



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS

Volume III · Número 3 · 2023

Edição especial 506 anos da Reforma Protestante



REVISTA TEOLÓGICA JONATHAN EDWARDS
SEMINÁRIO TEOLÓGICO JONATHAN EDWARDS

Revista Teológica Jonathan Edwards – v. 3, n. 3
(Dezembro de 2023)

Publicação online – URL: <https://www.stjedwards.com/revista>

Quadrimestral ISSN 2763-8561

Corpo editorial

Diretor Geral: Pr. Thomas Magnum

Editor-Chefe: Prof. Jairo Rivaldo

Pareceristas: Especialistas, Mestres e Doutores.

Design Editorial: Stephan de Oliveira

Nota

A Revista Teológica Jonathan Edwards é uma publicação online e trimestral do Seminário Teológico Jonathan Edwards, com objetivo de promover a divulgação de estudos bíblico-teológicos confessionais e ensaios acadêmicos em âmbito interdenominacional.

Endereço para correspondência

Revista Teológica Jonathan Edwards Praça Presidente Getúlio Vargas, 75, Nossa Senhora das Dores – Caruaru-PE E-mail: seminariostjedwards@gmail.com

PALAVRA DO PASTOR

Queridos leitores da revista teológica do Seminário Teológico Jonathan Edwards, temos a alegria de entregar a vocês mais uma revista. O exercício teológico sério é uma necessidade, não apenas no campo da investigação acadêmica, mas uma necessidade para a igreja de Cristo. Sem uma teologia séria permeada por exegese competente, estudos históricos do texto sagrado e compromisso confessional, não teremos boa teologia nos campos de estudo diversos e certamente a igreja será tragicamente afetada por isso. A falta da boa teologia é um problema alarmante, seja pela ignorância teológica de muitas igrejas locais, ou pela má teologia oferecida a essas igrejas, má no sentido maligno e no sentido de desvio da fé histórica dos cristãos.

Nosso seminário está comprometido com a boa e séria teologia evangélica, de viés reformado calvinista. Isso implica dizer algumas coisas, que a confessionalidade é um pressuposto do estudo acadêmico em nossa instituição, precisamente a tradição de Westminster, que no que se refere a nossa tradição evangélica corresponde a Declaração de Savoy que é uma irmã gêmea da CFW. A segunda coisa é que tal compromisso confessional não significa uma restrição aos estudos bíblicos, e não concentramos nosso trabalho apenas em teologia dogmática, mas há espaço para os diversos estudos da enciclopédia teológica. Nosso seminário tem sido marcado pelo crescente movimento na área de estudos bíblicos, teologia exegética e teologia bíblica. E isso tem sido um diferencial não apenas denominacional, mas no campo dos estudos teológicos no nosso país. Estimulamos alunos e docentes a escrever e a publicar. E ofertamos o meio, a revista. A terceira coisa é que temos alunos e professores de tradições denominacionais diferentes e isso não é ruim, pelo contrário, é muito bom. Bom isso humildemente ouvimos outros que divergem de nós e aprendemos com eles também. Mas, todos sob um tronco comum de uma fé credal, o ambiente acadêmico também é um lugar para o debate sério.

Com isso pretendemos contribuir para que no contexto evangélico, tenhamos mais teólogos produzindo, escrevendo e publicando seus textos. Isso é necessário. A revista, portanto, proporciona um ambiente propício para isso e é uma grande bênção poder ter esse meio.

Desejo que você leitor, seja você aluno, professor ou um cristão que gosta de boas leituras de teologia cristã, seja muito beneficiado pelos artigos que estão nessa edição de nossa revista.

Rev. Thomas Magnum de Almeida

Diretor do STJE

SUMÁRIO

- 5** Congregacionalismo: A primeira experiência democrática do protestantismo
Idauro Campos Júnior
- 27** Reforma revisitada: A Instituição da Religião Cristã e o desafio contemporâneo da justiça social e o papel hodierno do διάκονος
Gabriel Pereira de Carvalho Chebek
- 40** O Dia do Senhor: uma teologia bíblica do shabbat e sua aplicação na nova aliança
Bruno Eliseu Ferreira Ramos
- 58** A Bíblia Precisa ser atualizada? Uma Análise Teológica da Doutrina Reformada da Suficiência das Escrituras
Paulo Everton Fernandes da Silva
- 81** *Ad fontes*: a reforma luterana como resgate da teologia patrística
Djesniel Stheieny Krause
- 108** Quem é essa mulher? Um estudo comparativo das interpretações reformadas de Apocalipse 12 no século 16 com as interpretações antigas e modernas
Willian Orlandi

Congregacionalismo: A primeira experiência democrática do protestantismo

Idauro Campos Júnior¹

1. Introdução

O presente artigo versa sobre a origem dos congregacionais, uma das tradições religiosas e políticas da Reforma Religiosa Inglesa e que estará fará parte dos desdobramentos da Reforma Protestante. O artigo expõe sua origem religiosa, sua participação na versão inglesa da Reforma Protestante e sua teoria social, demonstrando seu ânimo religioso, mas também a interpretação do lugar social do homem.

2. A Origem na Inglaterra

Os Congregacionais, também chamados de congregacionalistas ou independentes, fizeram parte da primeira geração de protestantes ingleses. Oriundos da Reforma Anglicana², sua história está relacionada ao puritanismo³, movimento crítico e reformador que atuou no seio da Igreja Anglicana com o objetivo de despi-la das

¹ Bacharel em Teologia/ 2003 : Seminário Teológico Congregacional do Rio de Janeiro. Integralização dos créditos em Teologia (MEC) realizada no Centro Universitário Benneth em 2014. Pós graduação em História da Igreja em 2016 pela Faecad - Faculdades Evangelicas de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da Cgadb. Mestrado em História Social e Política do Brasil em 2018 pela Universidade Salgado de Oliveira - UNIVERSO. Pós graduação (*lato sensu*) em Teologia Contemporânea/ 2006: Extensão. Seminário Teológico Escola de Pastores; Mestrado em Ciências da Religião/ 2013: Extensão - Seminário Teológico do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: idaurocampos@gmail.com

² A controversa e polêmica versão inglesa da Reforma Protestante que deu origem à Igreja Anglicana, a principal do país, em 1534. Para patrocinar a ruptura com Roma o preço moral que se pagou foi dos mais altos, com os relatos de pilhagens das riquezas e posses dos mil e duzentos mosteiros confiscados (gerando fortunas indevidas para famílias inglesas interessadas no processo) e muitas mortes de monges e padres que se recusavam a reconhecer a nova expressão religiosa da nação e que, em punição, foram “enforcados, estripados e cortados em pedaços”. Cf. GIODARNI, Mario Curtis. *História dos Séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.p.887. Atualmente, os fiéis que compõem a Comunhão Anglicana (fraternidade que reúne quatrocentos e cinquenta dioceses, divididas em quarenta e três províncias) somam, aproximadamente, oitenta e quatro milhões de membros em mais de cento e sessenta e cinco países.

³ Movimento ulterior no anglicanismo. Chamados assim devido à insistência em seus discursos quanto à “pureza” da igreja. Consideravam a Reforma Anglicana inacabada e superficial, pois muito da liturgia católica foi mantida e almejavam uma grei mais próxima com ideais da Reforma Protestante em andamento na Alemanha e Suíça. O puritanismo tornou-se influente em solo em inglês nos debates sobre religião (tema caro ao homem medieval) e foi o nascedouro de conhecidas ramificações do protestantismo como os presbiterianos (cujo movimento se tornou vigoroso na Escócia), batistas, além dos próprios congregacionais que serão apresentados na presente pesquisa. Não foi apenas um movimento religioso, mas uma teoria social: “Os puritanos possuíam ideais elevados de integridade e de serviço social [...] forneceu um espírito de luta extraordinário. Ele agradava aos homens com consciência social...” Cf. HILL, Christopher. *O Século das Revoluções 1603 – 1714*. São Paulo: UNESP, 2012.p.90.

características atribuídas à Igreja Católica Apostólica Romana que exerciam enorme influência mesmo depois da emancipação promovida pelo rei Henrique VIII.

Os congregacionais reivindicavam uma paróquia autônoma e independente de instâncias externas ou superiores, diferente do que ocorria na Igreja Anglicana (centralizada, verticalizada e submissa ao monarca inglês) e da Igreja Católica Apostólica Romana (também hierarquizada. Submissa ao Papa).

Com tal autonomia e independência, cada congregação (por isso “congregacional”) estaria apta para eleger seus ministros, praticar sua liturgia e administrar os recursos oriundos dos congregados. Estas comunidades eclesásticas seriam, em grande medida, “puras democracias”⁴, conforme aponta Kenneth Scott Latourette⁵.

O modelo congregacional de governo representou uma novidade para os padrões eclesásticos no século XVI, fortemente marcado, na Europa, pela maciça presença da Igreja Católica Apostólica Romana que, como mencionado acima, possuía um modelo governamental verticalizado, centralizado na figura do Papa. Tal modelo hierárquico é, em grande medida, herança do Império Romano. Mesmo com a separação da Igreja inglesa de Roma, o sistema foi mantido, diferenciando apenas que o monarca inglês seria seu governante⁶.

A primeira manifestação histórica (mas não ainda institucional do congregacionalismo) que se tem notícia ocorreu em Londres, no século XVI. Em 19 de junho 1567⁷, um grupo de cristãos ingleses insatisfeitos com os rumos da Reforma na igreja em seu país, se reuniu no “Salão Plumbers” sendo, contudo, disperso pelas autoridades locais, tendo alguns de seus congregados açoitados, presos ou mortos, além

⁴ LATOURETT, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. Vol. 2. São Paulo: Hagnus, 2006.p.1104. O comentário de Latourette está no contexto de sua análise das comunidades separatistas e independentes da Inglaterra no século XVII, as quais considera ancestrais espirituais dos congregacionais.

⁵ Kenneth Scott Latourette (1884 – 1968). Professor de Missões e História Oriental. Membro do Conselho do Berkeley College, na Universidade de Yale.

⁶ Ato de Supremacia de Henrique VIII, em 1534: “... o rei, nosso senhor soberano, seus herdeiros e sucessores, reis deste reino, sejam aceitos e reputados como único e supremo chefe na terra da Igreja da Inglaterra”. Atrelamento entre Altar e Trono esse tributário do processo histórico de centralização do poder monárquico, na era Moderna.

⁷ Antes dessa data e local, em 21 de janeiro de 1525, em Zurique (Suíça), Conrad Grebel e George Blaurock batizaram um ao outro e também a outros fiéis. Esse grupo é considerado um dos pioneiros na formação de comunidades cristãs independentes na Europa. Contudo, esteve mais relacionada à tradição dos anabatistas do que a dos congregacionais. O rito batismal praticado no início pelos anabatistas era o da aspersão, mas, posteriormente, adotaram a forma imersionista. A expressão anabatista significa “rebatizar” e a prática era devido à rejeição ao batismo infantil (amplamente praticado na Europa medieval) por considerá-lo inadequado às implicações de uma fé pessoal e adesão voluntária na igreja local. Os anabatistas exigiam uma separação total e radical da Igreja com o Estado. Seriam, por essa e outras razões, alcunhados de “Reformadores Radicais”. Cf. GONZALEZ, Justo. *Uma História Ilustrada do Cristianismo*. Vol. 6: A Era dos Reformadores. São Paulo: Vida Nova, 1995.p. 98-99.

dos que fugiram para a Holanda⁸, onde deram também início por lá às tradições eclesiásticas congregacionalistas⁹.

No ano de 1616, em Southwark, um bairro londrino, onde se concentravam algumas expressões da rejeição¹⁰ à igreja anglicana oficial, foi organizada institucionalmente a primeira Igreja Congregacional na Inglaterra¹¹, marcada por profissão de fé, expressões de arrependimento e votos¹². No mesmo ano uma “declaração de fé”, documento doutrinal, foi elaborada, organizada em vinte e oito afirmações teológicas¹³.

Há na literatura um registro do dia da organização da grei feita por um dos presentes:

Henry Jacob, com Sabine, Staiesmore, Richard Browne, Davi Prior e vários outros santos esclarecidos marcaram um dia para buscarem a face do Senhor com jejum e oração, quando especificamente a sua união como igreja foi mais intensamente pedida ao Senhor, e no fim do dia estavam unidos.

Assim, aqueles que pensaram nesta presente união, agora estão juntos, todos os irmãos unidos ombro a ombro e fizeram uma aliança: declarados seus intentos, Henry Jacob e cada um dos restantes fizeram confissão ou profissão de fé e arrependimento, umas mais longas, outras mais curtas.

Depois se pactuaram a andar em todas as veredas de Deus como Ele as tinha revelado ou que lhes fizesse conhecer:

Foi assim o início dessa igreja¹⁴.

⁸ PORTO FILHO, M. *Congregacionalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: DERP, 1997. p.14.

⁹ A Holanda foi a primeira alternativa como rota de fuga dos congregacionais puritanos. Em Amsterdam, em 1608, havia três congregações independentes que realizavam seus serviços religiosos, uma com nítida vocação presbiteriana e duas congregacionalistas. Dessas duas congregações, a que estava sob a liderança de Henry Jacob, retornou para Londres (Southwark, 1616). E outra atravessou o Atlântico em direção às terras norte-americanas em 1620.

¹⁰ GOMES, Joelson. *Os Congregacionais: Uma História da Tradição Congregacional*. João Pessoa: Moura Ramos Gráfica e Editora, 2017.p.108.

¹¹ LLOYD - JONES, David Martyn. *Os Puritanos: Suas Origens e Seus Sucessores*. São Paulo: Editora PES, 1993.p. 172.

¹² LLOYD - JONES, David Martyn. *Os Puritanos...* p. 172.

¹³ LLOYD - JONES, David Martyn. *Os Puritanos...* p. 172.

¹⁴ LLOYD - JONES, David Martyn. *Os Puritanos...* p. 172. O registro está disponível na obra do Rev. David Martyn Lloyd – Jones, que o inclui em sua palestra intitulada “*Henry Jacob e a Primeira Igreja Congregacional*”, ministrada na Capela de Westminster (Londres) em 1966 por ocasião das celebrações dos 350 anos de organização institucional do congregacionalismo inglês. David Martyn Lloyd-Jones (1889 – 1981) foi um dos mais prestigiados ministros congregacionais do século XX. Deixou a medicina aos vinte e sete anos de idade quando já era Chefe Assistente Clínico de Sir Thomas Horder (médico do rei da Inglaterra) para dedicar-se integralmente ao ministério evangélico, exercendo o pastorado por doze anos no País de Gales (sua terra natal) e, posteriormente, na Inglaterra, por mais de 30 anos, na Westminster Chapel.

Esta comunidade é considerada na literatura especializada em história do protestantismo a célula mater do congregacionalismo¹⁵ no mundo.

3. Os Congregacionais e as Colônias Americanas

Em 26 de dezembro de 1620, cento e duas pessoas¹⁶, das quais um terço era de congregacionais¹⁷, desembarcaram em Plymouth (Massachusetts) do Mayflower, navio que partira da Inglaterra em 16 de setembro de 1620 devido às constantes perseguições religiosas. Antes do dia do desembarque, em 11 de novembro, na Baía de Cape Cod, quarenta e um homens entre os peregrinos¹⁸, assinaram um termo de compromisso que ficou conhecido como o “Mayflower Compact”¹⁹ visto que para as terras onde estavam se dirigindo não haviam leis estabelecidas que regulassem a vida em sociedade.

O primeiro ano foi, por demais, difícil em razão do clima e das condições precárias que os peregrinos²⁰ encontraram²¹. Contudo, no mês de novembro de 1621, após um ano nos limites da colônia, gratos pela colheita de milho, mataram uma ave e prepararam torta de abóboras e outras iguarias, convidando o chefe²² de uma tribo

¹⁵ O congregacionalismo pode ser definido como o sistema eclesiástico de governo em que cada congregação é autônoma, soberana e independente, não respondendo a nenhum controle externo, além de sua própria congregação e que tem na sua reunião administrativa, a “assembleia de membros”, sua autoridade máxima. Embora conviva em fraternidade com outras congregações, esta convivência, praticada por meio de alianças, juntas e convenções, ocorre apenas para efeito pedagógico e auxílio em ações evangelísticas, educacionais, sociais e afins. Embora possam existir, na teoria do congregacionalismo, estruturas e/ou mecanismos disciplinares para as igrejas locais e seus ministros, os mesmos são delineados pelas próprias igrejas, através de seus delegados reunidos nos fóruns denominacionais de maior instância. Entretanto, o debate é recorrente quanto alcance de tais mecanismos, para que os mesmos jamais limitem ou firam a independência e soberania da igreja local, pilares do congregacionalismo.

