulhoso ou superior por ser homem, e pessoa nenhuma

deve se sentir frustrada ou inferior por ser mulher. Se Deus nos considera iguais em termos de valor, então isso resolve a questão, pois a avaliação de Deus é o verdadeiro parâmetro de valor pessoal por toda a eternidade (GRUDEM, 2018, p. 376).

4. O homem criado à imagem e semelhança da Trindade

O homem é a coroa da arte criativa de Deus. Começando com um incipiente “céus e terra”, a narrativa prossegue e passa ordenação da terra para os diversos gêneros viventes – de plantas, vida aquática, aves, animais – e, finalmente, da humanidade, homem e mulher. A linguagem vai desde o que é inanimado, passando pela vida vegetal e, depois, por formas de pessoas comuns, direta e clara – não “não científica”, mas pré-científica” e não técnica (CULVER, 2012, p. 320).

O profeta Neemias no capítulo 9, nos versículos de 1 a 6, mostra que Deus é grande e digno de ser louvado, quando diz: “Só tu és Senhor; tu fizeste o céu, o céu dos céus, e todo o seu exército, a terra e tudo quanto nela há, os mares e tudo quanto neles há, e tu os guardas com vida a todos; e o exército dos céus te adora.”

Para Anthony Hoekema, as Escrituras revelam claramente que todas as coisas e todos os seres criados são totalmente dependentes de Deus. Na afirmação de que Deus preserva todas as suas criaturas, incluindo os seres humanos, está implícito que eles são dependentes dele para a continuação da sua existência (2018, p. 16).

Herman Bavinck diz o seguinte:

[...] Desde o início, o céu e a terra são distintos. Tudo foi criado com uma natureza própria e repousa em ordenanças estabelecidas por Deus. Sol, lua e estrelas têm sua própria missão exclusiva; plantas, animais e seres humanos são distintos por natureza. Há a mais profusa diversidade e, apesar disso, nessa diversidade, há também um tipo superlativo de unidade. O fundamento tanto de diversidade quanto de unidade está em Deus. Foi ele que criou todas as coisas de acordo com sua sabedoria insondável, que continuamente as sustenta em suas naturezas distintas, que as dirige e governa, mantendo-as com suas energias e leis naturais e que, como o bem supremo e objetivo máximo de todas as coisas, é buscado e desejado por todas as coisas segundo sua medida e modo (2012, p. 445).

Hoekema diz algo interessante quando faz referência ao discurso do apóstolo Paulo aos atenienses. Paulo afirma que Deus “é quem a todos dá a vida, respiração e tudo mais” e que “nele vivemos, nos movemos, e existimos” (At 17.25,28). Segundo

entendimento do referido autor, Paulo está dizendo que devemos nossa respiração a Deus; que existimos somente nele; em cada movimento que fazemos estamos na dependência dele (2018, p. 16).

É importante esclarecer que Deus não precisava ter criado o homem ou qualquer outra coisa. Todavia, aprouve a ele criar o homem “a sua imagem e semelhança” dotando-o de dignidade. Tudo isso ele fez para o louvor da sua glória. Como diz Grudem, “isso garante que nossa vida é significativa” (2008, p. 362).

Essa importância que temos aos olhos da Trindade, revela que não somos apenas criaturas, mas também pessoas, que são capazes de tomar decisões, estabelecer objetivos e segui-los. Significa possuir liberdade, ainda que relativa, no sentido de agir livremente.

O ser humano não é um robô, cuja conduta é totalmente determinada por forças exteriores a ele; ele tem o poder de autodeterminação e de autodireção. Ser uma pessoa significa, para usar a expressão pitoresca de Leonard Verduin, ser uma “criatura de opção” (HOEKEMA, 2018, p. 17).

Ao criar o homem a sua imagem e semelhança, a trindade atribuiu ao ser humano o que chamamos de dignidade, compreendida como valor intrínseco inerente da pessoa humana. Intrínseco, pois parte da consciência ao universo, e inerente por ser de sua natureza, algo correlato, conexo, advindo de sua biologia racional, ou seja, recebida do seu criador.

Neste caso, diz Hoekema, a melhor maneira de aprender o que significa a imagem de Deus não é comparar o ser humano aos animais, mas olhar para Jesus, que deve estar no centro da imagem de Deus. Não são características como a capacidades de raciocinar ou a capacidade de tomar decisões (independentemente da importância que tais capacidades tenham para a operação própria da imagem de Deus) mas, em vez delas, aquilo que era fundamental na vida de Cristo: amor a Deus e ao ser humano (2018, p. 35).

Ao transferir para o homem seus atributos comunicáveis, Deus deu ao ser humano (home e mulher) a possibilidade de adquirir direitos, os quais são inerentes de sua natureza em face da gama complexa de culturas desenvolvidas por fenômenos fáticos, perceptível ao seu universo pretérito, percebeu a necessidade de convivência pacífica entre seus semelhantes, por haver além destas, suas diferenças – condicionou pra si a conscientização coletiva de que cada homem tem sua versão verossímil da trindade (GUINDANI, 2015, p. 113).

5. A dignidade da pessoa humana

Para que se possa ter uma ideia do que seja dignidade da pessoa humana, necessário se faz trazer à baila o que diz o texto constitucional pátrio. O artigo 1º da Carta Magna diz que a República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados, Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos, a dignidade da pessoa humana (BRASIL, CF/88, art. 1º).

Isso ainda não é suficiente para que se possa saber o que é dignidade da pessoa humana. Todavia, o dicionário Aurélio nos diz o que é dignidade. Dignidade é qualidade moral que infunde respeito; consciência o próprio valor; honra, autoridade, nobreza.

Para Rizzatto Nunes, dignidade é um conceito que foi sendo elaborado no decorrer da história e chega ao início do século XXI repleta de si mesma como um valor supremo, construído pela razão jurídica. A dignidade é o primeiro fundamento de todo o sistema constitucional posto e o último arcabouço da guarda dos direitos individuais. Contudo, importa refletir que ao se buscar o conceito de dignidade humana, tem-se por objetivo perscrutar a sua origem, e se o homem é naturalmente bom ou mal (2009, p.47-48).

Ao longo da existência humana, o mundo foi o palco de diversas atrocidades praticadas pelo homem na busca de poder. Não se pode esquecer que em nome do bem maior, pessoas de várias classes e estamentos, foram queimados em fogueiras. Tudo isso em prol da existência de uma única religião. Em nome da cor da pele ou por qualquer outro motivo, o mesmo: mais atrocidades. (NUNES, 2009, p. 49).

Ora, para se definir dignidade é preciso levar em conta todas as violações que foram praticadas. Então, se extrai dessa experiência histórica o fato de que a dignidade nasce com o indivíduo. O ser humano é digno porque é.

Nunes *apud* Chaves Camargo diz que:

Toda “pessoa humana, pela condição natural de ser, com sua inteligência e possibilidade de exercício de sua liberdade, se destaca na natureza e se diferencia do ser irracional. Estas características expressam um valor e fazem do homem não mais um mero existir, pois este domínio sobre a própria vida, sua superação é a raiz da dignidade humana. Assim, toda pessoa humana, pelo simples fato de existir,

independentemente de sua situação social, traz na sua superioridade racional a dignidade de todo ser. Não admite discriminação, quer em razão do nascimento, da raça, inteligência, saúde mental, ou crença religiosa” (2009, p. 52).

Na cosmovisão não cristã, dignidade da pessoa humana apresenta uma perspectiva distinta da teologia trinitária. Percebe-se, então, que o termo dignidade aponta para, pelo menos, dois aspectos análogos mas distintos: aquele que é inerente à pessoa, pelo simples fato de ser, nascer pessoa humana; e outro dirigido à vida das pessoas, à possibilidade e ao direito que têm as pessoas de viver uma vida digna.

Essa posição é confirmada pelo professor Rizzato Nunes, quando ele diz que:

[...] toda pessoa tem dignidade garantida pela Constituição, independentemente de sua posição e conduta social. Até um criminoso incontestemente tem dignidade a ser preservada. Ou, como diz Ingo Wolfgang Sarlet: “todos – mesmo o maior dos criminosos – são iguais em dignidade, no sentido de serem reconhecidos como pessoas – ainda que não se portem de forma igualmente digna nas suas relações com seus semelhantes, inclusive consigo mesmas” (2009, p. 53).

Mais uma vez o autor limita a dignidade da pessoa humana ao campo social e ao positivismo jurídico, como se o direito fosse a mola mestra e a régua para que toda pessoa, enquanto ser humano, se conformasse aos ditames sociais.

Para Nunes, o dever social constrange o operador do direito no sentido de gerir sua atuação social pautado no princípio fundamental estampado no Texto Constitucional brasileiro. Aliás, é um verdadeiro supraprincípio constitucional, diz o autor, que ilumina todos os demais princípios e normas constitucionais e infraconstitucionais. E por isso não pode o Princípio da Dignidade da Pessoa Humana ser desconsiderado em nenhum ato de interpretação, aplicação ou criação de normas jurídicas (2009, p. 54).

Toda pessoa humana, pela condição natural de ser, com sua inteligência e possibilidade de exercício de sua liberdade, se destaca na natureza e se diferencia do ser irracional. Estas características expressam um valor e fazem do homem não mais um mero existir, pois este domínio sobre a própria vida, sua superação é a raiz da dignidade humana (NUNES, 2009, p. 52).

Essa afirmação nos remete a um Deus triuno, supremo e criador de todas as coisas. Essa é a cosmovisão cristã. Quando se fala em dignidade da pessoa humana, deve-se lembrar de que uma das pressuposições básicas da concepção cristã do homem é a fé em Deus como criador, que conduz à compreensão de que a pessoa humana não

existe autônoma ou independente, mas como uma criatura de Deus, criado à sua imagem e semelhança (HOEKEMA, 2018, p. 16).

6. A Dignidade da pessoa humana como Atributo comunicável da Trindade

De acordo com o dicionário Aurélio, “atributo” diz respeito ao que é próprio e peculiar a alguém ou a alguma coisa. Em outras palavras, podemos dizer que “atributo” equivale às características de alguém ou algo. Falar dos atributos de Deus, equivale discutir as características de Deus. Como diz Culver, Deus não se define.

[...] a ciência gosta de usar a palavra “propriedade” para descrever aspectos distintivos na aparência ou modo de agir das coisas. O *gosto amargo*, por exemplo, é uma propriedade da cereja silvestre; a ebulição a 100 °C é uma propriedade da água. Na teologia, “atributo” é uma palavra melhor para indicar o que um objeto de pensamento é, bem como o que ele faz ou quais são os seus efeitos (2012, p. 99).

Culver lembra que a Bíblia diz de mil maneiras diferentes que Deus é gracioso, irado, verdadeiro, fiel, misericordioso, justo e assim por diante. Segundo o referido autor, qualquer leitor da Bíblia não pensa em organizar e classificar essas declarações. Porém, quando analisamos a Bíblia de Gênesis a Apocalipse, se formos listar essas declarações sem organizá-las de algum modo sistemático, verá que é impossível transmitir essas informações de modo compreensível a outra pessoa, ou entendê-las como entendemos todo conhecimento organizado (2012, p. 99).

Nesse diapasão, quando falamos sobre o caráter de Deus, percebemos que não podemos dizer ao mesmo tempo tudo o que a Bíblia nos ensina sobre o caráter dele. [...] Em outras palavras, precisamos de algum modo decidir que aspecto do caráter de Deus discutiremos primeiro, que aspecto discutiremos em segundo lugar e assim por diante (GRUDEN, 2008, p. 105).

Não se pretende esgotar o assunto acerca do caráter de Deus, nesse pequeno ensaio, nem tampouco pormenorizar cada aspecto dos atributos comunicáveis da Trindade. No entanto, é preciso deixar claro que a teologia sistemática, para fins didáticos, classifica os atributos de Deus como atributos incomunicáveis e atributos comunicáveis. Ou seja, existem atributos que Deus, em sua grandiosidade e graciosidade, compartilhou com o homem, enquanto existem outros atributos que são inerentes à Trindade, portanto, incomunicáveis.

Nessa esteira, Gruden diz que os atributos incommunicáveis de Deus são talvez os mais fáceis de compreender equivocadamente, talvez porque representam aspectos do caráter divino menos familiares à nossa experiência, como, por exemplo, a imutabilidade, a infinitude, a unidade, a onisciência, a onipresença, etc. (2008, p. 109).

Dessa forma, necessário se faz trazer à baila os atributos comunicáveis da Trindade, ainda que superficialmente, para que se entenda que a dignidade da pessoa humana, ainda que sob a ótica da cosmovisão secular, é um valor intrínseco da pessoa humana, inerente à sua natureza, advindo de sua biologia racional, mas transmitido por Deus no instante de sua criação (GUINDANI, 2015, p. 11).

Esse valor intrínseco da pessoa humana, que faz parte de sua biologia racional, não poderia vir de outro lugar, senão do próprio Deus. Ao criar o homem, Deus compartilha seus atributos comunicáveis, pelo menos em certa medida, os quais foram impressos na criação da humanidade, e por isso o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus (BAVINCK, 2012, p. 216).

Não será possível neste artigo discorrer acerca de todos os atributos comunicáveis da Trindade, como a natureza espiritual de Deus, os atributos intelectuais, os atributos morais, os atributos da soberania, perfeição, bem-aventurança e glória. No entanto, acredita-se que a dignidade da pessoa humana está inserida nos atributos morais de Deus, especificamente no amor. Dizer que Deus tem amor como atributo é dizer que ele se doa eternamente aos outros (GRUDEN, 2008, p. 145).

Nessa perspectiva, Gruden diz que essa definição interpreta o amor como uma doação de si mesmo em benefício dos outros. Esse atributo de Deus mostra que faz parte de sua natureza doar-se, a fim de distribuir bênçãos ou bem aos outros (2008, p. 145).