¹⁶ GOMES, Joelson. *Os Congregacionais...* p.114.

¹⁷ GOMES, Joelson. *Os Congregacionais...* p.114.

¹⁸ GOMES, Joelson. *Os Congregacionais...* p.114.

¹⁹ GOMES, Joelson. *Os Congregacionais...* p. 115: “Em nome de Deus, amem. Nós, cujos nomes estão escritos abaixo, súditos leais de nosso temível soberano senhor, Rei James, pela graça de Deus rei da Inglaterra, França e Irlanda, defensor da fé. Havendo empreendido para a glória de Deus, avanço da Fé Cristã, e em honra de nosso Rei e pátria, uma travessia para plantar a primeira colônia ao norte da Virgínia; fazemos pacto solene e mutuamente, na presença de Deus e nossa, e conjuntamente formamos um corpo político civil para nossa ordem, preservação e estímulo dos fins antes ditos; e em virtude disto estabelecemos, aprovamos, constituímos e formulamos leis justas e equitativas, ordenanças, atas, constituições e ofícios, de tempos em tempos, segundo seja considerado próprio e conveniente para o bem estar geral da colônia, para a qual prometemos toda a devida obediência e submissão. Na fé do qual temos subscrito nossos nomes em Cape Cod, em onze de novembro, no reino de nosso soberano senhor, Rei James, o decimo oitavo rei da Inglaterra, França e Irlanda, e o quinquagésimo quarto da Escócia. Ano de Nosso Senhor, 1620”.

²⁰ KARNAL, Leandro. [et al]. *História dos Estados Unidos*. São Paulo: Editora Contexto, 2016.p.46.

²¹ Muitos dos “Pais Peregrinos” morreram nesse primeiro ano. Praticamente metade dos que desembarcaram. Cf. TOTA, Antônio Pedro. *Os Americanos*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.p.19.

²² Massasoit ou “Grande Líder” (1581 – 1661). A troca de gentilezas entre os colonos puritanos e o chefe da tribo pode ser explicada pela necessidade dos colonos de cultivarem uma terra desconhecida e assim

indígena²³ vizinha para participar da celebração. Esta festa foi fixada no calendário e é conhecida como o “Dia de Ação de Graças” (*Thanksgiving*)²⁴.

Os congregacionais, também chamados de puritanos²⁵ na literatura que trata da memória da fundação da nação americana, eram calvinistas e ajudaram a construir a noção de nação eleita por Deus²⁶.

Earle E. Cairns, professor de História da Igreja e ex - presidente do Departamento de História e Ciências Políticas e Sociais Wheaton College, e autor de importante obra entre os historiadores protestantes²⁷, registra o alcance do congregacionalismo no início dos Estados Unidos da América:

O Congregacionalismo tornou-se a igreja estabelecida na Nova Inglaterra. Nos primórdios do século XVII, a congregação de Scooby, que emigrara para a acolhedora cidade de Leyden, na Holanda, a fim de fugir à perseguição por causa de suas ideias congregacionais, decidiu emigrar para os Estados Unidos, temerosos de uma possível integração da sua juventude na população holandesa. Uma companhia londrina de

terem acesso a alimentos e, por parte do chefe tribal, de apoio dos mesmos contra outras nações indígenas, suas inimigas históricas, como, por exemplo, os Narragansett.

²³ Wampanoag.

²⁴ KARNAL, Leandro. [et al]. *História dos Estados Unidos...* p.46. Embora sujeita a revisão historiográfica, a tradição do *Thanksgiving*, segue, na memória americana com sua relação aos puritanos. Com a chamada “Grande Migração”, ocorrida a partir de 1630, uma frota de navios puritanos, sob a liderança de um presbiteriano (John Winthrop), desembarcou milhares de famílias puritanas que, de acordo com o Antônio Pedro Tota, doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP) e professor titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC – SP), “continuaram a celebrar o Dia de Ação de Graças (*Thanksgiving Day*), cerimônia religiosa e familiar, realizada em fins de novembro, em agradecimento à boa colheita”. Cf. TOTA, Antônio Pedro. *Os Americanos*. São Paulo: Contexto, 2014.p.19. Transformado em feriado nacional pelo George Washington em 1777 e confirmado, permanentemente, pelo Presidente Abraham Lincoln em 1863, O Dia de Ação de Graças foi se consolidando como um veio de afirmação identitária dos colonizadores. Entretanto, tem sido alvo de revisões em virtude da maneira como os indígenas o enfrentam, porquanto a data festiva desconsidera, conforme ativistas denunciam, a forma violenta como a ocupação aconteceu nas terras de tribos como a Wampanoag, chegando ao completo desaparecimento de aldeias, pelas vias mais violentas. Ativistas dos direitos dos indígenas, como Frank ‘Wamsutta’ James, chegaram a propor no feriado um protesto intitulado de “Dia Nacional do Luto”, não sendo, contudo, a reação de todos os grupos indígenas dos Estados Unidos da América, haja vista tribos que relacionam o feriado com suas tradições festivas similares, tais como os Wopila. Cf. FELDMAN, Alban KrishnaTopan. *Implicações históricas e identitárias do dia de Ação de Graças para o indígena estadunidense em uma obra de Sherman Alexie*. Acta Scientiarum. Acta Scientiarum. Language and Culture Maringá, v. 36, n. 3, p. 263-273, July-Sept, 2014. p. 265. Alba Krisna é doutora em letras pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), estudiosa de Literatura e Construção de identidades, seu doutorado (2007) teve como tese “*Resistência e assimilação na obra de Zitkala-Sa: uma perspectiva da escrita indígena norte-americana no início do século XX*”.

²⁵ Embora nem todos os puritanos fossem congregacionais haja vista que o puritanismo se fez presente em outros modelos do protestantismo, tais como presbiterianos e mesmo os batistas.

²⁶ KARNAL, Leandro. [et al]. *História dos Estados Unidos...* p.47.

²⁷ CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995. Publicada originalmente em inglês em 1954 e com várias edições em português é uma das principais obras sobre História da Igreja publicada nos círculos acadêmicos protestantes e amplamente aceita como livro – texto nos estudos sobre História da igreja em seminários e faculdades de teologia e história do cristianismo.

comerciantes “aventureiros” emprestou-lhes sete mil libras para financiar a viagem. Os imigrantes ficaram de lhes pagar com o trabalho, ajudando-os a instalar uma indústria pesqueira [...] Mais de 20 mil puritanos vieram para as colônias entre 1628 e 1640 para atender ao crescente número de igrejas, os ministros eram formados em universidades, a maioria em Cambridge. Embora o sistema administrativo fosse congregacional, a teologia destes puritanos era calvinista²⁸.

Earle Cairns também considera a influência do congregacionalismo sobre os demais colonos mesmo nos de tradição anglicana, mas que, a despeito, possuíam convicções congregacionalistas antes mesmo de terem deixado a Inglaterra²⁹. Muitos destes anglicanos assumiram essa forma de governo eclesiástico ou até mesmo se filiaram a uma grei congregacionalista: “o congregacionalismo foi tornado religião oficial e a teocracia tornou-se uma realidade. Os colonos rejeitaram o sistema episcopal”³⁰.

O crescimento foi acelerado nas colônias. Em pouco mais de cem anos a população de duas mil e quinhentas pessoas ultrapassou a ordem dos três milhões de habitantes, exigindo o emprego de leis que viabilizassem a convivência³¹ e também de uma sólida formação educacional que seria uma das contribuições sociais mais significativas dos congregacionais (e também de outros grupos protestantes) à nação americana³², visto que até o meado do século XIX contribuíram com a organização de vinte e nove instituições de ensino³³. Algumas destas instituições (“college”) figurariam entre as melhores universidades do mundo, tais como Harvard, fundada em 1636, em Massachussetts, com o nome de New College, alterado posteriormente para Harvard em homenagem ao ministro da Igreja Congregacional de Massachussetts, Rev. John

²⁸ CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através...* p.310-312.

²⁹ CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através...* p.311.

³⁰ CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através...* p.311.

³¹ KARNAL, Leandro. [et al]. *História dos Estados Unidos...* p.47.

³² KARNAL, Leandro. [et al]. *História dos Estados Unidos...* p.48.

³³ MATOS, Alderi de Sousa. *Universidades Protestantes: Benefícios e riscos*. Disponível em: www.ultimato.com.br. Acesso em: 14 de jul de 2016. O autor é doutor em História da Igreja pela universidade de Boston (EUA), ministro e pesquisador oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil e Coordenador do Centro de Pós - graduação Andrew Jumper da Universidade Presbiteriana Mackenzie em São Paulo.

Harvard, seu primeiro e maior benfeitor e a Universidade de Yale³⁴ fundada em 1701³⁵ com o nome de Collegiate School.

A presença marcante dos puritanos congregacionais cunhou os padrões morais dos norte-americanos nos seus primeiros séculos, pois a influência era exercida não só nos aspectos religiosos, mas também educacionais, políticos, civis e cerimoniais³⁶. A reivindicação hodierna de uma fé privada e sem influência alguma sobre a vida social dos indivíduos obviamente era desconhecida à época. Pensar trabalho, família, política, educação e sociedade sem o referencial religioso era inimaginável³⁷ e a nação do chamado “Novo Mundo” teria, portanto, muito de seu ethos moldado por valores do protestantismo (congregacional, presbiteriano, batista, metodista, episcopal, Quakers e outros).

O registro acima da influência protestante na sociedade americana é tão somente tópico, pois, na verdade, em se tratando de Europa que irá fornecer os imigrantes que povoarão o Novo Mundo (as “três Américas” – Norte, Central e Sul) a maior presença religiosa e social sobre o homem medieval era católica, a maior família da cristandade e norteadora de todo um ethos e cosmovisão de uma época³⁸. A Tradição protestante nos países europeus estava em construção, enquanto a Tradição católica estabelecida no continente há quase mil e quinhentos anos.

A cosmovisão na Idade Média pode ser explicada nos termos em que Lucien Febvre nos apresenta:

Queiramos ou não, o clima de nossas sociedades ocidentais é sempre, profundamente um clima cristão. Outrora no século XVI, ainda mais: o cristianismo era o próprio ar que respirava no que chamamos a Europa e que era a cristandade. Era uma atmosfera na qual o homem vivia sua vida, toda a sua vida – e não apenas a sua vida intelectual, mas também sua vida profissional, qualquer que fosse seu âmbito. Tudo, de certo modo automática, fatal e independentemente de toda vontade expressa de ser crente, de ser católico ou de praticar a religião. Pois hoje, escolhe-se. Ser cristão ou não. No século XVI, não havia escolha. Era-se cristão de fato. Podia-se vaguear em pensamento longe

³⁴ Em homenagem Elihu Yale (1649-1721), um puritano, comerciante e filantropo, responsável por várias doações para escolas, igrejas e agências missionárias. Disponível em: <http://www.os-puritanos.com/single-post/2015/12/28/Hist%C3%B3ria-de-Yale>.

³⁵ Fundada por Samuel Andrew, Thomas Buckingham, Israel Chauncy, Samuel Mather, James Noyes, James Pierpont, Abraham Pierson, Noadiah Russell, Joseph Webb, e Timothy Woodbridge, ministros congregacionais.

³⁶ MATOS, Alderi de Sousa. *Universidades Protestantes...* p.51.

³⁷ ARMSTRONG, Karen. *Campos de Sangue: Religião e a História da Violência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. p.282.

³⁸ Não se pode falar apenas de um único ethos católico, porquanto não existia um único catolicismo na Europa, mas diferentes formas de se praticar a espiritualidade cristã católica.

do Cristo: jogos de imaginação, sem suporte vivo da realidade. Mas não se podia nem sequer se abster-se de praticar. Se se quisesse ou não, se se percebesse claramente ou não, as pessoas achavam-se mergulhadas desde o nascimento num banho de cristianismo, do qual não se evadiam nem mesmo na morte, pois essa morte era cristã necessária e socialmente, pelos ritos a que ninguém podia furtar-se – mesmo se estivesse revoltado diante da morte, mesmo se houvesse zombando e se estivesse feito de brincalhão em seus últimos momentos. Do nascimento à morte, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas – que, sendo todos cristãos ou cristianizados, atavam o homem involuntariamente, mantinham-no cativo mesmo que ele se pretendesse livre”³⁹.

4. Congregacionalismo: Uma teoria social

A importância dos congregacionais não está vinculada apenas à história da fé cristã protestante. Limitar suas ações somente à História da Igreja seria um equívoco, pois como atores sociais dentro de um contexto histórico específico os congregacionais com a sua experimentação eclesial foram representantes, dentro de um arcabouço religioso, de uma verdadeira Teoria Social. O congregacionalismo representou uma versão da tentativa dos homens de experimentarem uma forma de liberdade, ainda que liberdade religiosa, algo inovador e inusitado para a Inglaterra e mesmo Europa dos séculos XVI e XVII. Também representou o anseio de que uma vez emancipado o homem poderia, a despeito de participar ou colaborar com instituições, tomar para si suas responsabilidades e destinos sem esperar que agências mediadoras fizessem por ele.

No início da Idade Moderna, contexto imediato do experimento congregacional, a ideia de homens livres⁴⁰ que rejeitam a participação compulsória⁴¹ em uma instituição cristã legal e magisterial e que sozinhos poderiam iniciar uma comunidade de fé⁴², dos

³⁹ FEBVRE, Lucien. *O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.p.292.

⁴⁰ A Europa experimentava importantes transformações sociais. O Renascimento, por exemplo, como movimento cultural dos séculos XIV ao XVI foi um dos esteios intelectuais dos anseios por liberdade, pois pressupunha “a necessidade de uma efetiva autonomia das atividades humanas, mas acaba por exacerbar esta autonomia e tende a transformá-la em independência e separação”. Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.p.85.

⁴¹ O congregacionalismo, como expressão do protestantismo, insistiu na participação eclesial voluntária dos fiéis, a partir da experiência da fé individual. A igreja, assim, é constituída por aqueles que nela desejam participar. Uma associação de fiéis, portanto. O próprio Renascimento dará sua contribuição também neste campo (religioso). Embora, sem relação direta, porquanto reagiu “à subordinação de tudo à religião”. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja...* p.85. A pertença eclesial por tradição familiar, cultural e política, nas expressões católica ou anglicana, seria criticada pelos puritanos e pelo congregacionalismo posteriormente desenvolvido.

⁴² Em 21 de janeiro de 1525 Jorge Blaurock, ex-sacerdote católico, pediu a Conrad Grebel que o batizasse em uma fonte, localizada em uma praça em Zurique (Suíça). Outros batismos foram administrados na ocasião. GONZALEZ, Justo. *A Era dos Reformadores*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.p.99. O

quais seriam seus responsáveis⁴³ - cuja aplicação é resultado da livre consciência⁴⁴, do acesso e exame aos documentos canônicos⁴⁵ e da interpretação⁴⁶ - seria inovadora, uma vez que o paradigma da verdade era institucionalizado e vinculado à Igreja, considerada fonte e detentora da autoridade. Destarte, o homem ocidental e europeu, era localizado na história tendo a Igreja oficial como a legitimadora de sua condição social. Era esta a instituição que lhe assegurava pertença e identidade e que lhe conferia o trilho social por onde sua vida passaria. Uma característica, aliás, não só do cristianismo católico, absoluto no cenário europeu medieval, mas de toda religião que se torna majoritária e que se propõe a explicar o indivíduo e o seu meio, tal conforme as palavras de Jacob Burckhardt, recuperadas por Johan Huizinga em sua obra, “O Outono da Idade Média”:

Uma religião poderosa permeia todas as coisas da vida e se desbota a cada manifestação do espírito, a cada elemento da cultura. [...] Mas, por sua vez, nenhuma religião jamais foi totalmente independente da cultura e dos povos e épocas à que pertencia. É justamente quando ela reina soberana com a ajuda de documentos sagrados interpretados literalmente e tudo aparentemente se orienta por ela, quando ela ‘se encontra entrelaçada à vida como uma coisa só’⁴⁷.

evento marca a origem do movimento anabatista (rebatizadores) na Suíça. Uma manifestação, portanto, da liberdade religiosa pretendida e da formação comunitária cristã independente.

⁴³ Diferentemente do que ocorria nas igrejas Católica e Anglicana, onde um clero profissional centralizava as decisões mais importantes.

⁴⁴ É conhecida a frase atribuída a Martinho Lutero “[...] minha consciência é cativa da Palavra de Deus. Não posso e não me retratarei em nada, pois ir contra a consciência não é correto e nem seguro. Deus me ajude. Amém”. Cf. BAINTON, Roland H. *Cativo à Palavra: A vida de Martinho Lutero*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2017.p.191. Um retrato de uma época em que a consciência individual seria posta em ênfase, mesmo diante de postulados oficiais da igreja. Embora, conforme escreveu Lucien Febvre, não se pode ver na frase de Lutero ainda uma opinião madura quanto a *Contra Conscientiam Agere* (Agir contra a consciência), como dos “direitos da razão humana sobre o dogma” – Cf. FEBVRE, Lucien. *O Problema da Incredulidade...* p.203-204 - uma leitura posterior dos protestantes. Entretanto, essa seria a conclusão que a sociedade europeia alcançaria dentro de mais alguns anos.

⁴⁵ A leitura de textos canônicos foi durante séculos uma atribuição exclusiva do clero. Com o Renascimento e, posteriormente, o Humanismo e a defesa do retorno às fontes da literatura clássica, além dos documentos fundantes da civilização ocidental, a leitura do Antigo Testamento, escrito em hebraico e aramaico e do Novo Testamento, escrito em grego koiné, foi incentivada pela intelectualidade europeia. Nomes como Pico della Mirandola (1463-1494), Lourenço Valla (1407 – 1457), Eobano Hess (1488 – 1540), Jorge Espalatino (1484 - 1545) e Erasmo de Rotterdam (1466 – 1536) foram importantes intelectuais humanistas que incentivaram o retorno aos clássicos e, também, as fontes originais das Escrituras do Antigo e Novo Testamento. Erasmo de Rotterdam, por exemplo, traduziu o Novo Testamento para o latim, publicando o texto em 01 de março de 1516 (um anos antes do início da Reforma Protestante). Uma publicação histórica, porquanto mais precisa do que a Vulgata de Jerônimo (publicada no século IV) e de fomento do interesse por novas traduções das Escrituras que a Reforma Protestante por demais valorizaria. Erasmo defendia, portanto, o acesso popular aos textos canônicos.

⁴⁶ Com a tipografia difundida e as traduções da Bíblia para os idiomas nacionais o acesso aos textos considerados sagrados tornou-se amplo e, conseqüentemente, a interpretação também, ainda que, na prática, problemas tenham sido gerados por isso, como a fragmentação do protestantismo em vários grupos.

⁴⁷ BURCKHARDT, Jacob. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. 1905.p.97,147. Apud. HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.p.247.

O congregacionalismo, com sua ênfase na participação do congregado, na consciência, na liberdade eclesiástica e na autonomia administrativa revela-se como uma versão religiosa da emancipação do indivíduo e da experimentação prática de determinadas transformações sociais⁴⁸ pelas quais a Europa vinha testemunhando em outros locis⁴⁹.

Manoel da Silveira Porto Filho⁵⁰, referência nos estudos sobre congregacionalismo, escreveu uma série de textos analisando a teoria social do

⁴⁸ O historiador católico Guido Zagheni, por exemplo, relaciona tais ímpetus Reformados (individualidade, liberdade religiosa e de consciência e independência) aos anseios sociais e políticos de uma época marcada pelo interesse da construção de um Estado soberano e absoluto. Para o autor, concordando com determinada escola historiográfica, eis a gênese da Reforma Protestante. Cf. ZAGUENI, Guido. *A Idade Moderna*. São Paulo: Paulinas, 2014.p.28 - 29. O surgimento dos Estados nacionais e o próprio nacionalismo (afirmação identitária) fizeram parte, portanto, do cenário da eclosão da Reforma (e mesmo do congregacionalismo, uma experiência Reformada que valoriza o indivíduo diante das instituições). Além disso, Guido Zagheni, relaciona, com cuidado e reconhecendo as distâncias, a ênfases teóricas da Reforma com o Humanismo, assumindo que ambos os movimentos advogavam a “piedade e a fé pessoal, individual, interior”, além da crítica ao formalismo da Igreja e a busca por uma espiritualidade menos institucionalizada. Cf.p.54. Para Guido o humanismo prepara a Europa para uma série de reivindicações, onde a experiência pessoal seria, enfim, o mote social mais importante. A Reforma seria uma resposta a tal anseio e o congregacionalismo seria uma resposta da experiência dos protestantes ingleses mais radicais no que tange a liberdade religiosa individual, algo que o anglicanismo, como religião magisterial não alcançava.

⁴⁹ Como, por exemplo, entre os intelectuais (humanistas) e artistas (renascentistas) entre os séculos XIII e XVII. A própria Reforma Protestante (com sua eclosão no século XVI, na Alemanha) receberá influências intelectuais desses movimentos e responderá também ao “*zeitgeist*” (“espírito da época”), com o uso da razão como critério para entender a vida (O escolasticismo, especialmente o tomismo, enfatizaram antes da Reforma as categorias racionais para explicar a vida. Contudo, o movimento era por demais dependente do clero e dificilmente as explicações encontradas pelos mestres escolásticos colidiam com os axiomas da Igreja. Embora pretendesse ser racionalista, matinha em suas conclusões, as concepções da hierarquia eclesiástica. Era, portanto, um movimento intelectual, mas engajado e comprometido com a Igreja, a ciência e a fé, por meio das Escrituras (Sola Scriptura); valorização da informação (cultivo da leitura, da catequese e da recente imprensa) e do indivíduo (justificação pela fé individual somente e não mais mediada pela igreja). Cf. MCGRATH, Alister. *Origens Intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.p.43-74. Historiador e professor da Universidade de Oxford, McGrath na obra, e também em “*O Pensamento da Reforma*” (Cultura Cristã, 2014), identifica as ideias que circulavam entre os intelectuais da Europa que afluíram para o programa reformador de Martinho Lutero. Em sequência o congregacionalismo foi uma tentativa mais radical e moderna do que a luterana, pois concorda com o lastro intelectual principal da Reforma alemã, mas ousa no experimento eclesial, diferentemente daqueles reformadores que operarão com um modelo erastiano de igreja.

⁵⁰ Manoel da Silveira Porto Filho foi um dos nomes mais importantes do campo religioso protestante brasileiro. Ministro congregacional por mais de 50 anos na Igreja Congregacional Campo-grandense (RJ), foi presidente por dez anos (1972 – 1982) da Confederação Evangélica Brasileira (CEF) que, fundada em 1934, reunia as igrejas protestantes de maior representação à época (Igreja Episcopal Brasileira, Igreja Metodista do Brasil, Igreja Presbiteriana do Brasil, Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, Igreja Cristã do Brasil e União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil), além de nove organizações missionárias e duas sociedades bíblicas. A Confederação Evangélica Brasileira concentrava sua atuação na evangelização, mas também em projetos sociais e educacionais e militava por um ecumenismo cristão e protestante, ganhando visibilidade e relevância no cenário religioso brasileiro, mas perdendo muito de sua força e presença a partir do Golpe Civil - Militar de 1964 que restringiu parte de suas ações. Além da atuação na CEB, Porto Filho destacou-se como interprete e tradutor de hinos sacros da tradição protestante. Suas contribuições estão registradas no hinário denominacional “Salmos & Hinos”. Cf. SANTANA FILHO, Manoel Bernardino. *Manoel da Silveira Porto Filho: Poeta, Pastor e Mestre*. Rio de Janeiro: UNIGEVAN, 2006.p.233 – 254.

congregacionalismo e o descreveu como o modelo de governo que sublinha três postulados⁵¹: autonomia, democracia e autoridade⁵².

4.1 Autonomia no Congregacionalismo

Na autonomia eclesiástica há o alicerce do congregacionalismo, pois refere - se ao direito de uma comunidade de fé de legislar sobre si mesma, sem quaisquer interferências ou instâncias externas. Porto Filho considerava a autonomia o postulado mais caro e importante dos congregacionais, porquanto da liberdade plena de existir e elaborar suas diretrizes, códigos de conduta, estatutos e regimentos internos dependeriam os outros postulados⁵³.

A autonomia no congregacionalismo manifesta-se na comunidade eclesial (igreja local)⁵⁴, na sua independência administrativa (governo próprio) e no seu direito à legislação, sendo independentes “de outras comunidades religiosas ou civis”⁵⁵. Contudo, a despeito desta autonomia, nada impede que greis congregacionais organizem-se em associações e convenções que visem o auxílio mútuo e cooperação em trabalhos afins, desde que resguardados os limites teóricos que justificam o funcionamento de uma grei congregacional⁵⁶. Tais convenções jamais poderão pretender exercer poder institucional sobre as comunidades locais, pois estaria ultrapassando suas prerrogativas.

4.2 A Democracia no congregacionalismo

⁵¹ Salustiano Pereira Cesar, outro ministro e teórico do congregacionalismo brasileiro, concorda com a democracia e autonomia como elementos fundamentais do congregacionalismo, mas, diferentemente de Porto Filho, relaciona a soberania da comunidade local como sua terceira característica (e não a autoridade). Cf. SANTOS FILHO, Hildebrando Costa. *Filosofia e História do Congregacionalismo Brasileiro na vertente salustiana*. Itaboraí: Edição do Autor, 2016.p.33-35.

⁵² SANTOS FILHO, Hildebrando Costa. *Filosofia e História do Congregacionalismo Brasileiro na vertente portofilhiana*. Itaboraí: Edição do Autor, 2016.p.27.

⁵³ SANTOS FILHO, Hildebrando Costa. *Filosofia e História do...* p.28-29.

⁵⁴ A igreja local é o fórum de debates e a única instância na tomada de decisões administrativas com participação permitida a todos os que compõem a congregação. “Nenhuma outra igreja, nenhuma convenção de igrejas ou autoridade eclesiástica pode exercer sobre ela qualquer parcela de comando ou poder legislativo”. Cf. PORTO FILHO, Manoel da Silveira. *Congregacionalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: DERP, 1997.p.27.

⁵⁵ PORTO FILHO, Manoel da Silveira. *Congregacionalismo Brasileiro...* p.9.

⁵⁶ Essa tem sido a experiência congregacional em muitos países do mundo, pois, embora autônomas, as comunidades buscam a associação como forma de comunhão fraterna, auxílio recíproco e estratégias de trabalho em conjunto. A maior expressão dessas organizações é a *World Evangelical Congregational Fellowship* ([Fraternidade Mundial Evangélica Congregacional](#)) da qual os congregacionais da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (UIECB), segmento desta pesquisa, é oficialmente relacionado e comprometido.

O outro postulado do congregacionalismo valorizado por Porto Filho é a democracia. A pretensão é o exercício pleno do postulado na forma de governo eclesiástico onde os congregados reunidos em assembleias administrativas decidem pelos destinos da paróquia⁵⁷. A assembleia é o poder supremo da comunidade eclesial, onde são aprovadas as ações que serão executadas pelos delegados da própria assembleia⁵⁸. A inspiração congregacional dessa democracia não seria o modelo grego, onde escravos, artesão, mulheres e estrangeiros estariam excluídos, mas sim neotestamentária, porquanto na teoria do congregacionalismo a ampla participação de quaisquer congregados nas decisões majoritárias da grei seria ensinada e estimulada pelo exemplo da primeira comunidade cristã da história, estabelecida em Jerusalém por volta do ano 33, como, por exemplo, se verifica no registro do sexto capítulo do livro neo – testamentário “Atos dos Apóstolos”, em que a igreja em Jerusalém, também conhecida pelo construto “Igreja Primitiva”, para resolver uma má distribuição das provisões destinadas às viúvas empobrecidas⁵⁹, elegeu delegados (diáconos)⁶⁰ que cuidariam das demandas sociais da comunidade, enquanto os apóstolos dedicariam tempo às necessidades espirituais e ao expediente litúrgico e devocional⁶¹. A eleição dos diáconos foi de responsabilidade de toda a comunidade eclesiástica, isto é, todos os

⁵⁷ Orçamentos, aquisições, patrimônio, organizações internas, regularidade das reuniões públicas, liturgia, doutrinas, periodicidade e tipos de Assembleias (ordinárias, extraordinárias, especiais e de emergência), disciplinas eclesiásticas, eleições de oficiais e ministros, cômguas, mandatos e plebiscitos.

⁵⁸ SANTOS FILHO, Hildebrando Costa. *Filosofia e História...* p.29.

⁵⁹ “Ora, naqueles dias, multiplicando-se o número de discípulos, houve uma queixa entre eles. Os judeus helenistas protestaram contra os judeus de fala hebraico-aramaica, porque suas viúvas não estavam sendo atendidas na distribuição diária de alimentos”. Eram três situações de crise em curso: 1 - Uma grave instabilidade econômica em Jerusalém devido aos pagamentos de elevadas taxas e impostos ao Império Romano agravara a já combalida situação das viúvas empobrecidas que congregavam na igreja em Jerusalém. A primeira comunidade de fé cristã da história seguiu o exemplo do judaísmo no que tange aos cuidados com os mais fragilizados socialmente, estabelecendo a prática de distribuição de cestas básicas, baseando-se no “Tesouro do Templo”, um expediente da fé judaica que acumulara recursos no Templo de Salomão para auxílio aos pobres. 2 - Uma expressiva densidade demográfica (a própria comunidade de fé experimentara um acelerado crescimento em pouco tempo, desordenando-a), exigindo dos líderes medidas organizacionais demandadas pelo aumento do número de discípulos; 3 - A composição mista da comunidade, formada de judeus conservadores que se converteram ao cristianismo e judeus de hábitos e costumes helênicos. Esta composição harmônica (em um primeiro momento) passou a gerar tensões, porquanto havia falhas no método de distribuição das cestas com provisões, onde as viúvas de tradição helênica estavam sendo, de alguma forma, prejudicadas e preteridas na distribuição. O reclamo aos apóstolos visava equacionar a primeira crise registrada na grei. Cf. CHAMPLIM, Russel Norman. *O Novo Testamento Interpretado*. Vol: 03. São Paulo: Hagnus, 2009. p.129-132. DE BOOR, Werner. *Atos dos Apóstolos: Comentário Esperança*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2003. p.103-107.

⁶⁰ A palavra “diácono” deriva da expressão grega *διάκονος* (servo) cuja origem do ofício na igreja cristã remonta a crise narrada no capítulo seis do livro de Atos dos Apóstolos.

⁶¹ “... Não é sensato negligenciarmos o ministério da Palavra de Deus, a fim de servir às mesas” (Atos dos Apóstolos 6.2).

membros, exercendo o livre direito ao voto e/ou à indicação dos nomes que seriam confirmados na função⁶².

Apesar da relevância da função e da posição estratégica que seria ocupada, a escolha não fora feita apenas pela liderança apostólica, mas pela comunidade de fieis (constituída de homens, mulheres e mesmo jovens). Uma forma de democracia em uma época marcada por regimes autoritários⁶³. Além desses registros sobre processos de escolhas que sinalizam formas democráticas, há também a declaração de igualdade (pilar da democracia) do apóstolo Paulo na epístola de sua autoria escrita à congregação de cristãos que se reuniam em Galácia (atual Turquia) e que fora escrita pouco depois do ano 49, indicando a compreensão de que todos são iguais diante de Deus: “... não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (3.28). Em outra carta neotestamentária, há a insistência de Paulo para que o escravo fugitivo Onésimo fosse recebido de volta pelo seu responsável (Filemom) e tratado com cortesia e igualdade, como a um irmão na fé e cuja presença fosse celebrada na congregação em Colossos⁶⁴.

As palavras paulinas apresentam a convicção de que, apesar de diferenças posicionais nas camadas sociais que poderiam existir entre congregados de uma mesma comunidade cristã, era entendido de que o conceito de superioridade entre as pessoas havia sido contestado pela fraternidade alcançada na igreja, fruto do ministério de Jesus Cristo. Portanto, tais afirmações neo testamentárias, entre outras, foram lidas ultrapassando a perspectiva devocional e teológica, sendo aplicada também na sua dimensão social, apontando para o lugar que todos podem e devem ocupar nas estruturas sociais, porquanto não há distinções ontológicas nos seres humanos. Essa noção de igualdade entre todos foi importante e baseou muitos dos processos de contestação social que cristãos, especialmente protestantes, se engajariam⁶⁵.