Bavinck diz o seguinte:

[...] a bondade de Deus aparece como amor, quando não somente comunica certos benefícios, mas o próprio Deus. No Antigo Testamento, referências a esse amor como um atributo de Deus ainda são relativamente raras, mas não estão totalmente ausentes. Além disso, na eleição de Deus, em sua aliança e em todo o seu relacionamento com Israel – que é como o relacionamento de um esposo com sua esposa, de um pai com o seu filho, de uma mãe com seu bebê – esse amor é tratado de maneira concreta e gráfica. Os elementos desse amor não são apenas virtudes e atributos, como justiça e retidão, mas também pessoas (2012, p. 221).

Por mais caído que seja o homem, seu caráter moral o constrange a compartilhar com o seu semelhante aquilo que Deus lhe concede por meio da graça comum. O respeito ao próximo demonstra a existência de dignidade e amor ao seu semelhante. O labor diário torna o homem digno de seu salário.

Valter Rodrigues *apud* Oliroval Junior, diz o seguinte sobre o amor de Deus:

[...] Muitas características do Deus único e verdadeiro, especialmente seus atributos morais, têm certa similitude com as qualidades humanas; sendo, porém, evidente que todos os seus atributos existem em grau infinitamente superior aos humanos. Por exemplo, embora Deus e o ser humano possuam a capacidade de amar, nenhum ser humano é capaz de amar com o mesmo grau de intensidade como Deus ama. Além disso, devemos ressaltar que a capacidade humana de ter essas características vem do fato de termos a sua semelhança, mas Ele não tem a nossa; Ele não é como nós. (2016, p. 55).

Como ensina Heber Carlos de Campos, João descreve Deus como sendo amor. Amor é a essência de Deus “pois Deus é Amor” (1Jo 4.8). Perceba que o não diz que o amor é Deus, mas que Deus é amor. Isso revela a presença de Deus no homem regenerado, fazendo com que o amor seja aperfeiçoado entre nós por meio de Cristo Jesus nosso Senhor. Se o amor é essencial em Deus, ele não pode existir sem amor. Ele não precisa necessariamente manifestar seu amor aos homens, mas na sua essência ele é amor.

Os seres humanos possuem amor porque eles o receberam de Deus, mas o amor não é parte da essência deles, porque muitos vivem sem amor e não possuem amor para dar. O amor que os seres humanos possuem é derivado, mas o de Deus é original, pertence à sua essência (2003, p. 263).

Devemos meditar com cuidado sobre esse atributo de Deus, porque nossa atitude em relação aos outros mudará quando passarmos a compreender o amor divino por nós. Em outras palavras, se Deus e Cristo podem fixar o coração sobre pecadores merecedores do inferno, que por natureza odeiam a Deus, como então poderemos ter uma atitude diferente da de Deus em relação às mesmas pessoas? (JONES, 2019, p. 156).

Diante disso, pode-se dizer que quando respeitamos o nosso semelhante, independentemente da etnia ou condição social, estamos demonstrando o amor de Deus e reconhecendo a dignidade comunicada por Deus na criação do homem. O apóstolo Paulo escrevendo aos filipenses diz o seguinte: “Nada façais por contenda

ou por vanglória, mas por humildade; cada um considere os outros superiores a si mesmo. Não atente cada um para o que é propriamente seu, mas cada qual também para o que é dos outros. De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus [...]” (Fp 2.3-5).

Não é por demais lembrar, que na lei mosaica, dentre os mandamentos escritos pelo próprio Deus, o décimo mandamento deixa claro o respeito e o amor que se deve ter com o ser humano, reconhecendo sua dignidade. “Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo.”(Ex 20.17).

A raiz da palavra “dignidade” vem de *dignus*, que ressalta aquilo que possui honra ou importância. Com São Tomás de Aquino, há o reconhecimento da *dignidade humana*, qualidade inerente a todos os seres humanos, que nos separa dos demais seres e objetos. São Tomás de Aquino defende o conceito de que a pessoa é uma substância individual de natureza racional, centro da criação pelo fato ser imagem e semelhança de Deus. Logo, o intelecto e a semelhança com Deus geram a dignidade que é inerente ao homem, como espécie (RAMOS, 2017, p. 96).

Entender esse assunto é reconhecer a soberania do Deus Triuno sobre toda criação. É entender que a dignidade da pessoa humana, positivada no ordenamento jurídico nacional, tem sua origem na imagem de Deus quando criou o homem.

Gruden diz algo interessante:

Seria ótimo para nós para refletir com mais frequência em nossa semelhança com Deus. Nós provavelmente ficaríamos surpresos ao perceber que quando o Criador do universo queria criar algo “à sua semelhança”, algo mais parecido com ele do que o resto de toda a criação, nos criou. A realização deste dá-nos um profundo senso de dignidade e importância de refletir sobre a excelência do resto da criação: o universo estrelado, terra abundante, o mundo das plantas e dos animais e o reino angélico são notáveis, mesmo magníficos. Mas nós somos mais parecidos com o nosso Criador que qualquer dessas coisas. Nós somos o ponto culminante dessa obra de Deus infinitamente sábio e belo que é a criação. Apesar de ter o pecado maculado profundamente essa semelhança, refletimos ainda hoje boa parte dela e cada vez mais o faremos à medida que crescemos na semelhança de Cristo (2008, p. 370-371).

Não é por demais lembrar que mesmo caído, o homem reflete a imagem de Deus. Desrespeitar o homem, equivale desrespeitar o próprio Deus. Portanto, o ser humano precisa ser tratado com a dignidade e o respeito devidos ao portador da

imagem divina. Isso traz profundas implicações para a nossa conduta diante dos outros. Significa que todas as etnias merecem igual dignidade e direitos. Significa que os idosos, os gravemente doentes, os deficientes, as crianças, incluindo os nascituros – todos merecem plena proteção e respeito como seres humanos (GRUDEN, 2008, p. 371).

Conclusão

Concluindo, ficou claro que o homem, ao ser criado por Deus, foi dotado de dignidade como meio de revelar a imagem de seu Criador, apesar da queda. Dentre os atributos comunicáveis de Deus, ele pode comunicar sua dignidade ao homem por meio do cordeiro que foi morto antes da fundação do mundo (Ap 13.8b).

Como possuidor de direitos, em face da gama complexa de culturas que se desenvolveu em torno das civilizações, percebeu-se que o homem, para viver em sociedade, necessitava de respeito e proteção, principalmente pela diversidade entre os seres humanos.

Tanto é verdade, que a lei mosaica apregoa solidariedade e preocupação com o bem-estar dos hebreus após a saída do Egito. Podemos trazer à baila diversas perícopes no Antigo Testamento que retratam o respeito que se deve ter com todos, em especial ao vulnerável: “ Não afligirás o forasteiro, nem o oprimirás; pois forasteiros fostes na terra do Egito. A nenhuma viúva nem órfão afligireis. Se de algum modo os afligirdes, e eles clamarem a mim, eu lhes ouvirei o clamor; a minha ira se acenderá, e vos matarei à espada; vossas mulheres ficarão viúvas, e vossos filhos, órfãos. Se emprestares dinheiro ao meu povo, ao pobre que está contigo, não te haverás com ele como credor que impõe juros. Se do teu próximo tomares em penhor a sua veste, lha restituirás antes do pôr do sol (Ex 20.22-26). Essa é apenas um exemplo do cuidado que Deus tem com seu povo.

Se o homem tem dignidade, quem lhe transmitiu? Se o homem merece respeito, qual o parâmetro para esse respeito? Quando fazemos a leitura de Gênesis 1.26-27, entende-se porque o homem tem dignidade: Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.

De certo que conceituar dignidade da pessoa humana é impossível, assim como é impossível conceituar Deus. Todavia, quando se entende que a dignidade da pessoa humana é uma característica de Deus, transmitida ao homem no instante de sua criação, compreende-se que todos merecem proteção e respeito. Logo, se ignorarmos isso, e depreciarmos o valor da vida humana, estamos ignorando a existência de um Deus Triuno criador do céu e da Terra.

Não existe, ao menos explicitamente, dentro da classificação doutrinária teológica, a dignidade da pessoa humana como atributo de Deus. Todavia, é inquestionável que ela faz parte dos atributos morais da Trindade, que pode ser visivelmente identificada no amor que Deus revela ao homem, ao enviar seu único filho para derramar seu sangue em benefício de muitos.

Isso nos leva à leitura do Evangelho de Mateus 19.19. Ao responder ao jovem, o Senhor Jesus menciona alguns mandamentos e acrescenta “amarás o teu próximo com a ti mesmo”. Certamente ao dizer que deveríamos amar o próximo como a nós mesmos, o Senhor Jesus estava confirmando que o ser humano é digno de ser respeitado em todos os aspectos da vida.

Finalmente, é inegável a contribuição do cristianismo na construção de normas que dignificam o homem, fazendo com que ele seja tratado com equidade pelo Estado e seja objeto de cuidado e atenção. Isso reforça a tese de que a dignidade do homem é originária do Seu criador, que com amor infundo tem cuidado do homem como criatura e como pessoa.

Referências

BAVINCK, Herman. *Dogmática reformada. Deus e a criação*. Vol. 2. Traduzido por Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

BRASIL. Código Civil Brasileiro, Lei nº 10.406/2002.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

CAMPOS, Heber Carlos de. *O ser de Deus e seus atributos*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

CULVER, Robert Duncan. *Teologia sistemática: bíblica e histórica*. Tradução de Valdemar Kroker. Ed. Atual. São Paulo: Shedd, 2012.

ERICKSON, Millard. *Introdução à teologia sistemática*. Traduzido por Lucy Ymakami. São Paulo: Vida Nova, 2012.

FÊNELON. *Tratado da existência e dos atributos de Deus: Provas da existência de Deus* (Salus Livro 2) . Roberto Leal Ferreira. Edição do Kindle, 2015.

FERGUSON, Sinclair B. *A devoção trinitária de John Owen*. Tradução de Elizabeth Gomes – São José dos Campos, SP : Fiel, 2015.

FERREIRA, Franklin e MYATT, Alan. *Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

GUINDANI, Gilson Ferreira. *O princípio da dignidade da pessoa humana: sugestão antropológica e casos específicos*. Brasília: Juspodium, 2015.

GRUDEN, Wayne. *Teologia sistemática*. São Paulo: Nova Vida, 2008.

HOEKEMA, Anthony A. *Criados à imagem de Deus*. Traduzido por Heber Carlos Campos. 3ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

JONES, Mark. *Deus é: um guia devocional dos atributos de Deus*. Traduzido por Josias Carlos Ribeiro Júnior. Brasília-DF, Monergismo, 2019.

MAIA, Hermisten. *Fundamentos da teologia reformada*. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

MARTINS, Flávio. *Curso de direito constitucional*. 1ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2017.

NUNES, Rizzatto. *Princípio da dignidade da pessoa humana*. 2ª ed. rev. amp. São Paulo: Saraiva, 2009.

RAMOS, André de Carvalho. *Curso de direitos humanos*. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

RODRIGUES, Valter Aparecido. *Atributos de Deus*. Edição do Kindle, 2016.

RYKEN, Philip. *Cosmovisão cristã*. Traduzido por Cláudia Vassão Ruggiero. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

SPROUL, R. C. *Somos todos teólogos: uma introdução à teologia sistemática*. Traduzido por Francisco Wellington Ferreira. São José dos Campos-SP: Fiel, 2017.

STURZ, Richard J. Teologia sistemática. Tradução Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 2012.

VANHOOZER, Kevin J. *Teologia primeira: Deus, Escritura e hermenêutica*. Tradução de Regina Aranha e Rogéri Portella. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

VENOSA, Sílvio de Salvo. Direito Civil – Vol. 1 – Parte Geral. 18ª ed. São Paulo : Atlas, 2018.

A Relevância da Cosmovisão Cristã sobre a Sexualidade na Sociedade Pós-moderna

Eliabe Egito dos Santos¹⁶⁰

Resumo: Este estudo tem como objetivo comparar a visão cristã sobre sexualidade com a visão secular, apresentando a imoralidade atual e argumentando sobre os reais propósitos para o ato sexual puro. Levando em conta o contexto secular e sua forte influência sobre sexualidade na cultura pós-moderna. No primeiro momento, é ressaltada a normalidade dos impulsos sexuais naturais na espécie humana. Em seguida, apresenta-se a visão secular sobre sexualidade, sua doutrinação extremamente ofensiva e destrutiva para com os valores morais absolutos. Logo após, é descrita a cosmovisão cristã sobre sexualidade, onde os alicerces estão fincados na Revelação Sobrenatural de Deus e, estritamente, relacionados com os costumes judaico-cristãos. Por fim, apresenta-se os propósitos originais do ato sexual puro, revelados à luz da Bíblia. Ao comparar as duas cosmovisões sobre sexualidade, conclui-se que a visão cristã é proeminente, pois confere valor ao ser humano por ele ser criado à imagem de Deus.

Palavras-chave: Cosmovisão Cristã. Sexualidade. Moral. Secularismo. Pós-moderno.

Abstract: This study aims to compare the Christian view of sexuality with the secular view, presenting the current immorality and arguing about the real purposes for the pure sexual act. Taking into account the secular context and its strong influence on sexuality in postmodern culture. At first, the normality of natural sexual impulses in the human species is emphasized. Next, the secular view of sexuality is presented, its extremely offensive and destructive indoctrination towards absolute moral values. Soon after, the Christian worldview on sexuality is described, where the foundations are based on the Supernatural Revelation of God and, strictly, related to Judeo-

¹⁶⁰Bacharel em Administração. Pós-graduado em Teologia filosófica pelo Colégio e Faculdade Kennedy. Graduando em Teologia pelo STEC. Pós-graduando em Teologia Histórica pela Unifil. Atualmente é Pastor da igreja Evangélica Congregacional em Santa Luzia do Cariri-PB. E-mail: eliabeegito@hotmail.com

Christian customs. Finally, the original purposes of the pure sexual act are presented, revealed in the light of the Bible. When comparing the two worldviews on sexuality, it is concluded that the Christian view is prominent, as it gives value to the human being because he is created in the image of God.