⁶² “Portanto, irmãos, escolhei dentre vós Sete homens de bom testemunho, cheios do Espírito e de sabedoria, aos quais encarregaremos deste ministério. Quanto a nós, nos devotaremos à oração e ao ministério da Palavra. Tal proposta agradou a todos...” (Atos dos Apóstolos 6.3).

⁶³ O Império Romano, por exemplo, que dominava a região da Palestina no século I. Sendo Tibério o governante da época.

⁶⁴ Epístola a Filemom 1.17.

⁶⁵ Especialmente o protestantismo calvinista fará parte de algumas orientações teóricas que impulsionará processos revolucionários e manifestações populares. Abraham Kuiper, fundador da Vrije Universiteit de Amsterdam (1880) e que serviu ao país como Primeiro Ministro entre anos de 1901 e 1905, sendo também ministro da Igreja Reformada (calvinista), afirmou esse aspecto e contribuição do calvinismo aos processos políticos populares ao perceber um senso de progresso nas sociedades calvinistas: “No calvinismo, por outro lado, as próprias pessoas destacam-se em suas classes sociais e, a partir de uma espontaneidade própria delas pressionam para frente, para uma forma de vida e condições superiores. O calvinismo teve sua ascensão com o povo”. Cf. KUIPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.p. 47. Ainda citando Kuiper, acerca da diferença com os Estados de tradição protestante de

A leitura das Escrituras do Novo Testamento serviu de abastecimento dos ânimos e de referencial teórico para reflexões políticas que desdobrariam no surgimento de regimes democráticos na Europa, sendo esta, inclusive, a tese principal da obra “A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII”⁶⁶ do historiador marxista Christopher Hill:

Meu objetivo neste livro é tentar entender o papel desempenhado pela Bíblia na vida dos homens e das mulheres da Inglaterra revolucionária do século XVII. A introdução à edição de Tomson de 1603, escrita por T. Grashop, nos convida a lembrar que as Escrituras contém assuntos concernentes às nações e aos governos, ao bem e ao mal, à prosperidade e às pragas, à paz e à guerra, à ordem e à desordem. Elas abrangem a vida comum de todos os homens, ricos e pobres, esforçados e ociosos. Todas as ideias que dividiram os dois partidos na Guerra Civil e que, depois, entre os parlamentares vitoriosos, separaram os conservadores dos radicais, podem ser encontrados na Bíblia. Todavia, não devo restringir às finalidades religiosas e políticas para as quais a Bíblia foi usada. Devo também levar em consideração seus efeitos sobre economia, literatura e a vida social em geral [...]

Os ingleses tiveram de enfrentar situações revolucionárias inesperadas, durante os anos de 1640 e 1650, sem nenhuma orientação teórica, como a que Rousseau e Marx deram a seus sucessores franceses e russos, e sem a experiência de acontecimentos anteriores que pudessem ser chamados de revoluções. Eles tiveram de improvisar. A Bíblia em inglês foi o livro ao qual naturalmente voltaram-se em busca de orientação. Era a Palavra de Deus, cuja autoridade ninguém podia rejeitar. E era o patrimônio da nação inglesa protestante⁶⁷.

Os puritanos congregacionais e mesmo presbiterianos⁶⁸ articularam muito de suas propostas democráticas tendo como premissas de suas ideias porções do Novo Testamento⁶⁹.

orientação luterana, diz, quando comparado com o calvinismo: “Nos países luteranos o magistrado ainda era o líder nos avanços públicos, mas na Suíça, entre os huguenotes, na Bélgica, na Holanda, na Escócia e também na América as próprias pessoas criaram o impulso”. KUIPER, Abraham. *Calvinismo...* p. 47.

⁶⁶ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

⁶⁷ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa...* p.9,29.

⁶⁸ Os presbiterianos possuíam uma concepção de governo eclesiástico democrático, mas representativo, isto é, ao invés de democracia popular direta, exercida por todos da congregação, defendiam a delegação de oficiais (presbíteros) por parte da igreja e que exerceriam autoridade sobre a mesma. A analogia com o parlamentarismo é justificável, pois, assim como ocorre nos modelos parlamentaristas, onde o poder do primeiro ministro é exercido de acordo com sua base de apoio (os parlamentares), o ministro presbiteriano exerce sua liderança eclesiástica em consonância e acordo com o Conselho da Igreja, formado pelos seus presbíteros. O presbiterianismo, assim como o congregacionalismo, fez parte do processo embrionário da revolução inglesa, estando mesmo na sua base e seria razoável esperar uma inspiração teórica ou até mesmo uma experimentação do modelo eclesiástico que servisse de analogia às monarquias parlamentaristas que se organizaram em boa parte da Europa protestante.

⁶⁹ HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.p.29.

5. A Autoridade no Congregacionalismo

Finalmente, nas considerações de Porto Filho, a teoria do congregacionalismo perpassa também pelo conceito da autoridade, definindo que esta é uma outorga, isto é, uma prerrogativa da comunidade eclesiástica que concede aos que exercerão funções eclesiásticas⁷⁰.

Importante ressaltar que o conceito de autoridade na Europa vinha sofrendo reações e questionamentos desde o século XIV, contribuindo para uma crise que começara a se manifestar no fim da Idade Média. A Igreja Católica sentiu os efeitos desta crise.

Movimentada pelo surgimento dos Estados nacionais⁷¹, pela crise conciliar⁷², pelo cisma da Igreja no Ocidente⁷³ e por oradores competentes como John Hus⁷⁴ e John Wycliffe⁷⁵, a crise de autoridade atingiu fortemente a igreja por ser a mesma a instituição balizadora do poder temporal⁷⁶. Pouco adiantou a igreja apelar à sua Tradição como âncora de sua autoridade. O processo de erosão do conceito de autoridade já havia iniciado. Com o advento do racionalismo, e do mote de que a verdade precisa passar pelo crivo da razão (independentemente da opinião oficial da Igreja), o desgaste seria maior.

De todos os fatos mencionados acima, porém, o que produziu efeitos de maior alcance foi, sem dúvida, a crise conciliar, pois foi no seu esteio que igrejas nacionalistas surgiram a partir da Reforma Protestante argumentando, entre outros pontos, a falta de autoridade da Igreja Católica Apostólica Romana sobre e na sociedade europeia. Os

⁷⁰ SANTOS FILHO, Hildebrando Costa. *Filosofia e História...* p.29.

⁷¹ Os Estados nacionais contribuíram para o enfraquecimento do poder da Igreja Católica Apostólica Romana que esperava manter por toda a Idade Média sua autoridade por meio de uma Europa unificada sob seus auspícios. A tendência de organizar a política nacional em torno do próprio rei cristalizou uma nova leitura dos tempos, onde a igreja perderia o monopólio da última palavra.

⁷² A Crise conciliar foi um intenso debate sobre a natureza e os limites da autoridade papal. Os conciliaristas afirmavam “a supremacia do concílio sobre o papa”. A crise esteve relacionada com a inusitada situação de coexistirem dois pontificados simultaneamente. Cf. MONDONI, Danilo. *O Cristianismo na Idade Média*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.p.123; 132-133.

⁷³ Relacionada ao pontificado de Avignon e de Roma ocorrido em 1378.

⁷⁴ 1639 – 1415. Orador na Igreja de Belém, em Praga. Suas teses e pregações enfatizavam a experiência religiosa pessoal e o sacerdócio universal sem quaisquer mediações institucionais. Foi condenado à morte como herege. Suas ideias, entretanto, pouco tinham de inovadores, pois se assemelhavam as de John Wycliffe, morto em 1384.

⁷⁵ 1328-1384. Professor da Universidade de Oxford. Considerado precursor das ideias reformistas acerca da religião cristã que seriam popularizadas por Martinho Lutero no século XVI.

⁷⁶ Desde a coroação de Carlos Magno por iniciativa do Papa Leão III, no início do século IX, a igreja se consolidou como centro de poder e autoridade na Idade Média.

teólogos da tese conciliar advogavam uma igreja sem a rígida centralização do poder na figura papal. Quanto a isso Mondoni explica:

Os conciliares queriam decidir sobre a reforma da Igreja, mudando especialmente a constituição eclesiástica, suprimindo boa parte da centralização. Insistia-se sobre a urgência de começa-la pelo papa e pelos cardeais, denunciava-se a exorbitância das taxas pontificias, a riqueza dos cardeais, o acúmulo de benefícios, o absentismo dos bispos, o tráfico de bens da igreja e das indulgências, a imoralidade e a negligência do clero⁷⁷.

Os concílios que visavam principalmente manter controle sobre a cúria, além de decretos que exigiam reformas contribuíram para fragilizar o conceito de autoridade papal diante da opinião pública⁷⁸. Destarte, tais processos serviriam de argumento, em anos posteriores, para a “reivindicação de emancipação de igrejas nacionais”⁷⁹, desvinculadas de Roma e com seu próprio modelo de governo. Os congregacionais, portanto, seriam uma expressão eclesiástica (entre outras) resultante da grave e definitiva crise de autoridade que obrigaria a sociedade europeia a um redesenho de sua organização social. No que diz respeito à Igreja, ao relacionar a crise de autoridade, percebe-se o deslocamento de eixo. No início da era do cristianismo institucionalizado a autoridade da Igreja era papal. Posteriormente, conciliar. Os congregacionais, então, representaram o último deslocamento da autoridade eclesiástica, pois fiéis, sem nenhum cargo ou função formal, seriam inseridos nos processos decisórios das comunidades de fé.

Ao pensar que tais elaborações conceituais (autonomia, democracia e autoridade) para o funcionamento de uma comunidade de fé cristã aconteceu não no século XXI (plural, multifacetado e pós – moderno), mas sim na Inglaterra do século XVI (clerical, feudal e monárquico) onde tais conceitos ainda estavam sendo construídos, pois as referências teóricas das formas comunitárias de atuação, fossem políticas ou religiosas, ainda eram concebidas nos termos da autoridade da Igreja e do monarca local, sendo ao povo, destinado apenas o lugar de fiel e súdito que é “protegido” e conduzido⁸⁰, além, claro, de explorado, sendo, portanto, coadjuvante nos

⁷⁷ MONDONI, Danilo. *O Cristianismo na...* p.137.

⁷⁸ MONDONI, Danilo. *O Cristianismo na...* p.138.

⁷⁹ MONDONI, Danilo. *O Cristianismo na...* p.140.

⁸⁰ No caso da monarquia inglesa dois fatores importantes que contribuíram para o autoritarismo dos reis foram o rompimento com Roma (1534), favorecendo Henrique VIII para que tivesse o “parlamento a seus pés” e os governos de Jaime I (no período de 1614 a 1621) e Carlos I (nos anos de 1629 a 1640), marcados por um endurecimento do regime, onde o parlamento deixou de ser convocado pelos monarcas.

processos decisórios da vida e da organização social, mas jamais protagonista da história, o congregacionalismo pode, destarte, ser considerado uma das primeiras formas da experiência democrática vividas na Europa pós Idade Média e a experimentação de uma teoria de liberdade, ainda que apenas uma liberdade religiosa.

Refletindo nesses postulados típicos do congregacionalismo e considerando o contexto histórico das primeiras comunidades que os possuíam como baluartes é surpreendente perceber como vingaram em uma época cujas linhas teóricas de organização social não as auspiciava (Obviamente, sem relação de causa e efeito. Contudo, apenas o reconhecimento de que tais ideias incipientes estavam surgindo em uma versão e forma religiosa). Por exemplo, quando pensamos na autonomia do homem medieval e do início da Idade Moderna (contexto do surgimento das primeiras greis congregacionais) essa autonomia era majoritariamente negada. O homem europeu era visto e localizado dentro de uma estrutura onde as ideias eram-lhes transmitidas tradicionalmente por meio das instituições que lhes representava (família, burgos, monarquia e, principalmente, Igreja). As fórmulas de operação da teia social eram estruturais e não individualizadas, havendo pouco espaço para ideias próprias e exercício da autonomia. Reivindicar o próprio espaço (paróquia), com suas próprias leis e demais convenções (doutrinas, estatutos, confissões e regimentos), sem qualquer submissão, interferência ou inspiração externa foi, de fato, dos mais significativos resultados que uma comunidade de fé cristã poderia alcançar em uma época onde até mesmo as publicações das mais variadas áreas precisavam estar de acordo com o *index*⁸¹ católico. Citando o puritano John Preston, Christopher Hill, salienta a maneira estruturada de se pensar na Inglaterra do século XVII, onde os ares questionadores e reivindicantes da emancipação puritana deslocavam – se com intensa força: “Portanto podemos aprender a não tomar nada em confiança, nem a pensar que as coisas são assim, apenas porque a igreja afirmou isso”⁸².

A falta de autonomia típica no homem medieval e ainda presente nos primórdios da modernidade expressava-se até mesmo em aspectos propositivos da espiritualidade institucional como visto, por exemplo, nos mosteiros, pavimentada pelo voto de

O absolutismo na Inglaterra atingiu elevados níveis, ainda que por pouco tempo, entre os séculos XVI e XVII. Cf. GIODARNI, Mario Curtis. *História dos Séculos XVI e XVII na Europa...* p. 443-444.

⁸¹ *Index Librorum Prohibitorum* (Índice dos Livros Proibidos) foi a tentativa da Igreja Católica Apostólica Romana manter sob controle publicações dos mais variados campos de saber (teologia, filosofia, direito, medicina, física e etc) cujas teorias colidissem com as reconhecidas e consideradas oficiais ou aceitas pela Tradição Católica. Uma evidência, portanto, de que o direito às ideias próprias e a livre e consequente expressão ainda estava por emergir na Europa.

⁸² HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa...* p.102.

obediência que compunha uma das três virtudes básicas da vida e espiritualidade monacais:

A tradicional trilogia monástica — castidade, pobreza e obediência — estava presente de forma concreta e equilibrada no cotidiano dos beneditinos. O abade eleito pelos monges recebe deles total obediência, que representa ao mesmo tempo uma manifestação de pobreza, pois não se pode dispor sequer da própria vontade⁸³.

Quanto à democracia experimentada no congregacionalismo é importante perguntar como tal proposta de governo eclesiástico surgiu? Quais seriam os referenciais teóricos para a democracia vivida nas comunidades eclesiásticas congregacionais? Seria o congregacionalismo (uma espécie de “democracia direta”) uma expressão religiosa da democracia que despontaria como um modelo de governo possível para algumas nações? Trata-se de uma pergunta. Não de afirmação. Todavia, seria razoável supor, pois o experimento religioso era marcante no início da Idade Moderna e as ideias religiosas pavimentaram muito de ideias sociais, políticas e econômicas, pois formava o *sitz in leben* da época. O ambiente religioso foi o espaço de discussões, debates, circulação de ideias que, em muitos casos, foi o ponto de partida para as transformações sociais profundas pelas quais passariam muitas das nações europeias. Na Holanda, por exemplo, as teses calvinistas pavimentam ideais nacionalistas e patrióticos (ser holandês era ser calvinista). Discussões na Holanda sobre governo eclesiástico foram constantemente comparados ao governo civil⁸⁴. Outro exemplo, sobre as influências das ideias religiosas impactando decisões políticas, vem da Inglaterra. Especialmente as do puritanismo que começariam a circular e que colaboraram para o colapso do absolutismo na Revolução Inglesa de 1640, Christopher Hill emite opinião:

O puritanismo é o mais óbvio desses corpos de ideias: era permitido desafiar o rei da Inglaterra quando se estava obedecendo as ordens do Rei dos Reis. Não me proponho a abordar diretamente o puritanismo [...] Há uma vasta literatura sobre o tema desde que Gardiner inventou a “Revolução Puritana”, um século atrás. As obras *Religion and the Rise of Capitalism*, de Tawney, e *Rise of Puritanism*, de Haller, além de obras recentes sobre as causas sociais e econômicas da guerra civil,

⁸³ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: O nascimento do Ocidente*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001.p.94.

⁸⁴ NOBBS, Douglas. *Teocracia e Tolerância: Um estudo das Controvérsias no Calvinismo Holandês de 1600 a 1650*. Rio de Janeiro: Editora BV Books, 2017. Douglas Nobbs foi palestrante da área de Ciências Políticas das Universidades de Edimburgo e Cambridge. Na obra, o autor discorre sobre as teorias de governo eclesiástico e suas relações com o poder civil.

mostram como o puritanismo atraiu e organizou as classes anônimas e sem privilégios da cidade e do campo, que forneceram a maior parte dos voluntários para os exércitos parlamentares e que os financiaram. O puritanismo talvez tenha sido o mais importante dentre os complexos de ideias que prepararam o espírito dos homens para a revolução...⁸⁵

Jesús Hortal, escrevendo sobre os congregacionais, destaca o pensamento democrático do grupo e a recusa à submissão à coroa britânica e de como que esses valores refletiam muito do caráter individualista dos ingleses e da influência nos Estados Unidos:

O calvinismo puritano não queria aceitar o domínio da coroa inglesa sobre a igreja. Nos fins do século XVI começam a ser fundadas as comunidades dissidentes. Entre os seus líderes destacam-se Robert Browne e John Robinson. Este último será precisamente o iniciador, junto com os “pais peregrinos”, da Colônia de Massachussets, o primeiro estabelecimento congregacional nos Estados Unidos, fundado para obter uma liberdade religiosa que era negada na Inglaterra daquele tempo. Concebiam esta como uma ‘fraternidade organizada de crentes, reunidos num lugar, completamente autônomos e responsáveis de suas ações somente a Cristo’. [...] Cada comunidade local - ‘congregação’ - devia ser considerada totalmente autônoma e autossuficiente. Ela surgiria pelo pacto (convenant) entre seus membros e não pela imposição de qualquer autoridade externa. O congregacionalismo, que responde a certos traços do caráter nacional inglês, como o individualismo, esteve perto de se impor como religião majoritária, na Grã Bretanha, durante a Revolução de Cromwell, mas depois foi absorvido, em grande parte, pela Igreja Anglicana. Nos Estados Unidos, porém, alcançou notável influxo⁸⁶.

Antes mesmo das ideias puritanas questionarem os modelos tradicionais de autoridade à época (igreja e monarquia absolutista)⁸⁷, a Reforma Protestante iniciada na Alemanha de 1517, com afirmações teológicas inovadoras, serviu de referência para desdobramentos eclesiásticos, sociais e políticos que foram empregados pelos congregacionais em suas formulações teóricas que colidiram com o paradigma de autoridade. Três dessas afirmações teológicas foram apontadas pelo estudioso do congregacionalismo Porto Filho⁸⁸, como referências teóricas do congregacionalismo

⁸⁵ HILL, Christopher. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.p.13.

⁸⁶ JESÚS HORTAL, S.J. *E haverá um só rebanho*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.p.62-63.

⁸⁷ As primeiras expressões dos ideais puritanos começaram por volta de 1568. No início o debate centrava em aspectos litúrgicos que mantinham semelhanças entre as igrejas Anglicana e Católica. Tais semelhanças incomodavam setores da igreja nacional que almejavam uma igreja distanciada litúrgica e administrativamente de Roma. Cf. HULSE, Erroll. *Quem Foram Os Puritanos... E o que eles ensinaram*. São Paulo: PES, 2004.p.35.

⁸⁸ PORTO FILHO, M. *Congregacionalismo Brasileiro...* p.12.

mundial: a doutrina do Sacerdócio Universal dos Cristãos; a justificação pela fé e a exclusiva mediação soteriológica de Jesus Cristo.

Considerações Finais

Embora tivesse ânimo religioso, o congregacionalismo trazia nas suas formulações teóricas inquietações políticas e sociais que representam e apontam para as transformações que parte da sociedade europeia no início da modernidade experimentaria.

É impossível desassociar religião e política em tal caso. Seus atores sociais admitiam a pertença cristã, católica e protestante. E tais pertenças, em muitos casos, oferecerão ao pesquisador contemporâneo importantes chaves de análise de proposições políticas e sociais. Pensar, pois, em postulados como democracia, igualdade e laicidade, sem levar em conta proposições dos movimentos diretamente ligados ou herdeiros da Reforma Protestante é pular importante etapa da História Moderna.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, Karen. *Campos de Sangue: Religião e a História da Violência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- BAINTON, Roland H. *Cativo à Palavra: A vida de Martinho Lutero*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2017.
- BURCKHARDT, Jacob. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. 1905.p.97,147. Apud. HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- CAIRNS, Earle E. *O Cristianismo Através dos Séculos*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995.
- CHAMPLIM, Russel Norman. *O Novo Testamento Interpretado*. Vol: 03. São Paulo: Hagnus, 2009.
- DE BOOR, Werner. *Atos dos Apóstolos: Comentário Esperança*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2003.
- FEBVRE, Lucien. *O Problema da Incredulidade no Século XVI: A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FELDMAN, Alban KrishnaTopan. *Implicações históricas e identitárias do dia de Ação de Graças para o indígena estadunidense em uma obra de Sherman Alexie*. Acta Scientiarum. Acta Scientiarum. Language and Culture Maringá, v. 36, n. 3, p. 263-273, July-Sept, 2014. p. 265.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: O nascimento do Ocidente*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001.
- GIODARNI, Mario Curtis. *História dos Séculos XVI e XVII na Europa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- GOMES, Joelson. *Os Congregacionais: Uma História da Tradição Congregacional*. João Pessoa: Moura Ramos Gráfica e Editora, 2017.
- GONZALEZ, Justo. *A Era dos Reformadores*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.
- HILL, Christopher. *O Século das Revoluções 1603 – 1714*. São Paulo: UNESP, 2012.
- HILL, Christopher. *Origens Intelectuais da Revolução Inglesa*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- HULSE, Erroll. *Quem Foram Os Puritanos... E o que eles ensinaram*. São Paulo: PES, 2004.

- JESÚS HORTAL, S.J. *E haverá um só rebanho*. São Paulo: Edições Loyola, 1989.
- KARNAL, Leandro. [et al]. *História dos Estados Unidos*. São Paulo: Editora Contexto, 2016.
- KUIPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- LATOURETT, Kenneth Scott. *Uma História do Cristianismo*. Vol. 2. São Paulo: Hagnus, 2006.
- LLOYD - JONES, David Martyn. *Os Puritanos: Suas Origens e Seus Sucessores*. São Paulo: Editora PES, 1993.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- MATOS, Alderi de Sousa. *Universidades Protestantes: Benefícios e riscos*. Disponível em: www.ultimato.com.br. Acesso em: 14 de jul de 2016.
- MCGRATH, Alister. *Origens Intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.
- MONDONI, Danilo. *O Cristianismo na Idade Média*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- NOBBS, Douglas. *Teocracia e Tolerância: Um estudo das Controvérsias no Calvinismo Holandês de 1600 a 1650*. Rio de Janeiro: Editora BV Books, 2017.
- PORTO FILHO, M. *Congregacionalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: DERP, 1997.
- SANTANA FILHO, Manoel Bernardino. *Manoel da Silveira Porto Filho: Poeta, Pastor e Mestre*. Rio de Janeiro: UNIGEVAN, 2006.
- SANTOS FILHO, Hildebrando Costa. *Filosofia e História do Congregacionalismo Brasileiro na vertente salustiana*. Itaboraí: Edição do Autor, 2016.
- SANTOS FILHO, Hildebrando Costa. *Filosofia e História do Congregacionalismo Brasileiro na vertente portofilhiana*. Itaboraí: Edição do Autor, 2016.
- TOTA, Antônio Pedro. *Os Americanos*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

Reforma revisitada: A Instituição da Religião Cristã e o desafio contemporâneo da justiça social e o papel hodierno do *διάκονος*

*Gabriel Pereira de Carvalho Chebek*⁸⁹

Resumo: Este artigo revisita a "Instituição da Religião Cristã" de João Calvino, explorando sua relevância histórica e teológica. Analisando a compreensão de Calvino sobre justiça social, destaca-se o resgate do papel do *διάκονος*. Contudo, ao confrontar esses princípios com os desafios contemporâneos, surgem questionamentos sobre a aplicabilidade e adaptação dessas perspectivas em um mundo complexo e fragmentado.

Palavras-chaves: Diácono. Reforma protestante. Justiça social. Calvino.

Abstract: This article revisits John Calvin's "Institution of the Christian Religion", exploring its historical and theological relevance. Analyzing Calvin's understanding of social justice, the rescue of the role of *διάκονος* stands out. However, when comparing these principles with contemporary challenges, questions arise about the applicability and adaptation of these perspectives in a complex and fragmented world.

Keywords: Deacon. Protestant Reformation. Social justice. Calvin.

1. Introdução

A trajetória da teologia cristã se desenrola em páginas que ultrapassam as barreiras temporais e espaciais, deixando um impacto duradouro no panorama religioso e social. Dentro dessas notáveis contribuições, as "Institutas da Religião Cristã" de João Calvino surgem como um monumento intelectual que não apenas moldou de maneira significativa o curso do protestantismo, mas também exerceu uma influência persistente nas discussões teológicas ao longo dos séculos.

Este tratado magistral não se limitou a esboçar os princípios fundamentais da fé reformada, mas ergueu uma estrutura sólida para a compreensão abrangente da teologia cristã. Nesse contexto, é crucial explorar a relevância histórica e teológica das Institutas de Calvino, destacando sua influência na formação do pensamento religioso.

Escritas no século XVI, as Institutas de Calvino não são meramente um registro teológico; são uma expressão vibrante da Reforma Protestante que abalou os alicerces

⁸⁹ Mestrando em Teologia Bíblica do Novo Testamento no Seminário Jonathan Edwards. Graduado em Direito pela UFG e Teologia pelo Seminário Martin Bucer. Pós-graduado em Cristianismo e Política pelo Seminário Jonathan Edwards. E-mail: gabrielpereirac@gmail.com

da Igreja Católica Romana. Calvino, figura erudita e incansável reformador, construiu uma obra monumental dividida em quatro livros, proporcionando uma exposição sistemática da doutrina cristã.

Ao fazer isso, não apenas delineou a soteriologia reformada, mas também estabeleceu uma abordagem teológica cujo impacto atravessaria os séculos. Até os dias atuais, as Institutas continuam sendo uma fonte de estudo e debate, transcendendo as fronteiras confessionais e moldando não apenas o pensamento teológico, mas também a ética e a prática cristã.

Ao analisar-se a importância histórica das Institutas, torna-se crucial contextualizá-las no Renascimento e nas convulsões sociais e políticas da época. Calvino, imerso no turbilhão da Reforma, não apenas enfrentou as complexidades teológicas de seu tempo, mas também antecipou as implicações sociais de suas ideias. Sua obra não se restringe a uma formulação acadêmica; é uma resposta às demandas prementes de uma sociedade em transformação.

É nesse ponto que podemos estabelecer um paralelo com a contemporaneidade, uma vez que a sociedade atual também enfrenta desafios cruciais que demandam uma reflexão teológica profunda.

A justiça social emerge como uma temática intrínseca na análise contemporânea, alinhando-se aos princípios fundamentais da mensagem cristã. Diante de questões de desigualdade, discriminação e injustiça, a teologia deve desempenhar um papel ativo na promoção de valores que buscam a equidade e a dignidade humana. Nesse sentido, as Institutas de Calvino oferecem uma base teológica sólida para a compreensão da justiça social, conectando as doutrinas da graça, soberania divina e responsabilidade humana.

Assim sendo, esta análise se propõe a aprofundar-se nas Institutas da Religião Cristã de Calvino, explorando não apenas sua relevância histórica e teológica, mas também traçando paralelos significativos com os desafios contemporâneos, especialmente no tocante à justiça social.

Ao fazê-lo, busca-se compreender como a ortopraxia reformada no que tange a justiça social pode servir como fonte de inspiração e orientação na busca por uma sociedade mais justa e compassiva, resgatando, dentro das noções de sociedade do século XXI, a imprescindibilidade do restabelecimento da justiça social.

2. A compreensão de Calvino sobre justiça social e o resgate do ofício do *διάκονος*

Ao examinarmos os escritos fundamentais da tradição reformada, notadamente as "Instituições da Religião Cristã" do renomado reformador João Calvino, somos imersos em um panorama teológico onde se destaca o sólido desenvolvimento da justiça social.

O legado deixado por Calvino transcende os debates doutrinários e penetra profundamente na esfera da responsabilidade social, evidenciando uma abordagem que vai além da mera reflexão teológica para alcançar as questões práticas e tangíveis da sociedade.

Calvino, enfrentando as vicissitudes sociais em Estrasburgo, deparou-se com problemas graves, como o estado miserável de uma comunidade de refugiados pobres. Em uma resposta proativa, ele não apenas se compadeceu da situação, mas também agiu, inspirando-se na prática da Igreja Primitiva e revitalizando o papel dos "*διάκονος*" (Diáconos).

Nesse contexto, torna-se evidente que, tanto para o reformador quanto para as bases da Reforma, cuidar não apenas da vida moral, mas também da vida material dos membros da igreja, era crucial. Nas palavras do reformador.:

O cuidado devido aos pobres foi entregue aos diáconos. Em Romanos são mencionados dois tipos de função: "aquele que distribui, faça-o com simplicidade; aquele que exerce misericórdia, com alegria" (Rm 12,8). Uma vez que Paulo está falando de ofícios públicos da igreja, é necessário ter havido duas formas de diaconato. (CALVINO, p. 508. 2009).

A noção de justiça social em Calvino não é um apêndice à sua teologia, mas uma extensão intrínseca de sua compreensão da fé cristã. A responsabilidade social, conforme delineada nas Institutas, é enraizada na convicção de que a verdadeira piedade não pode existir divorciada da prática do amor ao próximo.

Calvino transcende a dualidade entre a espiritualidade e a materialidade, propondo uma abordagem holística que abraça tanto a dimensão espiritual quanto a social da vida cristã. A ênfase na ação concreta, inspirada no exemplo dos Diáconos da Igreja Primitiva, evidencia a visão prática de Calvino sobre a ética cristã.

Não se trata apenas de preceitos morais abstratos, mas de um compromisso ativo em promover o bem-estar da comunidade. A resposta aos necessitados não é apenas um ato de caridade benevolente, mas uma expressão tangível da fé viva.

A teologia social de Calvino destaca-se também pela sua ênfase na equidade e na responsabilidade mútua. A justiça social, para ele, não é meramente assistencialista, mas

busca endereçar as raízes sistêmicas da pobreza e da desigualdade. Em suas palavras, a ordem social justa reflete a ordem divina, e os cristãos têm a responsabilidade de buscar ativamente essa justiça na sociedade.

Tal fato é evidenciado ante a pesquisa elaborada por André Biéler, que demonstra a necessidade de partilha de bens para equidade social em tal contexto.:

É absolutamente necessário que os diáconos administrem com a mais estrita exatidão os bens que os membros da igreja lhes põem a disposição, pois que estes bens são instrumentos pelos quais Deus mesmo restaura a sociedade e restabelece o equilíbrio social rompido pelo pecado. (BIÉLER. 2012, p. 449).

Além disso, a visão calvinista da responsabilidade social transcende os limites da comunidade de fé. Calvino reconhece a interconexão entre a igreja e a sociedade mais ampla, desafiando os cristãos a serem agentes de transformação em todas as esferas da vida.

Essa abordagem integradora sublinha a relevância contínua das Institutas não apenas para a teologia reformada, mas para a reflexão ética em um contexto mais amplo.

No âmbito desta discussão, torna-se imprescindível a revisitação e aprofundamento do conceito de "διάκονος" para uma apreensão mais abrangente do intrincado mecanismo de justiça social concebido por Calvino, centrado na prestação de assistência e cuidado a órfãos, pobres e viúvas.

O termo "διάκονος," cuja origem remonta ao grego koiné bíblico, possui uma tradução literal que o define como "servo" ou "aquele que está a serviço de algo útil" (MALHADAS; DEZOTI; NEVES. 2022, p. 219). Em sua essência, refere-se, de maneira abrangente, àqueles que, impelidos pelo temor a Deus, dedicam-se ao serviço altruísta em prol do próximo.

A compreensão intrínseca desse papel servil desemboca na estruturação de complexas redes de assistência social, contudo, permeadas por nuances singulares, especialmente quando contextualizadas em uma sociedade fragmentada e desprovida de sistemas modernos de previdência social, dentre outros desafios prementes.