Keywords: Christian worldview. Sexuality. Moral. Secularism. Post-modern.

Introdução

A pós-modernidade tem sido uma época de grandes desafios. Dentre os mais variados encontramos a pluralidade e a relatividade da moral. A cultura pós-moderna tem tratado o sexo como algo banal, descomprometido e desvinculado de qualquer parâmetro. Cultura essa que tem transformado pessoas racionais em escravos sexuais. Homens não passam de colecionadores de mulheres. E as mulheres por sua vez estão agora dando o “troco”. Os pais não sabem mais como educar os seus filhos. A juventude está pervertida sexualmente. O ensino escolar está cada vez mais doutrinariamente ideológico. A sociedade perdeu o pudor. Isso é o espelho de uma cosmovisão sexual pós-moderna. Como bem observou C. S. Lewis, que Deus criou os prazeres sexuais como algo bom, porém o homem a tem deturpado.

Ele [Deus] criou os prazeres: todas as nossas pesquisas até aqui não nos permitiram produzir sequer um deles. Tudo o que podemos fazer é encorajar os humanos a desfrutarem dos prazeres que nosso Inimigo produziu, mas o utilizando de algum modo ou em níveis proibidos por ele (LEWIS, 2017, p.57).

Levando em conta o contexto secular e sua forte influência sobre sexualidade na cultura pós-moderna, a cosmovisão cristã, em contrapartida, resgata os valores morais plenos para todas as esferas da vida em comunidade, obtidos mediante o genuíno conhecimento revelado ao homem por meio da Bíblia Sagrada.

O portal de notícias Cidadeverde.com publicou recentemente que, levando em consideração casos de traição apenas no Brasil, uma pesquisa realizada pela Universidade de São Paulo (USP) afirma que, entre os homens, o percentual daqueles que confessam já ter traído alguma vez na vida chega a 70,6%. Entre as mulheres, o número é de 56,4%. Os dados também mostram que apenas 36,3% dos brasileiros nunca traíram um parceiro. Portanto, a humanidade vive uma crise de integridade. Segundo Norma Braga (2015), o pensamento do descrente está dividido entre dois polos: o racionalismo cientificista e o irracionalismo humanista. Eles vivem sempre oscilando entre dois extremos, sem nunca descansarem. Afinal,

somente por intermédio do conhecimento bíblico verdadeiro o homem encontra paz.

O assunto em pauta é de suma importância para a sociedade pós-moderna, pois os valores éticos que por muito tempo nortearam o indivíduo, à família, à sociedade e o estado estão gravemente ameaçados pelo relativismo cultural. A cosmovisão cristã traz luz e compreensão para uma vida prazerosamente saudável, não só para o indivíduo como imagem e semelhança de Deus, mas também a família pós-moderna que está fadada a ruína moral. O padrão bíblico sobre sexualidade orienta a pessoa a valorizar a si mesmo, e o outro, como seres racionalmente prudentes e equilibrados. A ética cristã pode harmonizar uma cultura dotada de desvirtuamento sexual. Tendo em vista o relativismo moral imposto pela cultura pós-moderna, e suas práticas sexuais anticristã, assim surge à seguinte questão: De que forma a cosmovisão cristã sobre sexualidade pode refutar a cosmovisão secular sobre sexualidade na presente geração? Portanto, este estudo tem como objetivo comparar a visão cristã com a visão secular sobre sexualidade, evidenciando as implicações de cada uma delas, ressaltando a relevância que a cosmovisão cristã pode propiciar para a sociedade pós-moderna.

1. Impulsos Sexuais Naturais

O sexo não é algo impuro. É um presente de Deus ao homem. O impulso sexual é algo natural. Os desejos, apetites e o intercuro sexual são prazeres que homens e mulheres podem desfrutar dentro de um relacionamento conjugal. Os impulsos sexuais não são pecaminosos. Eles foram criados por Deus. Deleites, paixões e êxtases da conjunção carnal foram planejados por Deus para o casamento. Originam-se dele. O ato de copular tem seus propósitos. Os estímulos sexuais estão ativos na raça criada. Existe uma ordem criacional por trás do ato sexual. Não há, porque duvidar, que Adão não tenha sido fortemente atraído por Eva (Gênesis 2.23): “E disse Adão: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; esta será chamada mulher, porquanto do homem foi tomada”. Macho e fêmea se desejam, se aspiram, anseiam um pelo outro. É bem verdade que o macho tem os estímulos sexuais mais aguçados do que a fêmea. Mas, isso não quer dizer que ela não seja sexual. A mulher é tão sexual quanto o homem. Embora tenha menos impulsos sexuais por causa de sua dinâmica biológica. De acordo com Tim e Beverly LaHaye (2008, p. 10), o macho de todas as espécies de seres vivos tem o impulso sexual

natural mais forte, e isso de certa forma está ligado ao fato dele ser o cabeça e provedor da família.

É necessário entender, que o grande problema da imoralidade sexualidade não são os impulsos sexuais em si, mas, os desejos descontrolados e sem limites. Quando os impulsos sexuais naturais não são controlados e o homem não impõe limites as suas paixões carnis desenfreadas, ele salta para a imoralidade sexual. Como bem observou o apóstolo Paulo no livro de Gálatas (5.19): “ora as obras da carne são conhecidas e são: prostituição, impureza e lascívia”. Pensar, desejar, querer, sentir vontade de fazer sexo não é pecado. O pecado está na cobiça. Ou seja, desejar o que não é seu. Como disse John D. Street (2009, p. 55), “que aliado a cobiça está o mundo e satanás”. Somos criaturas feitas à imagem e semelhança de Deus. E isso nos torna alguém com capacidade de desejar, discernir, optar, querer, escolher, etc. O sexo não está à margem disso. Os impulsos sexuais eles são naturais e bons, mas, é preciso controlá-los. É de fulcral importância impor-lhes limites e parâmetros. É algo destrutivo como qualquer outra coisa, se fora de controle. De acordo com John D. Street (2009), há uma diferença entre a pessoa sexualmente tentada e a sexualmente escravizada. A pessoa sexualmente tentada pode fracassar, mas, ela luta contra seus desejos impuros. A sexualmente escravizada faz dos seus desejos sexuais seu dono. O impulso sexual deve ser altruísta e não egoísta, ou seja, guiando as pessoas à indecência e a autossatisfação.

Quando a satisfação sexual se torna prioridade, faz-se dele senhor. Nenhum ser humano está livre dos impulsos sexuais. Como seres criados biologicamente sexuais, o homem não tem como escapar dos desejos da carne, porém, é preciso, subjugar-los. Deus ordenou diretamente, ao homem no Éden, a prática do sexo. Então, a sensação de atração pelo sexo oposto é algo natural. Está na mente e no coração do homem. É intrínseco a todo ser vivo existente. A sexualidade não deve ser tratada com indiferença. Há pessoas alienadas, sem compreensão alguma, acreditando que a sexualidade não faz parte de seu mundo. Algumas pessoas erram quando acham que através de um esforço ou outro, uma clausura, uma penitência, jejuns e orações podem livrá-los da tentação sexual. A afirmação, usada por Jesus acerca do adultério no livro de Mateus (5.29-30) nos serve de exemplo: “se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno. E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não vá todo o teu corpo para o inferno”. É preciso ser entendida de forma hiperbólica. Pois a raiz da maldade não está no olho ou na mão, nem muito

menos no órgão genital, mas, no coração; de onde partem todos os desejos e vontades (Provérbios 4.23). Negar a sexualidade não resolverá os problemas. Todo ser humano tem de lidar com algum tipo de tentação sexual. Alguns são atraídos pelo homossexualismo, outros mais, são tentados pelo heterossexualismo. De acordo com Mark R. Laaser (2013), no plano de Deus todas as pessoas se sentem atraídas e desejosas por sexo. É o que fazemos com esses instintos que faz a diferença.

A humanidade está cada vez mais descobrindo a sexualidade precocemente. O instinto sexual natural está presente desde sempre. Culturas das mais diversas, etnias raciais, civilizações urbanas ou bárbaras, grandes metrópoles, aldeias indígenas das mais remotas, todos lidam com a questão da sexualidade. No entanto, poucos sabem administrá-la de forma correta. A pergunta é: o que fazer? Controlá-lo ou explorá-lo? Saber o que fazer é de extrema importância para o indivíduo, para a família e para a sociedade. Como bem observou Jaime Kemp (2005), se deixarmos os instintos sexuais nos dominarem, nos tornaremos seus escravos. E, uma vez escravo, dificilmente nos veremos livres. A humanidade está cada dia mais sendo oprimida pelos desejos impuros. Não saber o que fazer com os impulsos, pode acarretar sérios problemas. Pode se transformar impulsão em compulsão. Desejo em lascívia. Existe uma distinção entre a pessoa sexualmente normal da pessoa sexualmente viciada. Muitos dos conflitos existenciais partem desse princípio. Em que base a cosmóvisão secular está sustentando a sua visão sobre sexualidade? Quais os seus conceitos?

2. Visão Secular sobre Sexualidade

Falar sobre sexualidade de forma saudável não é nada fácil. Em uma sociedade extremamente corrompida pelo pecado, o sagrado tornou-se pecaminoso. A moral parece não mais fazer parte do mundo atual. Os valores universais, absolutos e imutáveis foram relativizados. A verdade, é que vivemos numa sociedade cada vez mais secularizada. Sociedade essa que está sempre se opondo aos padrões bíblicos. Escolas, universidades, institutos e muitos outros seguimentos estão todos tomados por esse viés secularista. A família tida como a *célula mater* da sociedade, vem sofrendo com o desconstrucionismo, fundado pelo filósofo Jacques Derrida. Outro expoente do modernismo, Michel Foucault, entende que todo e qualquer discurso de uma verdade absoluta é terrorismo, ou seja, um verdadeiro assalto a mente humana.

Pensadores, filósofos, educadores, mestres humanistas e marxistas têm ditado as ideologias do mundo atual. Friedrich Nietzsche tentou matar a moralidade. Para

Nietzsche a moralidade é uma invenção do ser humano, e Deus não tem nada a ver com isso. Tem se enfrentado uma verdadeira batalha no campo das ideias. Sem sombra de dúvidas vivemos uma guerra cultural. De acordo com Augustus Nicodemus (2019), é na universidade que jovens ao invés de aprenderem boa educação, ingressam no sexo casual, que trazem consequências indesejadas pra toda vida. O sexo fortuito, casual e descomprometido tem se tornado uma tônica nos dias atuais. E, infelizmente, a banalização é generalizada. Filmes, shows, teatros, revistas, músicas, jornais, telenovelas, TV, arte, internet, etc. são verdadeiros formadores de opiniões. Opor-se a isso é ir contra o sistema. É andar na contramão. Os alicerces estão sendo destruídos. A pergunta que o salmista Davi fez no livro de Salmo: “ora, destruídos os fundamentos, que poderá fazer o justo?” (Sl 11.3), é oportuna, é atual e relevante.

A cosmovisão secular prega um falso moralismo. Ela rechaça a Ética Sexual Cristã. Ela marcha a passos largos moldando a cultura presente. A cosmovisão secular não é apenas aquela que perdeu o interesse pelo sagrado, ou seja, o desejo pela religião. Mas como bem observou Walsh, e Middleton (2010, p.102), “aqui chegamos ao âmago do secularismo moderno: o postulado da autonomia humana. Na cosmovisão moderna, o homem torna-se uma lei (nomos) para si mesmo (autos)”. Portanto, o homem (criatura) está cada dia mais independente de Deus (criador). O homem pós-moderno quebra todos os dias parâmetros e paradigmas, moldes e valores, vivendo em total insubmissão. Ele verdadeiramente ama o proibido. E aborrece o que é divino. Por isso falar sobre a prática sexual de forma pura (Hebreus 13.4) e, dentro de um contexto bíblico (Gênesis 2.24) é um grande desafio. Pois para o cristão a Bíblia é quem regula sua visão de mundo (2 Timóteo 3.16-17). A Bíblia é o manual do cristão.

Na década de 1960 houve a Revolução Sexual, ou podemos chamar de Revolução Moral, centrada mais precisamente na América do Norte, Inglaterra e França. Esse movimento tinha como objetivo mudar a cultura ocidental. A revolução considerava a ética sexual cristã obsoleta, ultrapassada e sem sentido para a presente geração. Jovens que na sua maioria compunham essa revolução clamavam por liberdade sexual. Era chegada a hora de normalizar o anormal. De aceitar o inaceitável. Hoje, leis foram criadas em favor de minorias homossexuais. Desconstruindo assim, os valores judaico-cristãos. De acordo com Andrew Sandlin (2017), o foco era tratar o sexo como diversão apenas e, limitá-lo como um fim em si mesmo. Não podendo mais censurá-lo ou padronizá-lo. Como nos dias de hoje: “é livre toda forma de amar”. Segundo os ativistas liberais, o amor é amplo demais para ser diminuído ao relacionamento entre um homem e uma mulher. Os resultados foram catastróficos.

Frutos que se estendem ao longo dos anos. Os principais problemas atuais das questões sociais advêm da Revolução Sexual. Como bem observou Andrew Sandlin (2017, p. 22), “gravidez de adolescentes, divórcio desenfreado, aborto, feminismo, inseminação de óvulos, homossexualismo, etc. Provavelmente nenhum outro fator histórico, além da Revolução Francesa, tenha moldado mais o mundo de hoje”. Sandlin também observou que a “Revolução Sexual foi o elemento mais forte da política e cosmovisão esquerdista”. (Ibid., p. 82).