Nesse cenário, as ramificações do "διάκονος" transcendem a mera noção de servidão, adquirindo contornos mais profundos, alinhados à visão de Calvino sobre a importância de amparar os desfavorecidos e desamparados, o que advém de sua

interpretação bíblica. O que pode ser referendado através da visão do reformador quanto a interpretação da Epístola de Tiago 1:27.:

“Tiago, pois, nos ensina que a religião não deve ser avaliada por cerimônias pomposas; mas que há deveres importantes para os quais os servos de Deus devem atentar bem. Visitar nas necessidades é estender uma mão de socorro, com o fim de aliviar aqueles que se acham aflitos. E como há muitos outros a quem o Senhor nos incita a socorrer, ao mencionar viúvas e órfãos, ele declara uma parte pelo todo. Não há dúvida, pois, de que sob uma coisa particular ele nos recomenda o próprio ato de amor, como se quisesse dizer: “Aquele que quer ser tido como religioso, então prove ser tal mediante a renúncia e a prática da misericórdia e benevolência para com seus semelhantes”. E diz ainda, diante de Deus, para notificar que, o que parece ser indiferente aos homens que se deixam levar por máscaras externas, no tocante a nós devemos buscar o que agrada a Deus. Por Deus e Pai devemos entender Deus que é pai. (CALVINO. 2015, p. 54).

A riqueza semântica do termo em sua versão original no grego koiné revela camadas de significado que ressoam nos pilares fundamentais da justiça social calvinista. O "*διάκονος*" não é apenas um servidor, mas um agente ativo na promoção do bem-estar social, atuando como elo entre a compaixão divina e as necessidades terrenas.

Esta concepção vai além da simples prestação de serviços, adentrando uma esfera de compromisso ético e responsabilidade social.

É relevante destacar que, na ausência de estruturas modernas de previdência social, as práticas de assistência delineadas por Calvino, embasadas no conceito de "*διάκονος*," representam uma resposta adaptativa às demandas emergentes de uma sociedade carente de mecanismos formais de amparo social.

Este contexto sublinha a vitalidade da abordagem calvinista diante das lacunas existentes, onde a empatia e a solidariedade são transformadas em ações concretas de auxílio aos vulneráveis.

Assim, ao desvelar as camadas profundas do termo "*διάκονος*" e sua aplicação nas estruturas sociais concebidas por Calvino, somos conduzidos a uma compreensão mais ampla e enriquecedora do compromisso cristão com a justiça social.

A consequência da aplicação de tal ofício bíblico, ante a sociedade genebrina, levou a configurações práticas importantes.:

Seus agentes diaconais se ocupavam em dar abrigo aos órfãos, aos idosos ou aos que estavam de alguma forma incapacitados. Eles amparavam o enfermo e tratavam dos órfãos e dos que se envolviam em imoralidade. Essa

instituição eclesiástica foi precursora das sociedades de trabalho voluntário dos séculos 19 e 20 (HALL. 2017, p. 105).

Nesse sentido, torna-se evidente que a fiel aplicação dos princípios assistenciais resgatados por Calvino, mesmo diante de consideráveis discrepâncias na configuração sociocultural contemporânea, apresenta perspectivas aplicáveis e pertinentes.

3. Os desafios em aplicar as perspectivas de justiça social da reforma genebrina no mundo contemporâneo

Ao mergulharmos na obra teológica de João Calvino, é essencial realizar uma releitura de seus princípios à luz dos complexos desafios que caracterizam a contemporaneidade. A riqueza de sua teologia, fundamentada nas "Institutas da Religião Cristã" e em outros escritos, revela-se como uma fonte inesgotável de reflexão e orientação diante dos dilemas éticos e sociais que enfrentamos hoje.

Calvino, ao enfrentar as vicissitudes de seu próprio tempo, não se limitou a uma abordagem restrita às questões eclesiásticas. Seu entendimento da fé cristã abarcava uma responsabilidade social intrínseca, refletindo uma visão holística que conectava a espiritualidade à ação prática em prol do bem-estar social. Nesse sentido, a relevância contemporânea dos princípios calvinistas ganha contornos mais profundos quando consideramos a urgência de abordar desigualdades, injustiças e discriminações que permeiam nossa sociedade atual.

A interpretação e a aplicação dos ensinamentos de Calvino adquirem uma nova dimensão quando confrontadas com os desafios da era moderna. A visão do "διάκονος" como alguém a serviço de algo útil inspira uma reinterpretação do papel dos diáconos nas comunidades cristãs contemporâneas.

Além disso, a ênfase de Calvino na equidade e responsabilidade mútua também ressoa de maneira marcante na atualidade. Sua visão vai além do alívio imediato, buscando endereçar as raízes sistêmicas da pobreza e da discriminação, bem como entendendo principalmente a noção de pecado em tal situação.

A responsabilidade mútua, central na ética calvinista, é um fio condutor ao longo desse entendimento de justiça social. Calvino não via a caridade como um gesto isolado, mas como um compromisso constante de promover o bem comum. A interconexão entre a igreja e a sociedade mais ampla destaca-se como um princípio fundamental. Os

cristãos, para Calvino, são convocados a serem catalisadores de mudança não apenas dentro das comunidades de fé, mas em todas as esferas da vida.

Essa responsabilidade mútua também se desdobra nas relações econômicas. A responsabilidade estende-se à administração justa dos recursos financeiros, compreendendo que a equidade econômica é intrínseca à ordem divina.

Além disso, as Institutas de Calvino evidenciam que sua visão de justiça social não se limita à comunidade de fé. O compromisso com o bem comum é estendido a toda a sociedade, desafiando os cristãos a influenciarem positivamente as estruturas sociais em que estão inseridos.

Entretanto, a aplicação prática desses princípios em contextos contemporâneos não é isenta de desafios. A globalização, as disparidades econômicas crescentes e as questões ambientais complexificam a teia da responsabilidade mútua.

A interpretação seletiva e as tentações do individualismo podem distorcer a essência da ética calvinista, destacando a necessidade de uma abordagem cautelosa e contextualizada, que inclusive faça críticas ao sistema vigente. O próprio exemplo disso é a crítica necessária ao capitalismo vigente desincumbido de uma noção de refreios da ética calvinista/cristã.:

Se a aquisição de riqueza não for restringida por seu uso moral ou benevolente, o resultado pode ser a tirania. O capitalismo embasado em um *ethos* cristão resulta em crescimento de produtividade, assim como um aumento da caridade. O rastro econômico de Calvino mostra tais resultados (HALL. 2017, p. 308).

Em complemento, outro aspecto importante de se observar, ante aos desafios da contemporaneidade, correspondem as “*Quatro finalidades das rendas da igreja: (1) sustento dos clérigos; (2) sustento dos pobres; (3) manutenção dos templos e outros edifícios; (4) ajuda aos forasteiros e aos nativos necessitados.*” (BARRO. 2017, p, 124), entendidas por Calvino, e vitais para aplicação da justiça social.

As quatro finalidades estabelecidas por João Calvino para as rendas da igreja delineiam uma abordagem abrangente e multifacetada no direcionamento de recursos e esforços eclesiásticos. O primeiro propósito consiste no sustento dos clérigos, reconhecendo a necessidade de garantir meios adequados para a subsistência dos líderes religiosos. A segunda finalidade focaliza o amparo aos pobres, imigrantes e necessitados, destacando a responsabilidade da igreja em atender às demandas daqueles que enfrentam privações e adversidades. A terceira finalidade concentra-se na

manutenção dos templos e edifícios eclesiásticos, reconhecendo a importância de espaços físicos propícios à prática da fé. Por fim, a quarta finalidade abrange a assistência aos forasteiros e nativos em situações de carência, enfatizando a solidariedade cristã em um contexto mais amplo. Contudo, a aplicação destes princípios em uma sociedade contemporânea apresenta desafios intrincados e significativos. No que concerne ao sustento dos clérigos, a dinâmica econômica moderna e as expectativas sociais imbuem a questão com complexidades adicionais, demandando uma abordagem cuidadosa para equilibrar as necessidades espirituais e materiais dos líderes religiosos.

No tocante ao amparo aos pobres, imigrantes e necessitados, a sociedade contemporânea enfrenta uma teia intrincada de desigualdades socioeconômicas. A abordagem para lidar com essas questões requer não apenas uma provisão financeira, mas também um entendimento profundo das raízes sistêmicas que perpetuam a pobreza e a marginalização.

A manutenção dos templos e edifícios eclesiásticos, terceira finalidade delineada por Calvino, é desafiada pela crescente urgência de abordar questões de justiça social. A alocação de recursos deve ser estrategicamente equacionada para satisfazer as necessidades físicas e espirituais, reconhecendo a interconexão entre o cuidado estrutural e o compromisso com a equidade.

No que diz respeito à assistência aos forasteiros e nativos necessitados, a globalização contemporânea introduz novas dimensões a este desafio. A migração em larga escala e as crises humanitárias transcendem fronteiras, exigindo uma resposta ampla e coordenada da igreja para atender às necessidades dos estrangeiros em um mundo cada vez mais interconectado. Em síntese, a aplicação das finalidades propostas por Calvino em uma sociedade contemporânea demanda uma abordagem cuidadosa e adaptativa.

O desafio reside não apenas na preservação dos princípios originais, mas na capacidade de contextualizá-los diante das complexidades emergentes, promovendo assim um testemunho relevante e efetivo no cenário dinâmico e desigual do mundo moderno.

4. A ortopraxia em urgência: a carência de um mundo contemporâneo vazio em viver a verdadeira *praxis* social cristã

A busca por uma sociedade justa e equitativa é uma aspiração constante, e a formulação de propostas concretas para revitalizar a justiça social encontra fundamentos

sólidos nos princípios calvinistas. A tradição calvinista, com suas raízes na Reforma Protestante, destaca a responsabilidade individual e coletiva diante de questões sociais, entendendo que a justiça não é apenas um ideal, mas um chamado ético que permeia todas as esferas da vida.

Os princípios calvinistas, com sua ênfase na responsabilidade individual perante Deus, estabelecem uma base robusta para a ação social. A noção de que a fé deve ser expressa através de obras tangíveis encontra eco na formulação de propostas concretas para revitalizar a justiça social. Isso implica não apenas em um discurso moral, mas em ações práticas que busquem endereçar as desigualdades existentes na sociedade.

Nesse contexto, a exploração de parcerias entre organizações religiosas, governamentais e a sociedade civil emerge como um caminho viável e eficaz. A colaboração entre essas entidades pode potencializar recursos e conhecimentos, resultando em iniciativas mais abrangentes e impactantes. No entanto, é crucial que essa parceria seja pautada pelo respeito à esfera de soberania da Igreja. A separação entre Estado e Igreja é um princípio fundamental, e qualquer proposta de revitalização da justiça social deve ser cuidadosa para preservar essa autonomia.

A Igreja, vista como o antro de amparo para pessoas abandonadas pela sociedade e sem esperança, desempenha um papel crucial nesse processo. Sua presença na comunidade, muitas vezes, transcende os limites institucionais, alcançando os mais vulneráveis e marginalizados. Portanto, é imperativo que as propostas formuladas considerem a Igreja como uma aliada essencial na promoção da justiça social.

Ao buscar revitalizar a justiça social, é essencial entender que o papel da Igreja vai além do assistencialismo. Ela deve ser reconhecida como uma voz ética que desafia as estruturas injustas e promove a dignidade humana. A colaboração entre organizações religiosas, governamentais e a sociedade civil, respeitando as peculiaridades de cada uma, pode ser um catalisador para transformações significativas.

A busca pela justiça é intrinsecamente ligada à disposição de “abraçar” o outro⁹⁰. Essa simples, porém profunda, afirmação nos leva a refletir sobre a necessidade crucial de criar espaço para o outro em nosso ser, de modo a alcançar uma compreensão verdadeira da justiça. Nesse contexto, a práxis da justiça social cristã/calvinista se revela como um chamado imperativo em um mundo cada vez mais fragmentado, frio e individualista.

⁹⁰ Conforme proposto por Miraslov Volf em “Exclusão e abraço”, publicado em 2021 pela editora Mundo Cristão.

A relação entre justiça e abraço transcende a mera coexistência de conceitos; na verdade, o abraço torna-se parte integrante da própria definição de justiça. Ao abraçar o outro, não estamos simplesmente praticando uma compaixão branda que manipula uma justiça severa; estamos permitindo que o amor molde o próprio conteúdo da justiça. Esta perspectiva ressoa com a ideia calvinista de que a justiça social vai além da imparcialidade superficial; ela exige a consideração ativa das necessidades específicas de cada indivíduo, integrando o amor na própria estrutura da justiça.

A tradicional concepção de justiça, destaca-se como dar a cada pessoa o que lhe é devido. No entanto, surge a pergunta crucial: o que é devido a cada pessoa? A visão predominante argumenta pela imparcialidade, tratando todos os seres humanos igualmente diante da "justiça transparente". Essa abordagem sugere que, para agir justamente, devemos aplicar a regra da justiça sem sermos influenciados por relacionamentos específicos, agindo como juízes desinteressados.

No entanto, a tradição calvinista apresenta uma perspectiva mais complexa. O abraço, que reconhece e valoriza as relações, desafia a noção de que a imparcialidade absoluta é a única forma de alcançar a justiça. Ao considerar o relacionamento especial de Deus com Israel, vemos que a parcialidade divina não é uma injustiça, mas uma expressão intrínseca da justiça. Deus, ao agir em favor dos oprimidos, como as viúvas e os estrangeiros, demonstra uma justiça que não abstrai as pessoas de seus relacionamentos, mas as julga de acordo com suas circunstâncias específicas.

Essa abordagem calvinista ressoa com a ideia de que a imparcialidade não é uma virtude divina, mas uma estratégia humana para disfarçar os limites de nossa compaixão e a corrupção de nossos afetos. A parcialidade de Deus para com os necessitados destaca que a justiça verdadeira leva em conta as diferenças e as necessidades específicas de cada pessoa. Ao fazê-lo, a justiça transcende a ideia de uma fórmula fixa, reconhecendo a complexidade das relações humanas e a necessidade de agir com base no amor.

Assim, a práxis da justiça social cristã/calvinista em um mundo fragmentado e individualista requer não apenas a aplicação de princípios teológicos, mas a constante ortopraxia destes. Em um mundo onde as injustiças do passado continuam a moldar o presente, a busca por uma justiça social perfeita exige não apenas a equalização e a abstração, mas a criação de um novo mundo fundamentado na fraternidade bíblica, e na compreensão de vulnerabilidades sociais e amor ao próximo.

Conclusão

O exame profundo das Institutas da Religião Cristã de João Calvino revela não apenas um tratado teológico do século XVI, mas um legado vivo que transcende os limites temporais. Calvino, ao articular sua compreensão da fé cristã, estabeleceu um alicerce sólido que vai além das discussões doutrinárias, adentrando as complexidades da vida social e prática. A justiça social, fundamentada nas Institutas e na visão de Calvino sobre o ofício do *διάκονος*, emerge como um tema central que ressoa na contemporaneidade. A ênfase calvinista na equidade, responsabilidade mútua e ação concreta destaca-se como um antídoto para os desafios cruciais que nossa sociedade enfrenta, especialmente no contexto da busca por uma justiça social autêntica.

Ao explorar a riqueza semântica do termo *διάκονος*, percebemos que a justiça social em Calvino não é uma abstração teórica, mas um chamado para ação compassiva e prática. A relevância desse chamado estende-se para além das fronteiras confessionais, influenciando a ética e a prática social em um mundo cada vez mais fragmentado. Entretanto, a aplicação desses princípios em nossa sociedade contemporânea não é isenta de desafios. As disparidades econômicas, as questões ambientais e as dinâmicas complexas da globalização exigem uma abordagem adaptativa e contextualizada. A crítica ao sistema vigente, como observado na análise do capitalismo sob a ética calvinista, é uma necessidade premente para enfrentar as injustiças estruturais. A parceria entre organizações religiosas, governamentais e a sociedade civil emerge como um caminho viável para revitalizar a justiça social. Contudo, essa colaboração deve ser guiada pelo respeito à autonomia da igreja, reconhecendo a separação fundamental entre Estado e Igreja.

A busca por uma sociedade justa e equitativa não é apenas um ideal, mas uma chamada ética que requer uma ortopraxia constante. A visão calvinista desafia a imparcialidade absoluta, enfatizando a importância do relacionamento e do amor na busca pela justiça. O abraço ao outro torna-se uma parte integral da definição de justiça, proporcionando uma compreensão mais profunda das necessidades específicas de cada indivíduo. Assim, a ortopraxia da justiça social cristã/calvinista, em um mundo marcado pela fragmentação e individualismo, não apenas demanda a aplicação de princípios

teológicos, mas exige uma transformação fundamental na maneira como compreendemos e praticamos a justiça.

A busca por uma justiça social autêntica é um chamado urgente e vital, uma resposta ativa ao imperativo de amar e abraçar o próximo em nosso mundo complexo e desafiador.

REFERÊNCIAS

BARRO, Jorge Henrique. Missão integral, a imago dei e os pobres em João Calvino. **Via Teológica**, Vol. 18 N. 35. 2017, p. 95-136.

BIÉLER, Andre. **O Pensamento Econômico e Social de Calvino**. Cultura Cristã. São Paulo. 2012.

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã. Tomo I**. Editora Unesp, São Paulo. 2009

CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã. Tomo II**. Editora Unesp, São Paulo. 2009

HALL, David W. **Calvino em praça pública**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

MALHADAS, Daisi; DEXOTTI, Maria c. Consolin; NEVES, Maria H. de Moura. (coord.), **Dicionário grego-português**. Ateliê Editorial. São Paulo. 2022.

VOLF, Miroslav. **Exclusão e Abraço**. Mundo Cristão. São Paulo. 2021

O Dia do Senhor: uma teologia bíblica do shabbat e sua aplicação na nova aliança

Bruno Eliseu Ferreira
Ramos⁹¹

Resumo: O objetivo deste artigo é suscitar uma reflexão bíblico/teológica a respeito do chamado Shabbat ou "dia do Senhor" no que diz respeito à sua aplicação à teologia da nova aliança. Para tal, num primeiro momento, será considerado a interpretação do shabbat a partir da visão reformada, isto é, a visão de modo geral predominante no ambiente reformado tradicional⁹², que entende que a observância do shabbat permanece na nova aliança, contudo, sendo aplicado ao domingo como o verdadeiro dia do Senhor, em substituição ao antigo sábado da lei mosaica. Em seguida, daremos conta de entender a interpretação do aliancismo progressivo sobretudo com o auxílio de Thomas R. Schreiner⁹³ que defende o shabbat a partir de sua culminância em Cristo, enxergando, assim, que a sua observância não é mais necessária aos crentes da nova aliança. Por último, engendrando Marcos 2. 23-28 como material da teologia bíblica, visando corroborar com esta última interpretação, faremos uma abordagem exegética desse texto com a tentativa de propor um argumento bíblico a partir do novo Testamento em favor da não obrigatoriedade da observância do shabbat, tampouco da sua transferência ao domingo, embora, ao longo do nosso ensaio, outros textos também serão citados.

Palavras-chave: Shabbat. Dia do Senhor. Aliancismo progressivo. Cristo. Descanso.

Abstract: The purpose of this article is to elicit a biblical/theological reflection on the so-called Shabbat or "Lord's day" with regard to its application to new covenant theology. To this end, at first, the interpretation of the Shabbat will be considered from the Reformed view, that is, the generally prevailing view in the traditional Reformed environment, which understands that the observance of the Shabbat remains in the new covenant, however, being applied to the Sunday as the true day of the Lord, replacing the ancient Sabbath of the Mosaic law. Then, we will realize how to understand the interpretation of progressive allianceism mainly as the help of Thomas R. Schreiner who defends the shabbat from its culmination in Christ, thus seeing that its observance is no longer necessary for believers of the new covenant. Finally, engendering Mark 2. 23-28 as material of biblical theology, aiming to corroborate this last interpretation, we will make an exegetical approach to this text with the attempt to propose a biblical argument from the New Testament in favor of the non-mandatory observance of the shabbat, although throughout our essay other texts will also be cited.

⁹¹ Graduado em História pela Universidade Federal do Pará. Pós graduando em Teologia Sistemática pelo Seminário teológico Jonathan Edwards. Pastor auxiliar na Primeira Igreja Batista de Benevides. Email: brunoeliseufr23@gmail.com

⁹² Com visão reformada tradicional queremos dizer aquela interpretação dos que subscrevem a confissão de fé de Westminster, no caso da igreja e dos teólogos presbiterianos, bem como a visão Batista reformada dos teólogos que subscrevem a confissão de fé Batista de 1698. Ou daqueles que de alguma maneira seguem estas tradições.

⁹³ (PhD, Fuller Theological Seminary) leciona há mais de vinte anos no Southern Baptist Theological Seminary, onde atualmente ocupa a cátedra James Harrison Buchanan de Interpretação do Novo Testamento. É pastor da igreja Clifton Baptist Church, em Louisville,

Keywords: Shabbat. Lord's day. Progressive alliance. Christ. Rest.

1. Introdução

A questão envolvendo o mandamento do Sabbath para os crentes da nova aliança tem suscitado grandes e acalorados debates, isto devido ao fato de que sem dúvidas este é um mandamento claro nas Escrituras, contudo, sua dificuldade gira em torno de sua aplicabilidade à igreja no contexto da nova aliança, ou seja, para considerar essa questão de forma coerente é necessário entender qual a relação entre a Igreja com o antigo Testamento, bem como, a forma com que o novo Testamento lida com o shabbat, assim, nosso objetivo será fugir de dois extremos, a saber: aquele que afirma que o mandamento nada tem a ver com o povo de Deus da nova aliança, ademais, também daquele que afirma que a necessidade de se observar o domingo como mandamento para o atual povo de Deus.

Assim, é importante ressaltar que não é nossa pretensão assumir que este artigo dará conta de esgotar a questão em torno da problemática envolvendo esse tema, tampouco, considerar que a interpretação aqui defendida é a única ortodoxa possível, dessa forma, nossa proposta se adequa a uma tentativa de contribuição ao debate, tendo em vista a glória de Deus e a edificação do seu povo santo, além disso, esse trabalho também visa refletir sobre a obra de Cristo, assumindo que é nEle que deve está o nosso verdadeiro descanso, entendendo ser este o verdadeiro propósito do *shabbat*.

Nesse sentido, entendemos também que o tema do *Shabbat* é considerado como secundário no que diz respeito às doutrinas da fé, sendo, portanto, passível de discordância entre os mais variados âmbitos cristãos, de maneira que é possível afirmar que os cristãos podem discordar entre si a respeito deste assunto sem perder a ortodoxia de vista, tampouco o amor cristão, pois, maior é aquilo que nos une do que aquilo que nos separa.

No entanto, a posição que assumimos neste artigo é bem clara: constitui-se em um erro teológico afirmar a obrigatoriedade da observância do dia do Senhor no contexto da nova aliança, tampouco que o mandamento teria sofrido uma transferência de dia, isto é, do sábado para o domingo, como defendem alguns teólogos reformados, por isso tentaremos defender essa visão de forma bastante respeitosa, mas sem deixar de

fazer as críticas necessárias, pois entendemos da mesma forma como afirmou CARSON (2006, P. 15): "...não estamos convencidos de que o Novo Testamento desenvolve, sem qualquer ambiguidade, uma 'teologia de transferência', de acordo com o qual o shabbat é transferido para o primeiro dia da semana."

Dessa forma, cremos que não há uma base textual sólida que forneça tal percepção teológica, sendo, portanto, um equívoco, afinal, se não há um sólido indicativo bíblico/textual para que se possa fazer uma exegese adequada, não há como trazermos um peso teológico tão grande como este que se coloca sobre os ombros do povo de Deus da nova aliança. No entanto, assumimos que há um sim uma boa base textual que afirma o contrário, isto é, a não obrigatoriedade de observância de nenhum dia específico, nem o sábado, entendendo que este ficou restrito ao povo de Israel na antiga aliança, tampouco o domingo, embora, podemos afirmar que este seja sim um dia especial de adoração do povo de Deus.

Para tal empreendimento, serão considerados dois textos no novo Testamento de forma exegética, primeiro o de Romanos 14 e segundo o de Marcos 2.32-28 com intuito de lançar luz sobre esse tema, partindo do princípio que a palavra de Deus é a luz que ilumina nosso caminho, como afirma o salmista: "Tua palavra é lâmpada para meus pés e luz para meu caminho." Salmos 119:105.

2. O shabbat Cristão: a visão reformada

Iremos considerar a interpretação reformada tradicional a respeito do Shabbat, analisando as confissões de fé Batista de 1689 e o catecismo de Westminster, bem como a forma como alguns teólogos que abraçam a visão do domingo como o novo shabbat defendem seu ponto, tentando entender seus argumentos e propondo alguns contrapontos.

A confissão de fé Batista de 1689 coloca a questão da seguinte forma:

Pelo desígnio de Deus, há uma lei da natureza que, em geral, uma proporção do tempo seja destinada ao culto a Deus; desta forma, em sua Palavra, por um preceito positivo, moral e perpétuo, válido a todos os homens em todas as eras, Deus particularmente nomeou um dia em sete para um descanso, para ser-lhe santificado. Desde o início do mundo até à ressurreição de Cristo, foi o último dia da semana; e, a partir da ressurreição de Cristo, foi mudado para o primeiro dia da semana, que é chamado de Dia do Senhor, e deve continuar até o fim do

mundo como o Sabbath Cristão; sendo abolida a observação do último dia da semana.⁹⁴

Assim, no entendimento dos batistas reformados que subscrevem a CFB1689 o domingo constitui-se como o dia no qual os cristãos da nova aliança devem reservar para o descanso e adoração, baseando sua visão no entendimento de que o Dia de descanso para adorar a Deus se encontra na ética da criação, isto é, no que eles chamam de lei moral, portanto sendo perpétua e "válido para todos os homens em todas as eras" como afirma a confissão. Por isso, segundo este entendimento, a partir do estabelecimento da Nova aliança, o mandamento moral continua, embora trazendo uma mudança no dia. Vejamos o que diz o famoso pastor Batista do século XIX, Charles H. Spurgeon:

Nosso senhor arrebatou o dia de descanso de suas velhas e enferrujadas dobradiças em que fora anteriormente colocado pela lei, desde os tempos antigos, e o colocou sobre as novas dobradiças de ouro que seu amor tinha arquitetado. Ele colocou nosso dia de descanso, não ao fim de uma semana de trabalho, mas sim no começo do repouso que resta para o povo de Deus. Em cada primeiro dia da semana devemos meditar sobre a ressurreição de nosso Senhor, e devemos buscar entrar em comunhão com Ele em Sua vida ressurreta.⁹⁵

Dessa feita, podemos aferir que um dos fundamentos sob o qual é estabelecido o dia do Senhor como o domingo, na nova aliança, origina do fato de Cristo ter ressuscitado no primeiro dia da semana (Mt 28:1, Mc 16:2, Jo 20.1) e de fato, não dá dúvida quanto a isto, definitivamente foi no domingo. Além disso, outras coisas importantes aconteceram neste dia, como, por exemplo, o fato de que os primeiros cristãos cultuavam no domingo (Atos 20.7), Paulo pede para que a coleta seja feita no domingo (1Co 16:2) e Apocalipse fala sobre o domingo como o dia do Senhor (Ap 1.10). Nesse sentido, devido a isto, muitos irmãos acabam sugerindo ao primeiro dia da semana importância tal que este teria sido o dia que na nova aliança o shabbat deveria ser observado.

Vejamos o que o que diz o catecismo maior de Westminster:

117. Como deve ser santificado o Sábado ou Dia do Senhor (=Domingo)?
O Sábado, ou Dia do Senhor (=Domingo), deve ser santificado por meio de um

⁹⁴ A confissão de fé Batista de 1689: um catecismo compilado por C.H. Spurgeon. 9ª ed. Francisco morato: O estandarte de Cristo, 2019. p. 83.

⁹⁵ SPURGEON, apud ANGELIM, 2019, p. 213.

santo descanso por todo aquele dia, não somente de tudo quanto é sempre pecaminoso, mas até de todas as ocupações e recreios seculares que são lícitos em outros dias; e em fazê-lo o nosso deleite, passando todo o tempo (exceto aquela parte que se deve empregar em obras de necessidade e misericórdia) nos exercícios públicos e particulares do culto de Deus. Para este fim havemos de preparar os nossos corações, e, com toda previsão, diligência e moderação, dispor e convenientemente arranjar os nossos negócios seculares, para que sejamos mais livres e mais prontos para os deveres desse dia.⁹⁶

O catecismo de Westminster, diferente da CFB1689 não diz tão abertamente que o sábado da antiga aliança fora substituído pelo domingo, contudo, isto já parece ser um pressuposto, sendo portanto desnecessário afirmar diretamente, o catecismo usa apenas a expressão em parêntese (domingo) ao referir-se ao dia do Senhor muito provavelmente porque este tema já era algo estabelecido em sua doutrina, pois as mesmas palavras encontradas na CFB1689 são encontradas na confissão de fé de Westminster, visto que, em grande parte, a primeira se inspirou nesta segunda. A visão que entende o domingo como o shabbat Cristão se ampara grandemente na importância que o domingo teve para os apóstolos, bem como na defesa de sua observância por boa parte dos puritanos e em alguns escritos dos pais da igreja, como aponta o rev. Hernandes dias Lopes:

Os apóstolos, os nossos primeiros pais, os reformadores, os puritanos e aqueles que nos legaram o evangelho tiveram um santo zelo na observância do dia do Senhor. Entretanto, a secularização que invadiu a nossa cultura tem influenciado de tal forma a igreja, que os cristãos contemporâneos estão desprezando essa observância. Poucos são os crentes que se preparam espiritualmente para virem à Casa de Deus no domingo.⁹⁷

Nesse sentido, é possível observar que o estabelecimento do domingo como dia do Senhor é grandemente amparado por teólogos de peso e de respeito, contudo, ainda assim, isto não significa que necessariamente sua visão esteja correta, pois argumento de autoridade nunca será válido neste debate, obviamente não é este o método usado pelos teólogos e irmãos que defendem este ponto, podemos perceber que há uma tentativa sincera em amparar sua visão elencando uma base bíblica sólida. Ora, tudo que fora mencionado acima sobre o domingo nenhum cristão coerente estaria disposto a

⁹⁶ Catecismo maior de Westminster. Disponível em: https://www.monergismo.com/textos/catecismos/catecismomaior_westminster.htm. acesso em: 07/09/2023.

⁹⁷ A observância do domingo, o dia do Senhor. Disponível em: <https://www.igrejapresbiterianadepraiagrande.com/a-observncia-do-domingo-o-dia-do-senho>. Acesso em: 07/09/2023.

negar, há sim uma importância significativa no primeiro dia da semana, sobretudo devido ao fato de que foi neste dia que o Senhor ressuscitou.

No entanto, a dificuldade se encontra nessa "teologia da transferência", nenhum texto utilizado na defesa do domingo como dia do Senhor sugere tal coisa, antes, apenas estabelece que de fato este dia tornou-se um dia especial de adoração do povo de Deus. Um dos teólogos aliancistas mais conhecidos na defesa do domingo como o dia do Senhor é Joseph Pipa, a respeito da mudança de dia do shabbath ele afirmou:

...visto que o quarto mandamento especifica o sétimo dia, não estaríamos compelidos a guardar o sétimo dia como dia santo, ou então admitir que o quarto mandamento é datado e não mais vinculante? Não, pois, como temos visto, o quarto mandamento tinha aspectos cerimoniais. A confissão de fé de Westminster (21.7) refere-se à lei do Shabbat como positiva e moral...como o dia específico é uma lei positiva, o dia do Senhor pode ser mudado sem afetar a natureza moral da lei⁹⁸

Dessa forma, seguindo essa lógica, o domingo é este novo dia, desde a ressurreição, que fora estabelecido para os crentes na nova aliança como o novo shabbat, sendo sua observância também estabelecida. Alguns teólogos aliancistas, contudo, argumentam em favor de um tipo de transferência menos problemático do ponto de vista bíblico/teológico, essa transferência se baseia no paralelo entre Israel e a igreja, que vê o dia de descanso como um memorial, Richard C. Barcellos, por exemplo, coloca sua visão da seguinte forma:

Como foi dado a Israel um dia memorial para recordar a sua libertação (isto é, o Sabbath), a igreja também recebeu um dia memorial (ou seja, o dia do Senhor) para recordar sua libertação. O que o antigo Testamento tipificada em Israel (isto é, o Filho e primogênito de Deus), encontra seu cumprimento em Jesus, o Filho e primogênito fiel de Deus, e no seu corpo, a igreja.⁹⁹

Ora, o novo Testamento de fato interpreta a vinda de Cristo como cumprimento das esperanças de Israel (Lc 1:26-38, At 26:19-23), assim, de modo geral, não vemos problema nessa interpretação, o dia do Senhor pode sim ser visto como um memorial, no sentido de lembrarmos que foi neste dia que o Senhor ressuscitou e possibilitou

⁹⁸ PIPA, 2021, p. 19.