Com a chegada da pós-modernidade, no final do século 20, ela nos trouxe algumas peculiaridades. A verdade tem sido relativizada ou privatizada. Segundo Augustus Nicodemus (2019), com a vinda da pós-modernidade a verdade foi colocada em xeque, como também a possibilidade de a conhecer, e até dela não ter valor algum. A ética, a moral, os princípios, os moldes, os bons costumes, valores familiares, etc. não podem ser tidos como absolutos. Afinal de contas, cada cabeça, uma sentença. A verdade é plural. O mundo é plural. E porque não dizer, o sexo também é plural.

O sociólogo e filósofo polonês, Zygmunt Bauman, trata a fluidez dos relacionamentos afetivos como amores líquidos, ou modernidade líquida. Onde não existe base, alicerce ou concretude. Como bem observou Richarde Guerra (2017), quem julga o que é politicamente correto ou não, é a sociedade e a cultura. Se eles mudarem, a verdade ou inverdade muda também. É com essa mentalidade que a sociedade pós-moderna trata a questão da sexualidade. A falta dos verdadeiros e essenciais motivos para o intercuro sexual saudável tem contribuído para um mundo cada vez mais imoral e fortemente atolado nos vícios sexuais. As pessoas estão indo até as últimas consequências para se sentirem sexualmente realizadas. Os pecados e até crimes penalmente imputáveis são variados. Sexo consensual, sexo cibernético, prostituição, exibicionismo, voyeurismo, liberdades indecentes, telefonemas obscenos, zoofilia, estupro, incesto e abuso de crianças são reflexos de uma deturpada cosmovisão sexual pós-moderna. De acordo com Mark R. Laaser (2013), existe um movimento circular completamente vicioso de fantasia, pornografia e masturbação para o dependente sexual, porém, jamais saciarão a profunda fome emocional e espiritual da alma.

Essa cultura secular tem feito do sexo um deus. Transformando o prazer do ato sexual numa alegria última. Como se tudo gravitasse em torno do sexo. A conjunção carnal está no centro. Parece não haver outro sentido na vida humana. Homens e mulheres estão caindo nessa ilusão ridícula, fantasiosa e prisional. Homens e mulheres estão se curvando e adorando ao sexo. Pensamentos, palavras, práticas, hábitos, costumes, saúde, dinheiro, tempo, etc. são investidos em favor de obter e

assegurar o ídolo. Idolatria pode ser entendida como tudo aquilo que ocupa o lugar de Deus em nossas vidas. Como bem observou Mark e Grace Driscoll (2012), idolatria é a veneração a qualquer pessoa ou coisa ao invés do Deus da Bíblia. As pessoas fazem do sexo o deus deles. Suas camas transformam-se num altar, seus corpos tornam-se o sacrifício e eles virão o sacerdote pagão que pratica a idolatria. A idolatria destrói nossos sentimentos. E por fim, os ídolos tornam possível chamar o bem de mal e o mal de bem (Isaiás 5.20).

Vivemos a era da “self adoração”. O individualismo em detrimento do coletivo faz parte do homem pós-moderno. Narcisismo e hedonismo são características marcantes na pós-modernidade. Acerca disso, já nos alertava o apóstolo Paulo (2 Timóteo 3. 1-2,4): “sabe, porém, isto: nos últimos dias, sobrevirão tempos difíceis, pois os homens serão egoístas, [...] mais amigos dos prazeres que amigos de Deus”. O narcisismo ou o amante de si mesmo ama o “eu”. Faz tudo pra ter o corpo perfeito, a foto perfeita, o cabelo perfeito e por aí vai. Os seus apetites sexuais estão em primeiro lugar. São mais importantes do que os dos outros, simplesmente porque são seus. O hedonista vive a vida buscando só fazer o que dá prazer e o

que traz boas sensações. Como os epicureus que se entregavam aos prazeres mundanos, a fim de alcançarem um estado de tranquilidade e libertação do medo. Freud, o mais conhecido psicanalista, diz de modo grosseiro, que o prazer é o objetivo supremo do homem. Como disse Richarde Guerra (2017), o homem que agrega o narcisismo e o hedonismo juntos, é um sujeito perigoso, sem regra, sem moral, sem ética, sem Deus.

A civilização tem sido terrivelmente ultrajada pelo secularismo pós-moderno. Vem sofrendo verdadeiras afrontas por todos os lados. Aqueles que prezam pelos princípios bíblicos e valores familiares vêm sendo atacados por, simplesmente, dizerem NÃO a quebra de padrões morais, universais e eternos. São tidos como ultrapassados, antiquados, caretas e fora de moda. Movimentos como feminismo e LGBT estão ganhando cada vez mais força no cenário mundial. Alegam lutar pelos direitos de igualdade de todos. O problema é que são minorias reivindicando “direitos” em detrimento da maioria. Militam por liberdade de expressão, porém, intolerantes, se criticados e censurados. Intransigentes na sua essência. Querem impor de qualquer maneira suas visões de mundo amoral e relativista. O casamento monogâmico tem ficado pra trás. O casamento, sem dúvida, está minando por ideais revolucionários liberais. O casamento que sempre foi visto como uma instituição bíblica e vitalícia, agora, não passa de um contrato. O número de divórcios tem crescido assustadoramente.

No Brasil, atualmente, um em cada três casais separam. Hoje, se falar em casamento, precisa definir, se é entre um homem e uma mulher. Casamentos dos mais variados têm sido aceitos pela cultura presente. E no âmbito da jurisprudência estão sendo legalizados. Pra piorar a situação, está-lhes sendo assistido o direito de adoção de filhos. Está em alta a relação poliamor ou união poliafetiva. Como o próprio nome diz, é a relação sexual afetiva entre duas ou mais pessoas, pode ser homo ou heterossexual. De acordo com Albert Mohler (2018), porque a ideia de sexo polimorfo destoa implacavelmente da própria razão de civilização. É a Era da perversidade polimorfa. Do sexo diferente. Do relacionamento aberto. Da troca de casais. Do erotismo irrestrito, vulgar, pervertido, indecente, explorador e comercial. De fato, o homem vem destruindo, acentuadamente, a imagem de Deus, cravada no seu coração.

O espírito do pós-modernismo prega que aquilo que a pessoa sente é o que importa. Se sente que é correto então deve ser correto! E em muitos casos não se pode contrariar. Caso contrário, a pessoa que discordou poderá responder de forma processual. Outro movimento bem ressentido vem surgindo nos últimos anos. A chamada Revolução Transexual. Historiadores do movimento apontam a década de 1990 como sendo aquela que surgiu o movimento transexual. Essa revolução se encarregou de ressaltar as diferenças entre transgênero, travesti e transexual. Os transexuais não se identificam com o gênero de nascença. E ela se manifesta desde a mais tenra idade, quando as crianças começam a notar as diferenças entre os sexos. Homens e mulheres transformando os seus corpos através de tratamento hormonal para futuramente realizarem uma cirurgia que chamam de “redesignação sexual”. Na cosmovisão pós-moderna do movimento transgênero cada pessoa pode ser o que quiser. Chegamos ao cúmulo de que independentemente de sua anatomia, você pode escolher sua identidade de gênero. Ou então, viver num corpo indesejável, em que você não se reconhece. Como bem observou Albert Mohler (2018, p. 62), “a revolução transexual, ainda mais que o movimento pela liberdade homossexual, solapa as estruturas mais básicas da sociedade.”

Questionador/homossexual, Indeciso, Intersexo, Lésbica, Transgênero/transexual, Bissexual, Aliado/Assexual, Gay/não binário representam o pensamento pós-moderno sobre sexualidade. A ideologia de gênero advoga que o ser humano tenha total liberdade de criar novas identidades de gênero e de optar por qualquer uma delas. Atualmente, existem mais de setenta identidades de gênero no Brasil. De acordo com o movimento, esse foi um termo preconceituoso, inventado por pessoas que não aceitam a diversidade do comportamento sexual humano. Ser homem ou

ser mulher é, simplesmente, uma imposição da cultura e da sociedade. Segundo a doutrina ideológica de gênero, o gênero que pode ser homem ou mulher varia entre culturas e ao longo do tempo. Alguns países já não falam mais nas escolas e outras instituições de ensino as palavras meninos e meninas, e sim, crianças. Pois como ensina o relativismo cultural, a criança ao crescer deve escolher quem ela deseja ser, homem ou mulher. Logo, os padrões impostos pela sociedade, família e igreja não devem existir. A bem da verdade, é que a pós-modernidade tem como uma de suas metas, destruir os ensinamentos autoritativos do cristianismo histórico com sua lei moral divina. E como arma, tem usado o sexo antibíblico, amoral e pervertido. É fácil perceber que o que está em jogo são duas cosmovisões. Como a cosmovisão cristã deve responder a cosmovisão secular? Como a cultura judaico-cristã deve combater a cultura secular? O que a Bíblia tem a dizer pra sociedade atual sobre sexualidade?

3. Visão Cristã sobre Sexualidade

A cosmovisão cristã contrasta veementemente com a cosmovisão secular. Os valores judaico-cristãos são antagônicos ao relativismo cultural. Não existe possibilidade alguma de convergirem. Ambas caminham em direções opostas. Lutam por valores diferentes. O cristianismo bíblico busca satisfação em Deus (Salmo 16.11). O pós-modernismo busca satisfação em si mesmo (Romanos 1.32). O cristianismo bíblico põe Deus no centro de sua vontade, onde tudo gravita em torno de Deus (Romanos 11.36). O pós-modernismo põe o próprio homem no centro de sua vontade, onde tudo gravita em torno de si mesmo (Lucas 12.19). O cristianismo bíblico preza pela verdade (João 8.32). O pós-modernismo despreza a verdade (Romanos 1.25). O cristianismo bíblico glorifica a Deus (Salmo 115.1). O pós-modernismo faz do próprio homem objeto de culto (Romanos 1.23). Com toda certeza, o maior obstáculo do pós-modernismo é o cristianismo bíblico. A Bíblia ensina que o homem foi criado para o louvor da glória de Deus. Ela mostra que o propósito do homem é glorificar a Deus e alegrar-se nele para sempre (1 Coríntios 10.31). Tendo isso em vista, o sexo não pode ocupar a centralidade da vida humana. Nada pode estar acima de Deus. O homem não pode fazer do sexo a razão de sua existência. De acordo com John Piper (2019, p. 31), Deus sobrepuja o prazer sexual e, é sentido no prazer sexual [...] e esses prazeres quando provados, é possível provar um pouco do próprio Deus.

À luz da Bíblia, a cosmovisão cristã detecta a raiz do problema da perversão sexual. O sexo é uma expressão linda de uma relação matrimonial. Mas o homem pecou e distorceu o verdadeiro sentido do prazer sexual. De acordo com Jaime Kemp (2013), somente através do ensinamento bíblico enxergamos o ponto de vista divino e novamente podemos voltar a desfrutar deste ato da criação de Deus. Vivemos numa época embriagada pelo sexo. A imoralidade sexual atinge todos os níveis da sociedade. O homem contemporâneo encontra-se profundamente degenerado pelo sexo desvirtuado.

Em primeiro lugar, Romanos 1 deixa claro que a homossexualidade é o resultado de um mundo radicalmente corrompido depois da queda: 1) É um ato de perversão contra Deus (1.18): “[...] e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça”; 2) É um ato de incredulidade contra Deus (1.21): “portanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças [...]”; 3) É um ato de rebeldia contra Deus (1.23-24): “e mudaram a glória do Deus incorruptível [...] para desonrarem o seu corpo entre si”; 4) É um ato de idolatria contra Deus (1.25): “pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do criador [...]”; 5) É um ato de imoralidade contra Deus (1.26-27): “[...] porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza; semelhantemente, os homens também, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo torpeza, homens com homens [...]”. De acordo com John Piper (2019, p. 34), Romano 1 nos mostra que: Trocar a glória de Deus e optar pela glória humana, resulta na raiz da sexualidade pervertida. Outros textos bíblicos nos mostram que o pecado da homossexualidade é uma abominação aos olhos do Senhor (Levítico 18.22). Também digno de condenação (Apocalipse 21.8). Proíbe o incesto (Levítico 18.6-18). Detém a zoofilia (Levítico 18.23). Repreende o adultério (Êxodo 20.14). Condena a lascívia (Mateus 5.27). Repudia o divórcio (Mateus 19.6). Em segundo lugar, Gênesis 1 e 2 revela perfeitamente, que a monogamia e a heterossexualidade é o modelo bíblico de sexualidade. Romanos 1 tem de ser entendido à luz de Gênesis 1 e 2. Deus criou, desde o princípio, os seres humanos em dois gêneros, ou seja, homem e mulher (Gênesis 1.27). Ambos foram criados à imagem de Deus. A Bíblia não dá margem para um terceiro sexo. Portanto, não existe uma criatura intermediária. Nem muito menos alguém que não saiba quem ele ou ela é como espécie. A ideologia de gênero é, perfeitamente, refutada no Gênesis. Vejamos o que Deus diz em Gênesis (2.24): “por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne”. A primeira observação que fazemos é que, de acordo com a primeira parte do versículo em destaque, a vontade de Deus é que

haja uma união heterossexual, quer dizer, entre um homem e uma mulher. Macho e fêmea. Diferentes em gênero. Porém, completando um ao outro como casal. Albert Mohler, citando o teólogo Karl Barth, diz que:

Interessantemente, foi Karl Barth quem abordou com mais seriedade esse padrão bíblico de complementaridade de gênero, dizendo que o que realmente sabemos sobre macho e fêmea, senão que macho não poderia ser homem sem a fêmea, nem a fêmea ser uma mulher sem o macho, que o macho não pode pertencer a si mesmo, sem à fêmea, e vice-versa? (MOHLER, 2018, p, 67-68).

Na segunda parte do versículo, encontramos a ordem de Deus para um relacionamento monogâmico. O homem que outrora, deixou a casa dos seus pais, está unido agora, a sua mulher, formando os dois uma só carne. O sexo é a legitimação do compromisso entre os cônjuges que Deus reconhece como único. Total unidade e profunda solidariedade conjugal. A monogamia é uma ética revelada na Bíblia desde o início. Como bem observou Andrew Sandlin (2017, p. 74), depois da queda do homem, o pecado bloqueou a intimidade da raça humana, mas é na relação sexual, no âmbito marital que ela é restaurada. Todavia, qual é o verdadeiro sentido do ato sexual? Quais são os seus reais propósitos originais?

4. Propósitos originais sobre sexualidade

A maneira correta de se entender o real propósito do intercurso sexual é como um dom de Deus. Não se pode rebaixar o ato sexual a algo indecente. Nem muito menos deificá-lo. Deus não é contra o sexo. Quando Deus criou o homem e a mulher não havia pecado, mas o primeiro casal já praticava sexo. De forma que o sexo não é fruto do pecado. Não existe familiaridade original entre eles. Adão e Eva coabitavam sem constrangimento algum antes do pecado. O pecado deturpou a pureza sexual. A Bíblia não é contra o sexo. Moisés ensinou sobre sexo. Paulo doutrinou sobre sexo. Salomão poetizou sobre sexo. Jesus exortou sobre sexo. O que a Bíblia condena é a imoralidade sexual, pois, ela fere a Lei Moral de Deus. O sexo é uma benção de Deus para homens e mulheres exclusivamente casados. Isso está explicitamente manifestado nas escrituras sagradas. De acordo com C. J. Mahaney (2004), não há prazer tão puro quanto aceitar o sexo como um excelente presente de nosso criador e usufruirmos essa dádiva para glorificação do nome Dele. Se tudo que existe foi criado para a glória de Deus, o sexo não pode fugir à regra. O sexo como dádiva de Deus nos traz algumas implicações. Vejamos:

Em primeiro lugar, é limitado ao leito conjugal (Hebreus 13.4): “Digno de honra entre todos seja o matrimônio, bem como o leito sem mácula; porque Deus julgará os ímpios e adúlteros”. O controle contra a imoralidade não é um ascetismo extremado, mas uma visão ajustada do prazer que Deus concedeu do relacionamento conjugal. O amor sexual entre um casal requer comprometimento e fidelidade. Para Deus, o casamento é uma aliança inquebrável. No instante em que duas pessoas se tornam uma só carne, ocorre uma aliança. O amor pactual entre um homem e uma mulher representa perfeitamente o amor entre Deus e o seu povo.

Em segundo lugar, é designado a geração de filhos (Gênesis 1.28): “E Deus os abençoou e lhes disse: sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a [...]”. Dentre as ordens que Deus deu ao primeiro casal, uma delas foi fazer alguns filhos. Indiscutivelmente, um dos propósitos da sexualidade é gerar filhos. A paternidade e a maternidade são bem-aventuranças do Senhor. A concepção deve ocorrer no maior momento de intimidade do casal.

Em terceiro lugar, é para o conhecimento íntimo do casal (Gênesis 4.1): “Coabitou o homem com Eva, sua mulher [...]”. Coabitou é literalmente, “conheceu” no seu sentido mais íntimo. A palavra envolve conhecimento relacional. Refere-se à maior intimidade reservada no ato conjugal entre os envolvidos. Esse é o caminho de ambos os cônjuges se conhecerem mutuamente. Como bem observou Jaime Kemp (2013), o ato conjugal, além de ser um exercício espiritual e emocional, também é um ato físico.

Em quarto lugar, é para o deleite do casal (Provérbios 5.19): “[...] saciem-te os seus seios em todo o tempo; e embriaga-te sempre com as suas carícias”. O conteúdo erótico dessas palavras enfatiza os prazeres físicos como parte das relações sexuais saudáveis. O sexo não é para satisfazer o indivíduo, mas sim, o casal. É uma troca de prazer e alegria do casal. A Bíblia, às vezes usa um tom poético, descrevendo os órgãos reprodutores, os impulsos e desejos sexuais puros. De acordo com Andrew Sandlin (2017:74-75), a cosmovisão sexual anticristã destrói a verdadeira intimidade do sexo e a troca pelo poder [...] os homens fazem das mulheres objetos sexuais e as mulheres fazem do sexo objeto.

Em quinto lugar, é uma prática de doação e proteção ao casal (1 Coríntios 7.4): “A mulher não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim o marido; e também, semelhantemente, o marido não tem poder sobre o seu próprio corpo, e sim a mulher”. O sexo entre marido e mulher, também é um ato de entrega. O ato sexual legítimo visa atender a necessidade do cônjuge. É preciso colocar como prioridade a

carência do outro. Evitando o amor egoísta. Fazendo assim, ambos estarão mais fortalecidos contra a traição, fornicção, pornografia ou pensamentos lascivos. O sexo deve ser permeado pelo amor de Cristo.

Em tempos de caos moral, de falta de verdadeira afetividade e de anarquia sexual aqueles que conhecem o plano de Deus para a humanidade, mediante a sua palavra, não podem ocultá-lo. E isso inclui a prática do sexo. Precisamos de uma contracultura ética que se oponha aos valores amorais do pós-modernismo. Como bem observou Francis A. Schaeffer (2018, p. 66), “impulsos morais distinguem o homem do não homem, mas a necessidade de amor também. O homem sente a necessidade de um amor que signifique mais do que uma relação sexual.”

Considerações finais

Este trabalho teve como objetivo fazer um paralelo entre as cosmovisões cristã e secular sobre sexualidade. Num primeiro plano, foi argumentado sobre a naturalidade dos impulsos sexuais nos seres humanos. Tendo em vista, que é comum, homens e mulheres serem sexualmente atraídos. Posteriormente, foi relatada a imoralidade presente na sociedade pós-moderna, em decorrência da visão secular deturpada sobre sexualidade e sua forte influência destrutiva em relação aos valores morais. Depois, foi apresentado o modelo bíblico para justificar o ato sexual puro e sua ligação com os costumes judaico-cristãos. Por fim, foram elencados cinco propósitos originais para o intercuro sexual saudável através da Bíblia.

É de enorme importância, uma correta visão sobre sexualidade na cultura contemporânea. Em meio a tantos ensinamentos corrompidos e escusos por parte de doutrinadores alheio à moral, somente a cosmovisão cristã pode, de fato, responder de maneira sensata o verdadeiro sentido do ato sexual.

Portanto, comparando as duas cosmovisões sobre sexualidade e utilizando a Bíblia como guia, pode-se perceber que a cosmovisão secular não traz luz a humanidade. Pelo contrário, desqualifica o ser humano. Rebaixa-o. Ela é perfeitamente refutada pela cosmovisão cristã, que realmente valoriza o indivíduo como um ser moral, feito à imagem e semelhança de Deus.

Desse modo, enfatizamos a importância de uma educação construída sobre os moldes e valores de uma visão de mundo judaico-cristã.

Referências

- BRAGA, Norma **Cristianismo e cultura**. Campina Grande-PB: Visão Cristã, 2015.
- CIDADE VERDE. **Infidelidade entre casais já atinge 70% dos brasileiros**. Disponível em: <<https://cidadeverde.com/noticias/186545/infidelidade-entre-casais-ja-atinge-70-dosbrasileiros>>. Acesso em: 04 de março de 2020.
- DRISCOLL, Mark e Grace **Amor, sexo, cumplicidade e outros prazeres a dois**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.
- GUERRA, Richarde. **Desconforme-se: um alerta para o jovem do século 21**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- NICODEMUS, Augustus **Cristianismo na universidade: a prática da integração da fé cristã à academia**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- KEMP, Jaime **Eu amo você: namoro, noivado, casamento e sexo**. 20ª edição. – São Paulo: Hagnos, 2013.
- LAASER, Mark R. **Curando as feridas do vício sexual**. Curitiba: Editora Esperança, 2013.
- LAHAYE, Tim e Beverly. **O que o ato conjugal significa para o homem**. Belo Horizonte: Betânia, 2008.
- LEWIS, C. S. **Cartas de um diabo a seu aprendiz**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- MAHANEY, C. J. **Sexo, romance e a glória de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- MOHLER, Albert. **Desejo e engano: o verdadeiro preço da nova tolerância sexual**. 2ª edição. São José dos Campos, SP: Fiel, 2018.
- _____. **Não podemos nos calar**. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.
- PIPER, John. **Vivendo na luz: dinheiro, sexo e poder: fazendo o melhor uso de três oportunidades perigosas**. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- SANDLIN, P. Andrew. **A cosmovisão sexual cristã: a ordem de Deus na era do caos sexual**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.
- SCHAEFFER, Francis. **Morte na cidade**. 2ª edição. São Paulo: Cultura Cristã, 2018.

STREET, John D. **Purificando o coração da idolatria sexual**. São Paulo: Nutra Publicações, 2009.

WALSH, B. J.; MIDDLETON, J. R. **A visão transformadora**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

Resenha Crítica

SPYER, Juliano. Povo de Deus: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020. 284 p.

Natan Sales de Cerqueira¹⁶¹

O autor, Juliano Spyer, é graduado em história (USP) e mestre e doutor em antropologia pela *University College London* (UCL). Sua área de atuação envolve mídias sociais no Brasil, consumidores emergentes e inclusão, tendo sido comunicador social da ex-senadora Marina Silva, por ocasião de sua campanha presidencial em 2010. Spyer foi o autor do primeiro livro em português sobre mídia social, o “Conectado” (Zahar 2007) e co-organizador do “Para Entender a Internet” (2009). Entre 1994 e 2010, Spyer atuou profissionalmente no desenvolvimento e gestão de projetos de mídias sociais. Publicou ainda “Mídias Sociais no Brasil Emergente” (Educ / UCL Press 2018).

A pesquisa de campo de Spyer foi voltada para inclusão digital autofinanciada do brasileiro popular, que foi o tema de seu doutorado. No entanto, respondendo a fé evangélica hoje por um terço da população adulta do país e tendo crescido entre todos os estratos do país, o autor acabou por conviver diariamente e travar amizade com várias famílias evangélicas ao morar na periferia de Salvador, entre abril de 2013 e agosto de 2014, para pesquisar justamente sobre o brasileiro popular.

Seu método foi de vivência, conversas, entrevistas nas ruas e nos lares e até mesmo frequência a cultos evangélicos. Esse seu método chegou a causar certo desconforto entre os locais, pois ele era alguém de fora da comunidade, sem quaisquer vínculos

¹⁶¹ Atualmente cursando o Bacharel em Teologia no Seminário Presbiteriano do Sul, da Igreja Presbiteriana do Brasil. Em vida pregressa, profissional de finanças corporativas de 2011 a 2020, com experiência heterogênea (de grupos globais e empresa própria), MBA pela FGV IDE (2015-17) e bacharel em Administração de Empresas pela FGV-EAESP (2008-12).

locais, que passava o dia “desocupado e fazendo perguntas”. Ele chegou a ser ameaçado de morte, pois foi tido por agente policial à paisana (SPYER, 2020, p. 27).

Sua pesquisa de campo não tinha a religião por tema, no entanto, ao trabalhar em seu tema, foi-lhe perceptível a discrepância no nível de desenvolvimento dos lares evangélicos em comparação aos lares não evangélicos (SPYER, 2020, p. 26), a saber: casas melhor construídas (embora humildes), divisão clara de quartos (ou seja, existência de âmbito privado) e certas comodidades modernas (TVs tela plana, serviço de internet sem fio etc.). Spyer chegou a frequentar cultos em comunidades locais sempre que convidado, o que lhe dava mais perspectiva sobre a fé dessas pessoas e permitiu a construção de alguns laços duradouros com famílias e comunidades.

É dessa experiência que resulta a presente obra (SPYER, c2020, [Internet]), a qual, embora não tenha sido seu objeto de estudo principal, não pôde o autor deixar de notar o quanto o assunto é ignorado, seja por intelectuais, que tendem a tratar a religião em geral como “inutilidade ou imperialismo” (SPYER, 2020, p.29), seja por causa da grande fumaça da política – e.g., bancada evangélica, conservadorismo moral etc. – que diminui a visibilidade de aspectos menos barulhentos, mas bastantes reais, como o fato de a conversão transformar positivamente a vida dos cristãos. Assim, *Povo de Deus é*

o resultado de um esforço para apresentar a leitores sem formação nas Ciências Sociais as partes principais da literatura sobre cristianismo que vem sendo produzida por antropólogos e sociólogos da religião, teólogos, cientistas políticos e historiadores, no Brasil e em outros países. (SPYER, 2020, p. 29)

Como o livro é para ser uma leitura popular, os capítulos são curtos e as notas não aparecem no rodapé, mas somente ao final, caso algum leitor curioso queira se aprofundar no assunto. No entanto, a ênfase é em manter a fluidez da leitura e em não deixar o leitor preso a uma sequência específica. O livro pode ser usado tanto para consulta como para leitura sequencial.

O conteúdo pode ser dividido em sete partes, que são antecidas por uma introdução e seguidas por algumas considerações finais.

A parte introdutória, composta dos capítulos 1 a 6, apresenta o argumento e o surgimento do livro, já sumarizado aqui nos parágrafos anteriores, além de uma mensagem para leitores não evangélicos e outra para evangélicos, onde estes são alertados de que não se trata de discussão de práticas espirituais, mas de aspectos

sociais e culturais (i.e., científica) da religião, e aqueles são informados que não haverá espancamento de espantalhos no livro, antes, apresentação de debates sobre o cristianismo evangélico na qualidade de fenômeno social e um exame dos problemas que resultam da instrumentalização da fé.

A parte 1, compostas dos capítulos 7 a 12, apresenta as noções fundamentais. Tendo como ponto de partida a interpretação de Alec Ryrie do protestantismo como a “redescoberta do enamoramento do cristão ocidental com Deus” (SPYER, 2020, p. 43), Spyer, ao invés de um apanhado histórico do cristianismo ocidental e da Reforma, constrói em cima desse aspecto *enamorado* por Deus e busca mostrar a progressão dos diferentes grupos evangélicos no Brasil. É nessa parte também que ele busca fazer uma distinção entre os termos “protestante” e “evangélico”, mas conclui que, por motivos práticos, os termos serão usados de modo intercambiável em sua pesquisa. No entanto, ele busca diferenciar entre protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais.

A parte 2, composta dos capítulos 13 a 17, versa sobre o preconceito de classe e o cristianismo. É aqui onde o autor apresenta uma leitura inesperada, por parte de um acadêmico, do fenômeno social que é o cristianismo evangélico. Embora ele reconheça que cientistas sociais geralmente aceitam que a fé evangélica melhora as “condições econômicas e o reconhecimento no âmbito da cidadania” (SPYER, 2020, pp. 76-77), o autor vai mais além e diz que o “problema” posto pelos evangélicos é sua recusa em se vitimizar, em se colocarem numa posição de necessidade de interlocutores. Outrora criticados por alienação, agora os evangélicos são atacados pela intelectualidade por terem ambição política, pois estas não condizem com as expectativas daquela. Spyer é bastante enfático ao dizer que faltam “ferramentas conceituais” aos que escrevem sobre o cristianismo evangélico (SPYER, 2020, p. 86).

A parte 3, composta dos capítulos 18 a 21, é sobre a mídia evangélica e os evangélicos. A realidade é bem mais complexa, insólita e cativante do que normalmente se apresenta. Spyer aborda o caso de um jornalista americano que fez um trabalho investigativo mais profundo, indo até o núcleo da favela onde atuava o famoso traficante em questão, que supostamente havia se convertido à fé evangélica. Essa reportagem, que saiu em *The New Yorker*, uma das mais prestigiosas revistas do mundo, em 2009, apresenta muito mais nuance, interesse e esforço legítimo do que as coberturas nacionais, que possuem viés negativo contra os evangélicos. Afinal, a grande mídia é, sim, ameaçada pela mídia evangélica, particularmente da Igreja

Universal (Rede Record), ou seja, existe todo um “contexto inamistoso e de disputas por audiência e pelo controle da esfera pública” (SPYER, 2020, p. 104).

A parte 4, composta dos capítulos 23 a 28,¹⁶² mostra as consequências sociais positivas trazidas pelo cristianismo evangélico, o que é bem dissonante do tom negativo que intelectuais empregam para falar sobre esse fenômeno. O efeito positivo mais imediato é a queda na violência doméstica, pois os homens param de beber. A igreja evangélica acaba por “domesticar” o homem, valorizando atributos e práticas como dedicação à família e fidelidade conjugal. A ênfase em leitura da Bíblia Sagrada é outro efeito positivo, pois introduz o crente a livros. Famílias evangélicas, entre as estudadas por Spyer, sabem que não obterão progressão socioeconômica sem estudos, portanto, concluir estudos “torna-se um elemento que demonstra a Bênção de Deus na vida do cristão” (SPYER, 2020, p. 117). Os crentes tampouco seriam tão homofóbicos como normalmente se assume, adotando eles, antes, uma postura de distanciamento ou de vista grossa (cita como exemplo o caso da Igreja Batista da Lagoinha). Também é dito que o pentecostalismo tem “valores menos machistas do que os que predominam no Brasil” (SPYER, 2020, p. 119), pois há toda uma rede de apoio a mulheres que não é encontrada em lugar nenhum. Embora elas não possam exercer posições de episcopado em muitas denominações, elas são incentivadas a ocupar espaços dentro e fora da igreja. Inclusive, a maior parte do proselitismo é feita por elas, as quais, por sua vez, são a maior parte da membresia das igrejas evangélicas (SPYER, 2020, p. 138).

A parte 5, composta dos capítulos 29 a 31, possivelmente, é a mais polêmica, pois apresenta o cristianismo evangélico como a religião mais negra do Brasil. Não deveria ser surpresa, pois o pentecostalismo é o único ramo do cristianismo fundado por um negro, o evangelista William James Seymour. Assim, o culto pentecostal apresenta muito em comum com as práticas religiosas africanas, conforme se pode ver na ênfase emocional de seus cultos e a incorporação de entidades adoradas no candomblé e na macumba, mas vertidas em demônios (SPYER, 2020, p. 145). A prática dos fiéis também reflete a característica afro, no sentido de o interesse por grupos e tradições não religiosas não ser excludente. O autor dá o exemplo de uma católica que, por conveniência, assistia à “missa” na Igreja Universal.

A parte 6, composta dos capítulos 32 a 36, muito adequadamente nomeada “reciclagem de almas – traficantes e cristianismo”, encara a relação entre pentecostais (tanto igreja quanto fiéis) e o tráfico. O autor defende que a contradição

¹⁶² Em minha edição, não há o capítulo 22. Atribuo a algum erro de revisão, pois o trabalho segue fluidamente.

entre ser crente e ser traficante é apenas aparente, ao menos do ponto de vista das ciências sociais. É apontado que isso só ocorre quando o traficante é evangélico, pois sua religiosidade jamais é questionada quando ele é, por exemplo, frequentador de terreiro de candomblé. O fato é que o morador de periferia e favela está imerso no mundo popular, seja ele traficante ou não, e são partes integrantes desse mundo popular tanto a fé evangélica como o tráfico de drogas. A relação entre igreja e tráfico, entre crentes e traficantes, é complexa, variando de disputa por espaço a até mesmo certa simbiose, onde tanto o traficante pode ir ao pastor em busca de salvação, como o evangélico pode ir ao traficante em busca de justiça, devido ao desamparo do poder formal. A situação é complexa e não sem contradições, pois, junto com as muitas possibilidades de diálogo e interação, existe também a tensão da disputa sobre quem tem o poder (SPYER, 163-164).

A parte 7, composta dos capítulos 37 a 40, mostra como a esquerda alienou o público evangélico e cegou-se às forças progressistas latentes que existe nas comunidades de fé, como as já mencionadas anteriormente (fortalecimento da mulher, inclusão social, empreendedorismo etc.). A visão preconceituosa contra evangélicos se mostra, por exemplo, quando reações contra figuras públicas como Silas Malafaia e Marcos Feliciano não se atêm a quaisquer comentários homofóbicos ou misóginos que tenham feito, antes, são vilipendiados por serem evangélicos. Isso fortalece a posição deles como líderes dos evangélicos e imobiliza setores progressistas nas igrejas. Além disso, há diferenças de visão de mundo em si, onde evangélicos enxergam a pobreza e o crime como um problema do indivíduo enquanto a esquerda enxerga de modo coletivo e sistêmico. A ironia é que estes tendem a ser de classes intelectualizadas e privilegiadas, ao passo que aqueles costumam ser habitantes de periferia e integrantes dos setores marginalizados da sociedade. Enquanto a esquerda continuar arrogantemente a supor possuir uma posição de “superioridade moral” (SPYER, 2020, 165-66), continuará a amargar resultados como os de 2018.

O livro é concluído com considerações sobre a instrumentalização política da fé. Essa parte é composta dos capítulos 41 a 48. Do capítulo 41 a 45, o autor apresenta leituras alternativas às vigentes para assuntos controversos, como a “bancada evangélica”, que está longe de ser um bloco monolítico, é composta por uma grande diversidade de pessoas e interesses (alguns dos quais, fora da pauta moral, antagônicos entre si) e não reúnem todos os evangélicos da Casa e como o chamado pastoral, que o pesquisador averiguou estar longe de ser uma decisão pragmática tendo em vista ganhos financeiros, conforme tanto se diz. A sensibilidade e precisão

da definição de vocação e reconhecimento de chamada foi tanta que reproduzo o parágrafo inteiramente abaixo:

O esforço para se tornar pastor evangélico é o resultado de um chamamento para levar adiante a vontade de Deus e evangelizar. Por mais que a carreira venha a ser bem remunerada, a decisão de seguir esse caminho não é como ter vontade de se tornar médico ou advogado; não é como a escolher uma profissão e estudar a Bíblia para ver qual dará melhor retorno financeiro no futuro. Ser pastor resulta de a pessoa se sentir iluminada para aquela função e ser reconhecida dentro de sua comunidade para seguir aquela vocação. O chamamento de Deus acontece, a igreja identifica e a pessoa vai sendo encaminhada. Nesse sentido, o trajeto para quem quer se tornar pastor não está à venda para ser trilhado por qualquer um. (SPYER, 2020, pp. 188-190).

Do capítulo 46 ao 48, há uma mudança de tom e críticas são feitas à instrumentalização da fé. Primeiramente, é identificado o motivo de pastores saírem de seus púlpitos para buscar espaço político, que é a ameaça percebida advinda da secularização da sociedade: “num tempo em que a religião tem menos poder, para a Igreja continuar exercendo influência na moral pública é fazer parte das instâncias, como o Poder Legislativo” (SPYER, 2020, p. 195). Não obstante os efeitos positivos do cristianismo evangélico nas comunidades, a instrumentalização da fé para pautar morais e conservadores constituiriam, segundo a leitura do autor, alguns riscos ao avanço de conquistas sociais, uma vez que liberdades individuais não são a principal pauta da tradição evangélica que emergiu aqui ao longo do séc. XX, que a coisa pública seja utilizada para beneficiar entidades privadas e que a pauta moral aproxima evangélicos de representantes dos “valores mais retrógrados e elitistas da sociedade, como as bancadas do agronegócio e a bancada da bala” (SPYER, 2020, pp. 205-206). O autor elabora em cima de algumas dessas pautas – como desmatamento, questão indígena, Covid-19 etc. – e conclui que o fenômeno evangélico, principalmente o pentecostal e neopentecostal, é complexo, tende a se expandir, crescer em importância e, precisamente por isso, há de receber a devida atenção.

A crítica a ser feita à *O Povo de Deus*, não obstante sua alta qualidade e grande relevância atual, é que o leitor religioso ou mais familiarizado com os aspectos históricos do cristianismo protestante e seu desenvolvimento no Brasil perceberá algumas falhas, principalmente, na Parte 1, mas também na Parte 5. Essas falhas não são desprezíveis e endereçá-las certamente aumentaria o entendimento dos processos pelos quais o protestantismo passou.

Spyer diz que o ponto de partida do livro é o argumento do historiador Alec Ryrie, que é assim sintetizado pelo ele:

a história do protestantismo é marcada por eventos e situações em que segmentos das camadas baixas da sociedade reagem contra elites religiosas e seu domínio político, fundamentados no controle da doutrina. (SPYER, 2020, p. 44)

O Dr. Ryrie é especialista em história do protestantismo inglês e escocês dos séculos XVI e XVII, onde essa leitura realmente faz sentido. No entanto, o autor a aplicou para explicar uma espécie de germen revolucionário no movimento de Lutero. A leitura dialética da história da Reforma Protestante e suas consequências podem servir a propósitos de interpretar o fenômeno *anabatista* e a apropriar as guerras camponesas para determinada luta política (ENGELS, 1850, pp. 26-41), mas tem utilidade extremamente limitada por alguns motivos. Primeiramente, por questões históricas, uma vez que a Reforma Protestante envolve componentes da elite intelectual e política como pivôs, tanto que Lutero não poderia agir sem os príncipes alemães, antes, deu-lhes apoio do púlpito para reprimir os levantes camponeses (LUTERO, 1525), ou seja, cai por terra a leitura de Spyer de que houver um “luteranismo revolucionário” em 1520, mas que, na Inglaterra (?) de 1640, ele tinha se tornado o “elemento conservador” (SPYER, pp. 44-45). Protestantes e estado agirem em conjunto não é apanágio do Brasil do século XXI. Segundamente, por questões políticas e até mesmo doutrinárias: aqueles que se enquadrariam na descrição emprestada de Ryrie seriam, talvez, os anabatistas, o grupo da chamada “Reforma Radical”, mas que não fizeram parte do movimento de Lutero – assim como o do de seu contemporâneo, Zuínglio, na Suíça – uma vez que lhe fizeram oposição (LEE, 2014), nem parecem fazer muita questão de serem identificados como protestantes até hoje, como afirma a obra de Klaassen (1973).

O autor tem, sim, perceptível sensibilidade teológica, tanto que reconhece, no cap. 8, que não se pode usar “evangélico” e “protestante” de modo tão permutável assim – embora se o acabe fazendo para sentidos práticos – mas a falta de familiaridade com o mundo evangélico geral é visível até mesmo em aspectos menores, como na “árvore do protestantismo”, na p. 46, onde a Igreja Internacional do da Graça de Deus é chamada de Igreja *Universal* da Graça de Deus. Apesar de poder ser apenas um equívoco do revisor, convém lembrar que R. R. Soares (fundador da Igreja Internacional) e Edir Macedo (da Igreja Universal) são cunhados, antigos parceiros e atuais adversários, cujo conflito já foi assunto até de tabloides (Bol, 2018, [Internet]). Nomenclatura importa.

Outro exemplo de carência de sensibilidade teológica entra no mesmo capítulo 8. Para se realizar distinção entre protestante e evangélico, o autor importou uma classificação dos EUA, que não explica a realidade completa nem lá, nem aqui. A classificação que ele trouxe foi entre igrejas *mainline* e igrejas *fundamentalistas*, as quais ele tomou, respectivamente, como “protestantes históricos” e “evangélicos” (SPYER, 2020, p. 51). A explicação é falha por alguns motivos. O motivo menos sério, por assim dizer, é que uma igreja que ele toma durante o livro inteiro como protestante histórica (a tradição luterana) tem literalmente o nome “evangélico” em seu nome. Isso é verdade tanto aqui no Brasil, onde a tradição é representada pela IECLB (Igreja *Evangélica* de Confissão Luterana do Brasil) e IELB (Igreja *Evangélica* Luterana do Brasil), como nos EUA, onde a igreja luterana *mainline* – a que ordena mulheres e homossexuais ao pastorado – é a ELCA (*Evangelical* Lutheran Church in America), e até mesmo na Alemanha, onde a igreja herdeira do movimento do século XVI é a EKD (*Evangelische* Kirche in Deutschland). Ou seja, uma das principais tradições históricas porta em seu próprio nome a nomenclatura utilizada para descrever o grupo que lhe é antagônico, por assim dizer.

Segundo, e este é o motivo mais sério, os critérios de classificação empregados eliminam qualitativamente um terço dos ramos do “protestantismo” (assumindo aqui a interpretação abrangente, que inclui anabatistas, pentecostais e neopentecostais), que é o terço de protestantes históricos que ainda afirmam posições doutrinárias como inerrância e infalibilidade bíblica. A páginas 50 e 51 trazem os critérios segundo os quais um grupo ou denominação é evangélico ou protestante. Para conveniência, reproduzo abaixo os quatro critérios:

- a) Bíblia ser a palavra absoluta de Deus. Evangélicos creriam que sim; protestantes históricos, não necessariamente.
- b) Jesus Cristo ser o único salvador do mundo. Evangélicos creriam que sim; protestantes históricos, não necessariamente.
- c) Necessidade de novo nascimento em Cristo para salvação. Evangélicos creriam que sim; protestantes históricos, não necessariamente.
- d) Salvos devem evangelizar. Evangélicos creriam que sim; protestantes históricos, não necessariamente.

Por esse critério, igrejas históricas de caráter ortodoxo não seriam consideradas históricas, mas classificadas juntamente com igrejas neopentecostais. Aliás, se os critérios forem esses, pouquíssimas igrejas históricas brasileiras seriam consideradas

históricas, pois como, no séc. XIX, “o Brasil se tornou um campo de missões das igrejas sulistas dos EUA” (BRAGA, 1932, p. 62), que era de cunho conservador, talvez fossem consideradas históricas somente as quatro igrejas protestantes participantes do CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil), a saber: a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU), a Aliança de Batistas do Brasil (ABB) e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil. Dessas, apenas a última é estatisticamente relevante, com seus aproximadamente 700.000 membros (WCC, c2021), pois se estima que os episcopais não cheguem a 20.000 membros (CAMPOS, 2011, p. 19), que a IPU não chegue a 3.500 membros (ESTATÍSTICA DA IPU, 2011, p. 6) e a ABB pareça contar com apenas quatro comunidades (ATIVIDADES, 2020). Ou seja, se 25% da população brasileira é de protestantes (SPYER, 2020, p. 70), o total dos que atingem os critérios propostos pelo próprio autor para figurar na categoria “protestantes históricos” não chegaria a 2% do total de protestantes do país. Portanto, ou os critérios que distinguem protestante histórico de evangélico são refinados – que é o que se deu na prática, pois a distinção foi, sim, usada internamente coerentemente ao longo do livro, apesar de não coerente com os quatro critérios apresentados no início – ou eles não terão utilidade para distinguir muita coisa.

Isso se daria também nos EUA. Por exemplo, nenhuma das 13 denominações que compõem o *Conselho Norte-Americano de Igrejas Presbiterianas e Reformadas* (em inglês, NAPARC) seria considerada “protestante histórica”, apesar de algumas dessas 13 terem sido transplantadas da Escócia ou dos Países Baixos séculos atrás, pois enfaticamente afirmam aqueles quatro pontos que apenas evangélicos supostamente esposam. Deixo este parágrafo por aqui devido ao protestantismo americano não ser o foco de interesse.

Como já dito, os critérios do autor podem distinguir entre igrejas *mainline* e igrejas *fundamentalistas*, mas há todo um ramo do protestantismo que não cabe aí dentro, inclusive, as igrejas históricas do protestantismo brasileiro.

O último ponto a ser criticado é o da Parte 5. No capítulo 29, o autor cita Ryrrie novamente para dizer que “os representantes do protestantismo optaram por evitar se envolver com a causa abolicionista” (Spyer, p. 138). No entanto, ao contrastar as práticas igualitárias do culto protestante com as práticas exclusivistas da missa católica, o autor diz que o protestantismo promoveu valores individuais característicos das sociedades modernas (Spyer, p. 139), o que teria contribuído para a abolição. Esta última parte está correta, mas a primeira está, francamente, equivocada. Talvez se possa argumentar que os protestantes poderiam ter sido mais

enérgicos na causa, mas o fato é que houve, sim, envolvimento. O Rev. Eduardo Carlos Pereira (1855 – 1923) escreveu, em 1886, *A Religião Christã em suas relações com a Escravidão*, onde defende que indiferença era infidelidade (PEREIRA, 1886, pp. 30-31). O Rev. Emanuel Vanorden, organizador da Primeira Igreja Presbiteriana no Rio Grande do Sul, em Rio Grande, em 1878, recusava-se a aceitar qualquer proprietário de escravos como membro da igreja, pois isso era “um pecado contra Deus e contra o homem” (MATOS, 2004, p. 79).

Ou seja,

Com a publicação dos opúsculos abolicionistas presbiterianos ficou claro que embora se mantivessem em sua esfera de ação, ou seja, a prioridade na evangelização e implantação do presbiterianismo no Brasil, eles acompanharam e, de forma geral, apoiaram o movimento 17 abolicionista. As publicações refletiam a percepção das lideranças presbiterianas com relação ao desenvolvimento do movimento abolicionista. (MEDEIROS, 2017, pp. 17-18).

É oportuno o objetivo do livro de popularizar aquilo que já é conhecido nas ciências sociais (SPYER, 2020, p. 21). É compreensível que o livro seja científico, portanto, que considerações acerca de práticas de piedade e devoção estejam fora do escopo do livro, que foca em interpretação do mundo e da realidade partindo de uma perspectiva empírica (SPYER, 2020, p. 34). É louvável que Feltran, no prefácio ao livro, faça uma apologia ao diálogo entre as Ciências Sociais e o público do lado de fora dos muros do conhecimento acadêmico (SPYER, 2020, pp. 16-18). No entanto, é perceptível que o ponto de partida e alguns aspectos históricos, políticos e sociais poderiam ter uma base mais firme e luz mais clara se, antes de buscarem o diálogo com o lado além do muro, a sociologia, a antropologia e a ciência política tivessem convidado para uma conversa a história da religião e teologia, que também são ciências.

Bibliografia

ATIVIDADE DAS IGREJAS DA ABB EM RELAÇÃO AO 8M. *Aliança de Batistas do Brasil*. Seção Blog. 8 de março de 2020. Disponível em:

< <https://aliancadebatistas.org/blog/atividades-das-igrejas-da-abb-em-relacao-ao-8m/>>. Acesso em 16 mar. 21.

BRAGA, Erasmo. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation*. Nova Iorque: World Dominion Press, 1932.

CAMPOS, Maína Celidonio de. *O Mercado Religioso e o Crescimento dos Evangélicos na Cidade do Rio de Janeiro*. 2011. Dissertação (Mestrado em Economia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011

ENGELS, Frederick. *The Peasant War in Germany*. Trad. Moissaye J. Olgin. Londres: Neue Rheinische Zeitung. Revue, 1850.

ESTATÍSTICA DA IPU. *Traço-de-União: Boletim Informativo da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil – IPU*, Vitória, ano XXIV, n. 117, janeiro de 2011.

KLAASSEN, Walter. *Anabatism: neither Catholic nor Protestant*. Kitchener, ON: Pandora Press, 2001.

LEE, Francis Nigel. *Anabaptists, Baptists, and their Stepchildren*. Morrisville, NC: Lulu Press Inc, 2014.

LUTERO, Martinho. *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants, 1525*. In: RUPP, E. G.; DREWERY, Benjamin. *Martin Luther, Documents of the Reformation*. Lonres: Edward Arnold, 1970. Disponível em inglês aqui: <http://zimmer.csufresno.edu/~mariterel/against_the_robbing_and_murderin.htm>. Acesso em 16 mar. 2021.

MATOS, Alderi S. de. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MEDEIROS, Pedro H. C. de. *A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império*. In: XXIX Simpósio Nacional de História: contra os preconceitos; história e democracia, 2017, Brasília. Anais do XXIX Simpósio Nacional de História - contra os preconceitos: história e democracia. Brasília: ANPUH, 2017. v. 1. p. 1-18.

OITO FATOS E POLÊMICAS SOBRE EDIR MACEDO. *Bol.* São Paulo, 18 de fevereiro de 2018. Seção Listas. Disponível em: <<https://www.bol.uol.com.br/listas/oito-fatos-e-polemicas-sobre-edir-macedo.htm>>. Acesso em 16 mar. 21

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Religião Christã em suas relações com a Escravidão*. São Paulo: SBTE, 1886.

SPYER, Juliano. *Bio*, [2020?]. Disponível em: <<https://www.julianospyer.com.br/bio>>. Acesso em 16 mar. 2021.

SPYER, Juliano. *Povo de Deus* [recurso eletrônico]: Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020; ePUB.

WWC (WORLD COUNCIL OF CHURCHES), c2021. Disponível em: <<https://www.oikoumene.org/member-churches/evangelical-church-of-the-lutheran-confession-in-brazil>>. Acesso em 16 mar. 2021.

Resenha

HAYS, Richard B. The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation – A contemporary Introduction to New Testament Ethics. San Francisco: Harper San Francisco, 1996, 508 páginas.

Jairo Rivaldo da Silva¹⁶³

O livro de Hays é um recurso importante para quem procura um estudo sério da teologia ética e moral do Novo Testamento. A meu ver, seu livro é um projeto ambicioso e uma das obras mais significativas escritas sobre o ensino moral do Novo Testamento nas últimas décadas.

Hays apresenta as dimensões éticas do Novo Testamento de uma maneira singular, sintetizando aspectos fundamentais que estão ausentes nas obras publicadas sobre o assunto. Além disso, ele avalia as estratégias hermenêuticas de vários estudiosos contemporâneos que empregam as Escrituras a serviço da ética e aplica o ensino moral das Escrituras a cinco questões contemporâneas (violência, divórcio e novo casamento, homossexualidade, antissemitismo e aborto).

Segundo Hays, a ética do NT deve 1) descrever com exatidão o que o texto diz (a tarefa descritiva); 2) sintetizar este ensino dentro de um contexto canônico (a tarefa sintética); 3) interpretar seu significado (a tarefa hermenêutica); 4) e relacionar esse significado com a situação contemporânea (a tarefa pragmática).

¹⁶³ Coordenador Pedagógico do Seminário Teológico Jonathan Edwards. Professor no Centro Universitário Maurício de Nassau em Caruaru- Uninassau. Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestre em filosofia pela UFPE. Bacharel em teologia pelo STEC-Caruaru. Especialista em Teologia do Novo Testamento pela UniFil e em Teologia filosófica pelo Colégio e Faculdade Kennedy. E-mail: jaiorivaldo@gmail.com

Na primeira parte do livro (pp. 14-184), Hays fornece uma descrição confiável da visão moral do NT à luz de suas principais testemunhas (de Paulo ao livro de apocalipse). Embora sua apresentação não inclua todos os escritos do NT, ela fornece aos leitores uma base sólida sobre o seu ensino moral.

Hays se dedica as cartas paulinas consideradas como não disputadas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon), mas dispensa um tratamento breve à tradição que os estudos críticos denominam de cartas deutero-paulinas. Ele considera esses escritos como desenvolvimentos da tradição paulina, comparando-os com Paulo, sem analisá-los (como a crítica) por si próprios como respostas a novas situações posteriores ao apóstolo.

Outra característica peculiar da obra de Hays que pode ser percebida ainda na primeira parte do livro é que, diferentemente da maioria dos estudos da ética do NT, (por exemplo, Wolfgang Schrage¹⁶⁴), seu trabalho não começa com o ensino moral do Jesus histórico. Na verdade, Hays dedica apenas algumas páginas à ética de Jesus (pp. 158-168) após sua análise dos Evangelhos. Contudo, isso não significa dizer que Hays desconsidere o papel da ética de Jesus no NT. A ênfase de Hays está no papel que a narrativa sobre Jesus desempenha no discurso moral do NT, não apenas nos Evangelhos, mas também nos escritos paulinos, visto que para ele, os escritos do NT pressupõem uma história da fidelidade e da obediência de Jesus.

Hays destaca os seguintes aspectos da ética de Jesus: 1) a vida de Jesus é associada aos impuros no NT. O movimento de Jesus é composto por grupos marginalizados na sociedade judaica: cobradores de impostos, leprosos, curtidores e prostitutas. Em termos éticos, a associação de um mestre religioso com qualquer desses grupos é impensável no judaísmo do século I. Nesse sentido, a ética de Jesus é revolucionária; 2) A mensagem de Jesus contradiz a visão moral dos líderes religiosos dos seus dias. Hays denomina de “transvaloração de todos os valores” (um conceito nietzschiano) os ensinamentos de Jesus sobre a exaltação dos humildes e o abatimento dos poderosos. Em Mt 21.31 os cobradores de impostos e as prostitutas têm lugar no Reino; os Sacerdotes e líderes religiosos ficam de fora; 3) A mensagem ética da morte de Jesus. Hays denomina a ética de Jesus de “ética da não violência” que foi rejeitada com violência. Jesus não liderou uma revolução armada contra os pagãos que estavam no poder. Contudo, sua mensagem da chegada do reino foi inevitavelmente ouvida como um manifesto revolucionário. Por fim, o autor destaca as implicações éticas (a partir do exemplo de Jesus) para a comunidade cristã na atualidade.

¹⁶⁴ SCHRAGE, Wolfgang. *Ética do Novo Testamento*. 5ª ed. São Leopoldo- RS: Sinodal, 1994.

A segunda parte do livro de Hays é sobre a tarefa sintética. Embora seja breve (pp. 187-205), essa parte apresenta conceitos que são cruciais para o restante da obra. Hays propõe que o ensino moral do NT pode ser sintetizado em três “imagens focais” que têm uma base textual na maioria dos escritos do NT: *comunidade, cruz e nova criação*. Essas imagens são muito semelhantes às categorias que Hays emprega na primeira parte do livro quando sintetiza o ensino moral de Paulo. Para alguns estudiosos, isso pode sugerir que, em última análise, a ética paulina determina a compreensão de Hays sobre a visão moral do NT.

Na terceira parte do livro (pp. 207-312) Hays examina as estratégias hermenêuticas de cinco teólogos contemporâneos: Reinhold Niebuhr, Karl Barth, John Howard Yoder, Stanley Hauerwas e Elisabeth Schussler Fiorenza. O objetivo do autor nessa parte do livro é responder quão precisa é a exegese de cada um desses teólogos, quais são os textos que eles empregam para justificar sua abordagem ética, que tipo de apelo eles fazem ao texto (regras, princípios, paradigmas, mundo simbólico), para qual fonte de autoridade eles apelam (tradição, razão, experiência) quando esboçam sua abordagem ética e como sua visão moral seria aplicada à realidade.

A última parte do livro (pp. 313-470) é dedicada ao exame de cinco questões morais que causam muitas discordâncias entre os cristãos na atualidade: violência em defesa da justiça, divórcio e novo casamento, homossexualidade, antissemitismo e aborto. Hays reconhece que, embora estes não sejam os únicos problemas éticos importantes dos nossos dias, eles estão entre os mais sensíveis. Seu tratamento pastoral e eclesial dessas questões tem muito a contribuir e a ensinar a líderes cristãos na atualidade. Suas opiniões são moderadas e baseadas em uma exegese cuidadosa de textos-chave que são utilizados nessas discussões. Hays faz uma avaliação de como esses textos funcionam dentro do cânon, além de discutir hermeneuticamente como esses textos falam e como eles estão relacionados à razão, tradição e experiência. Por fim, ele explica como o testemunho ético e moral do NT pode ser aplicado hoje.

Resenha

FONTES, Filipe Fontes C.; ALMEIDA, João B. A Igreja Local e a Música no Culto: O canto calvinista e os desafios contemporâneos. Brasília: Monergismo, 2020. 262 p.

Thomas Magnum Felix de Almeida¹⁶⁵

Filipe Fontes é ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, bacharel em teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição, mestre e doutor em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. É autor de mais três livros: *Você Educa de acordo com o que adora*; *Educação em casa, na igreja e na escola* e *Idolatria do Coração*. João Batista de Almeida é ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil, bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição e mestre em Comunicação e Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

O livro é introduzido por um elucidativo prefácio escrito pelo Rev. Hermisten Maia sobre o contexto do canto calvinista reformado passando por Lutero e Calvino com sua influência agostiniana, chegando até o canto congregacional de tradição reformada no Brasil mencionando os calvinistas franceses no Rio de Janeiro – Jean du Bourdeu, Matthieu Verneuil, Pierre Bourdon e André Lafon, dando inclusive testemunho diante de Villegaignon (1510-1571). Havia já nesta época o uso do canto dos salmos bíblicos, inclusive ao caminhar Bourdel para a execução foi contemplado por Villegaignon e seu pagem, cantando salmos e louvores a Deus. O prefácio também menciona a presença da tradição protestante de missão com Robert (1809-

¹⁶⁵ Mestre em Estudos Teológicos pelo Mints – Seminário Internacional de Miami. Graduado em Teologia pelo Centro de Estudos Teológicos Brasileiro (GO). Graduado em Comunicação Social pela Uninabuco (PE) e Possui Licenciatura Plena em Filosofia pela Faculdade Santa Fé (MA). É pastor Congregacional em Santa Cruz do Capibaribe, PE. Atualmente é pastor auxiliar na 1ª Igreja Evangélica Congregacional em Santa Cruz do Capibaribe.

1888) e Sara Kalley (1825-1907), estes fundadores das igrejas de governo congregacionalista no Brasil, que estavam ligados à tradição reformada de igrejas presbiterianas (Robert) e congregacionais (Sara). Estes pioneiros na fundação de igrejas de língua portuguesa usaram salmos e hinos em língua vernácula, o que se tornou o hinário Salmos e Hinos (SH), historicamente o primeiro hinário protestante brasileiro, usado no por muitos anos pela Igreja Presbiteriana e ainda usado pelas igrejas congregacionais históricas em solo brasileiro. Essa breve contextualização da tradição reformada com o canto dos salmos feita no prefácio é de fundamental importância para o que o leitor irá estudar na obra em apreço. Está posto já no prefácio que há uma continuidade na tradição reformada, não apenas presbiteriana no canto dos salmos e isso também aponta para a necessidade da salmodia nos cultos reformados.

Na introdução os autores estabelecem os marcos gerais de abordagem e intensão do livro. Podemos elencar alguns pontos importantes lançados na introdução sobre os objetivos da obra: (1) um exame histórico de como Calvino lidou pastoralmente com o canto litúrgico; (2) sobre os “abismos de gerações” nas igrejas, que flutuam entre tradicionalistas e contemporâneos em relação ao canto no culto. Os autores usam os termos “transcendente” para os grupos mais tradicionalistas, como corais que estão mais centrados em letras mais teologicamente ricas e harmonização mais elaborada no canto litúrgico e “imaneente”, mais centrados em cânticos contemporâneos, os grupos de louvor, com letras menores, progressões harmônicas mais simples, sem muita sofisticação harmônica; (3) também é apontado como pastores devem lidar com essas tensões reais e locais; (4) como líderes, cantores, coristas, instrumentistas e interessados em geral devem lidar com a tradição reformada sobre o canto congregacional.

No primeiro capítulo os autores traçam uma linha histórica sobre as influências artísticas e teológicas de Calvino em especial. O livro dará ênfase à tradição calvinista especificamente ao tratar sobre o canto, ainda que passe por outros grandes nomes e gerações de reformadores, João Calvino é um objeto de estudo em foco em relação ao desenvolvimento e estabelecimento do canto litúrgico na Reforma. Os autores mencionam a influência das artes liberais, pelo fato de Calvino ter tido uma formação humanista, também de João Ecolampádio e a influência de Bucer.

No segundo capítulo os autores tratam sobre a relação da oração, o canto e a doutrina. A Reforma foi um movimento doutrinário, não apenas algo voltado para o campo das ideias, mas, também para as afeições o que os autores tratarão também

na obra. A Reforma foi também um movimento de reforma do culto e a popularização do canto congregacional o que não existia nesse formato no Catolicismo Romano. Por isso, cantar deveria estar intimamente ligado à verdade da revelação de Deus. Como os autores dizem no início do capítulo a intensão nessa parte do livro é traçar um itinerário inicial percorrido por Calvino em suas reflexões sobre o assuntoⁱ, mostrando suas ênfases de forma progressiva. A ideia é preparar o leitor para o que virá nos próximos capítulos.

No terceiro capítulo o modelo calvinista de liturgia, é importante porque nos mostra um esboço de como o canto estava alojado dentro da liturgia e como a Escritura estava ligada e regava todo culto, não excluindo o canto congregacional. Nesse capítulo já vemos e os autores provam isso com fontes importantes, que na liturgia calvinista o decálogo também fora cantado. Então, essa informação desfaz a ideia que Calvino defendia a ferro e fogo a salmodia exclusiva. Nesse capítulo temos a elucidativa fala dos autores sobre o canto no ministério pastoral de Calvino, o canto da lei a ser obedecida (os dez mandamentos), junto com o *Kyrie eleison (oração do pecador, “Tem misericórdia, Senhor”)*, expressava a total dependência dos crentes para obedecer à sua vontadeⁱⁱ. Algo importante a considerar é que os autores deste capítulo em diante colocam uma seção nos capítulos sobre reflexões e desafios. Esta seção dá um caráter prático e pastoral ao livro, fazendo com que o que está sendo discutido tome forma aplicativa para a vida da igreja. Este ponto é importante porque segue a própria proposta da Reforma, do envolvimento prático da igreja com o canto congregacional. Dando direcionamento a cantores, líderes, músicos instrumentistas e a pastores sobre como aplicar o conteúdo do livro à realidade das igrejas locais. Os autores não se esquivam de questões práticas e problemas que ocorrem nas igrejas quanto à questão da música.

No quarto capítulo os autores tratam sobre a prática do canto congregacional calvinista como uma reforma do culto. Na construção de grandes basílicas no início do período medieval, o canto da congregação foi silenciado, havia um grande abismo entre o clero e o povo na liturgia, isso se dava pelo idioma (latim) e pela complexidade da música cantada. Com a Reforma todas essas questões foram reformuladas, o canto deveria ser no vernáculo e as letras e a harmonia deveriam ser alcançáveis à congregação. As letras eram da própria Escritura, cantar a Palavra inspirada de Deus era também uma blindagem contra a heresia e ao erro ignorante da doutrina. Com isso, questões práticas são apontadas pelos autores como a inclusividade da igreja no canto, fazendo também aplicações aos grupos de louvor. A ideia dos autores não é de rechaçar os grupos musicais ou impor a forma usada por

Calvino no período da Reforma, mas, os autores refletem sobre a importância às adaptações que guardam princípios. O canto, por exemplo, deve ser num tom confortável para a congregação cantar, o propósito da música no culto não é exibição musical de músicos virtuosos, mas, a refinação técnica em harmonia e execução instrumental devem estar a serviço de Deus e da igreja para facilitar o canto da congregação e não para inibir.

Os capítulos cinco e seis são uma progressão do que vem sendo construído pelos autores desde o primeiro capítulo, os argumentos do livro são crescentes e estruturados historicamente e teologicamente. Isso torna o conteúdo do livro sólido e consistentemente pastoral e teológico. No capítulo cinco os autores tratam de como o canto dos salmos era usado por Calvino no culto, nos fornecendo tabelas dessa utilização. Há também um avanço histórico no uso dos salmos no canto litúrgico quando os autores nos trazem informações de como o grande compositor de hinos da língua inglesa, o congregacional Isaac Watts, harmonizou e utilizou os salmos para o canto da igreja. De fato, há diferenças aplicativas no entendimento de Watts sobre o uso dos salmos e de quais salmos a igreja deveria cantar, havia um trabalho hermenêutico cristocêntrico no trabalho de Watts. No capítulo seis é tratado sobre o canto da igreja de hinos que não sejam apenas os salmos. Esse é um capítulo também importante porque dialoga com discussões contemporâneas sobre o canto reformado e a defesa da salmodia exclusiva, por exemplo. O livro nos mostra por seus argumentos e fontes pesquisadas que a defesa da salmodia exclusiva não deve partir da abordagem do próprio Calvino sobre o tema. Nos capítulos sete e nove temos uma abordagem mais técnica, tanto sobre a figura dos poetas no trabalho do saltério genebrino, como em questões relacionadas à acústica, respectivamente. O capítulo sete possui importante valor histórico porque nos mostra como foi o trabalho composicional em termos linguísticos, poéticos e harmônicos para o canto da igreja. O capítulo nove os autores tratam sobre estilos e fazem apontamentos para a contemporaneidade a partir de como se pensou a questão do estilo no trabalho de Calvino como editor do saltério para o uso do canto. Os autores mais uma vez fazem pontes e não enrijecem a questão apenas recomendando reprodução do que aconteceu no século dezesseis, há um diálogo com a tradição e uma continuidade, mas, considerando a mudança dos tempos e as possíveis adaptações que podem ser feitas.

No capítulo oito temos um estudo das afeições na teologia de Calvino, os autores fazem interessantes relações com a memória e como o reformador pensava e ensinava sobre as afeições do coração. O capítulo inicia-se trazendo a tona a questão

filosófica sobre as virtudes discutida pela filosofia antiga e medieval e como Calvino lidou com tais informações e refletiu sobre tais questões. Calvino em vez de seguir um possível fluxo natural nas discussões da época sobre as paixões em Tomás de Aquino que escreveu sobre o assunto em sua Suma Teológica, foi por um caminho diferente fazendo uso direto de filósofos pagãos e alguns comentaristas e também dos escritos patrísticos para elaborar uma “psicologia” que ficou tacitamente presente no prefácio do saltérioⁱⁱⁱ. Com isso Calvino faz aplicações para a questão da mente e coração e tudo isso é relacionado à prática da adoração da igreja. O capítulo também termina com aplicações para o culto reformado, há aqui grande relevância no que se propõe o capítulo, porque muitas vezes ao falarmos sobre emoções em relação ao culto temos medo de flertarmos com o pentecostalismo e de abriremos precedentes para o desvio doutrinário. As emoções não foram ignoradas pela teologia reformada e não foram rechaçadas no culto, mas, foram dirigidas pela doutrina e educadas pela graça de Deus que nos é revelada nas Escrituras.

O livro chega ao fim com três apêndices, o primeiro tratando sobre o canto entre os primeiros cristãos. Há mais uma vez uma ligação sendo feita pelos autores com a prática bíblica e a tradição reformada. O segundo apêndice é o prefácio do saltério genebrino (1542-1543) e o terceiro apêndice indicações bibliográficas para expansão de pesquisas sobre o assunto. Consideramos que esta obra é de grande importância para o público brasileiro e uma pesquisa bem documentada que não apenas nos informa, mas, nos pastoreia para aplicarmos devidamente os ensinamentos da Palavra de Deus ao culto cristão reformado. A tradição reformada preza pela pureza do culto a Deus e crê que o Sola e o Tota Scriptura servem para toda vida da igreja local.

ⁱ P.77

ⁱⁱ Ibidem, p. 94.

ⁱⁱⁱ Ibidem, p. 185-86.