⁹⁹ BARCELLOS, 2022, p. 185.

nossa salvação, sem, contudo, atribuir um peso teológico de obrigatoriedade de observância, trazendo novamente um fardo que Cristo já levou sobre si. Vejamos as palavras de João Calvino a esse respeito:

Mas, não há dúvida de que pela vinda do Senhor Jesus Cristo o que era aqui cerimonial foi abolido. Pois ele é a verdade, por cuja presença se desvanecem todas as figuras; o corpo, a cuja visão são deixadas para trás as sombras. Ele é, digo-o, o verdadeiro cumprimento do sábado. Com ele, sepultados por meio do batismo, fomos enxertados na participação de sua morte, para que, participantes de sua ressurreição, andemos em novidade de vida [Rm 6.4]. Por isso, escreve o Apóstolo em outro lugar que o sábado tem sido uma sombra da realidade futura, e que o corpo, isto é, a sólida substância da verdade, que bem explicou naquela passagem, está em Cristo [Cl 2.17]. Esta não consiste em apenas um dia, mas em todo o curso de nossa vida, até que, inteiramente mortos para nós mesmos, nos enchamos da vida de Deus. Portanto, que esteja longe dos cristãos a observância supersticiosa de dias.¹⁰⁰

O reformador, por outro lado, em nenhum dos seus escritos parece correlacionar o domingo, dia do Senhor, com o quarto mandamento no sentido de sua necessidade de obediência, tampouco parece sugerir que sua observância seria uma obrigação a igreja somente pelo fato de que fora neste dia que Jesus ressurgiu, embora, naturalmente, ele defende sua importância como dia escolhido pelos cristãos para adoração e o relaciona de alguma forma ao sábado judaico, contudo, asseverando contra a "superstição", ou seja, atribuir ao dia um significado religioso que ele não tem, assumindo, contudo, a necessidade de um dia para se conservar o "decoro a ordem e paz" na igreja:

Se porventura se teme superstição, muito mais perigo havia nos dias de guarda judaicos, nos dias do Senhor, do que agora observam os cristãos. Pois, visto que para suprimir-se a superstição se impunha isto, foi abolido o dia sagrado observado pelos judeus; e como era necessário para se conservarem o decoro, a ordem e a paz na Igreja, designou-se outro dia, o domingo, para este fim.¹⁰¹

Portanto, embora possamos tratar o domingo como um dia especial para o povo de Deus na nova aliança, não estamos encontramos bíblicamente nenhum respaldo sólido de que este dia tornou-se o substituto do sábado judaico, a falta de elementos textuais que comprovem essa ideia é talvez o principal fator de dificuldade na crença dessa doutrina.

¹⁰⁰ Calvino e o quarto mandamento. Disponível em: <http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/joao-calvino/calvino-e-o-quarto-mandamento.html>. acesso em: 07/09/2023.

¹⁰¹ Ibidem.

No entanto, por hora, nos ateremos apenas em expor a visão reformada em relação ao shabbat, propondo apenas o contraponto da visão de João Calvino. Em outro momento tentaremos fazer a defesa do porquê o domingo não deve ser visto como substituto do sábado judaico, no entanto, nosso argumento central gira em torno do fato de que não há uma boa base textual que corrobora com essa afirmativa, além disso, as evidências bíblicas apontam para o fato de que o shabbat foi instituído para o povo de Israel, a fim de ser celebrado como sinal semanal da aliança.¹⁰²

3. O aliancismo progressivo e a culminância do sábado em Cristo

O aliancismo progressivo é uma visão, dentro dos sistemas teológicos, que tenta traçar uma posição mediadora no debate sobre as alianças e o seu cumprimento em Cristo, essa visão já encontra um bom número de adeptos, citamos os teólogos James M. Hamilton Jr, Stephen J Wellum, Brent E. Parker, estes dois últimos foram responsáveis por produzir uma excelente obra que propõe este sistema como uma terceira via entre o dispensacionalismo e o aliancismo, assim eles definem sua posição:

O termo progressivo busca sublinhar a natureza do desdobramento da revelação de Deus ao longo do tempo, enquanto a palavra aliancismo enfatiza que o plano de Deus se desenrola através das alianças, e que tudo das alianças encontra seu cumprimento, telos e término em Cristo.¹⁰³

Dessa forma, com base neste princípio que diz respeito às alianças, Thomas Schreiner, no capítulo 6 do livro: *"aliancismo progressivo - traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo"* (2017) lida com a controversa do Sábado, rejeitando a distinção tripartite da lei na teologia do pacto e fazendo uma definição de como o aliancismo progressivo entende o Sabbath, defendendo a tese de que ele não é mais necessário para os crentes da nova aliança, adiante veremos alguns dos seus argumentos.

Entretanto, para começarmos a entender o porquê não existe mais essa necessidade na nova aliança é preciso entender os aspectos de continuidade e descontinuidade entre a antiga e nova aliança, bem como entre os cristãos e a lei mosaica. Os teólogos aliancistas que defendem a necessidade da observância do quarto

¹⁰² Para um maior aprofundamento, veja uma análise abrangente do tema em: CARSON, D. A. *Do Sabbath ao dia do Senhor* [tradução Susana Klassen]. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

¹⁰³ WELLUM, PARKER, 2020, P. 14

mandamento no novo Testamento entendem que a lei de Moisés permanece em vigor devido ao fato de enxergarem a lei de forma tripartite, isto é, a lei é tanto civil, quanto cerimonial e moral, ora, se a lei mosaica é de fato moral ela tem o seu caráter imutável pois o caráter moral (de Deus) não muda.

Assim, sua perspectiva assume a visão da continuidade dos Dez mandamentos no AT para o NT.¹⁰⁴ Vejamos o que diz o teólogo aliancista Joseph Pipa: "...o mandamento do sabá não é senão a extensão e a aplicação da ordenança criacional. Assim como as responsabilidades morais do casamento e do trabalho permanecem, a responsabilidade moral de guardar santo um dia em sete também permanece."¹⁰⁵

Dessa feita, é razoável entender o porquê há uma defesa tão veementemente a respeito desse mandando por parte dos teólogos aliancistas, se este mandando segue como tendo o seu aspecto moral preservado no NT, inferir que ele foi abolido não parece ser adequado do ponto de vista da necessidade que temos, como crentes, em obedecer a lei moral do Senhor em voga no NT. Nesse aspecto, a única forma de entender este "mandamento" como inoperante na nova aliança é se defendermos a posição de que o Novo Testamento não estabelece essa divisão da lei, antes, propõe uma visão totalizante, como podemos ver em Gl 3.10-11: "Pois todos os que são das obras da lei estão debaixo de maldição. Porque está escrito: Maldito todo aquele que não permanece na prática de todas as coisas escritas no livro da lei. É evidente que ninguém é justificado diante de Deus pela lei, porque: O justo viverá pela fé."¹⁰⁶

Desse modo, o novo testamento enfatiza que os crentes não estão mais sob a lei de Moisés, ou "debaixo da lei" (Gl 5.18) pelo simples fato de agora estamos em Cristo, portanto livres da lei (Rm 7.6). A lei tinha um prazo de validade, ela permaneceu em vigor até a sua completude em Cristo. Um aspecto fundamental que nos ajuda a entender isto é o tema da tipologia¹⁰⁷, isto é, como certos eventos e instituições (como o

¹⁰⁴ Para maior aprofundamento do assunto, veja: WELLUM, Stephen J. PARKER, Brent E. Aliancismo progressivo: traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo. Brasília, DF: dois dedos de teologia, 2020.

¹⁰⁵ O debate sobre o sabá: o domingo puritano. Disponível em: <https://voltemosaoevangelho.com/blog/2015/01/o-debate-sobre-o-saba-o-domingo-puritano/>. Acesso em: 07/09/23.

¹⁰⁶ Disponível em:

<https://bibliajfa.com.br/app/a21/48N/3/10>. Acesso 07/09/23.

¹⁰⁷ Um tipo é um evento, pessoa ou instituição que serve como um exemplo ou padrão para outros eventos, pessoas ou instituições. [...] A base da tipologia é a consistente atividade de Deus na história do seu povo escolhido. O antítipo seria o nível mais profundo ou climático dos eventos, pessoas ou

shabat) foram usados por Deus para prefigurar realidades maiores que culminam em Cristo, como Wellum e Brent colocam:

Alguns tipos são plenamente cumpridos na primeira vinda de Cristo, enquanto outros são inicialmente cumpridos, ao mesmo tempo que têm cumprimento e realização antítípica na igreja e, finalmente, na nova criação. Mesmo assim, com a chegada do antítipo, ou seja, Jesus Cristo, o tipo é superado, pois o antítipo preenche o papel do tipo de forma tal que torna o tipo desnecessário e efetivamente obsoleto.¹⁰⁸

Portanto, podemos afirmar que com a chegada de Cristo, todo e qualquer tipo é superado. O sábado, nesse ponto de vista, era uma instituição que apontava para nosso descanso eterno em Cristo.

3.1 O forte VS o fraco em Rm 14

Lidando diretamente com o quarto mandamento, Rm 14.1-8 é talvez o texto que melhor estabelece sua relação com os crentes na nova aliança, neste verso, Paulo argumenta que o "forte" compreende melhor e mais adequadamente que o "fraco", isto é, o fraco seria aquele que faz diferença entre dia e dia (V.5a) já o "forte", seria aquele que entende que, de acordo com a visão de Chamblin (2013, p. 238): "as normas relativas ao sábado no AT são uma sombra apontando para a realidade, que é Cristo (Cl 2.16-23)." Por esse motivo, é possível julgar iguais todos os dias (V5). Desse modo, não parece que o NT em nenhum momento estabelece que esse aspecto do mandamento seguiu em algum nível moral, tampouco que ele fora substituído por outro dia.

O teólogo Douglas J. Moo coloca a questão da seguinte forma:

Uma dificuldade adicional é a questão de como determinar o que foi a lei "moral" e o que não foi. Mas a dificuldade básica, claro, é que o NT não trata o assunto dessa forma. A lei toda, cada i ou til, é cumprida em Cristo e somente pode ser compreendida e aplicada à luz desse cumprimento. Na prática ética real, muito pouco se perdeu. Porque o NT adota claramente todo o Decálogo, com exceção do sábado, como parte da lei de Cristo e, dessa forma, como fidedigno para os crentes.¹⁰⁹

instituições referidas. (Retirado da aula sobre Sistemas teológicos com o professor Rômulo Monteiro, 2023).

¹⁰⁸ WELLUM, BRENT, 2020, p. 62.

¹⁰⁹ MOO, 2013. p. 265. In: FEINBERG, John S. Continuidade e descontinuidade: perspectivas sobre o relacionamento entre o antigo e o novo Testamentos. São Paulo: Hagnos, 2013.

Assim, nenhuma acusação de antinomismo¹¹⁰ Cabe nessa interpretação, pois, a posição aqui defendida afirma que os crentes não estão mais sob a Lei mosaica, no entanto, não estão livres de toda a lei. Ela permanece à medida que vemos seu real significado em Cristo Jesus e a partir do que seguimos o que o NT determina como padrão moral a ser obedecido. Além disso, o argumento criacional também é evocado como parte da defesa dos teólogos aliancistas em torno do shabbat, como podemos ver na citação de Joseph Pipa, contudo, este argumento, embora pareça bastante convincente, tem algumas lacunas, que veremos no ensaio de Thomas R. Schreiner que chama-se: *adeus e olá: o mandamento do Sabbath para os crentes da nova aliança*. Nele, o autor entende que os crentes da nova aliança podem dizer "adeus" ao Sabbath uma vez que ele pertence à antiga aliança, no entanto, também devem dizer "olá" pois ele se cumpre em Cristo e aponta para um descanso eterno.

Não obstante, o autor também sugere que o argumento da criação não é convincente, pelos seguintes motivos: a) em primeiro lugar se o shabbat fosse de fato um decreto da criação ele teria sido necessário aos patriarcas, mas eles não parecem ter recebido essa ordem, b) Em segundo, não é tudo que se encontra na criação que deve ser obrigatório para os crentes hoje, por exemplo, não temos nenhuma obrigação hoje de "cultivar a terra e trabalhar como agricultores; e, ao contrário de Adão e Eva antes da queda, devemos usar roupas (Gn 2.25)."¹¹¹ c) Por último, o apelo à criação como base para fundamentar essa visão acaba por não ter um bom testemunho canônico no Novo Testamento, pois, como já afirmamos há muitas evidências bíblicas que o mandamento do Sabbath já não está em vigor. Por isso, fazemos eco a afirmativa de Schneider:

Os crentes em Jesus Cristo não são obrigados a guardar o Sabbath. Os cristãos podem observar o Sabbath se quiserem, mas não devem tratá-lo como requisito imposto a outros. O Sabbath era um sinal da aliança de Deus com Israel, assim como o arco-íris era um sinal da aliança com Noé...o Sabbath, como uma sombra, apontou para a realidade, para o cumprimento, que veio em Jesus Cristo.¹¹²

¹¹⁰ Anti = contra nomos = lei, contrário a lei, ou seja, aquele que se opõe em seguir qualquer mandamento ou lei, no contexto teológico, poderia dizer que é alguém ou algum grupo de pessoas que são contra seguir a lei De Deus no sentido de que esta teria perdido sua obrigatoriedade. Para melhor entendimento ver: <https://estudodedeus.com.br/o-que-e-antinomismo-na-biblia/>. Acesso em: 07/09/23.

¹¹¹ WELLUM, BRENT, 2020. P. 181.

¹¹² Ibid, p. 200.

Assim, enxergar a questão do sábado como tendo seu real cumprimento em Jesus Cristo é a melhor forma de nos relacionarmos com o shabbat, ou seja, o descanso que nele existia apontava para o verdadeiro descanso que encontramos em Cristo, tanto o descanso em relação à nossa vida hoje, em relação aos nossos pecados e o legalismo da religião de obras que nos deixam cansados e sobrecarregados, quanto ao descanso escatológico que nos aguarda em nossa morada celestial. O verdadeiro descanso é abandonar todas as tentativas de fazer boas obras (Hebreus 4.10) como se elas trouxessem mérito perante Deus, render-se como um verdadeiro culpado e incapaz de obedecer a lei, para então se entregar a Jesus, entendendo que se nosso descanso não estiver nele, nunca teremos paz.

O teólogo John Murray coloca a questão da seguinte forma a partir de seu comentário bíblico de Romanos:

O indivíduo que julgar iguais todos os dias, isto é, não considerando que dias particulares se revestem de significação religiosa peculiar, no julgamento do apóstolo, é reconhecidamente alguém que tem pleno direito de entreter esta postura. Isto não poderia ser verdade, se a distinção entre dias fosse um assunto vinculado à obrigação divina. Portanto, a pessoa que valoriza um dia mais que outro é fraca na fé; tal pessoa ainda não compreende o que está implícito na mudança da antiga aliança para a nova economia.¹¹³

Assim, em conformidade com o contexto de Rm 14, entendemos que a postura que estabelece a necessidade de um dia como mais especial que outro é a de alguém que ainda não compreendeu totalmente a nova aliança inaugurada com a vinda do Messias. No entanto, é importante mencionar que nosso intuito não é menosprezar os irmãos que creem dessa forma, o próprio capítulo 14 de Romanos não nos permite fazer isso, pelo contrário, é dito que devemos acolher aqueles que são tidos como "fracos", além disso, eles têm liberdade de pensar dessa forma: "cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente", isso sugere aceitação mútua entre os crentes a despeito das discordâncias que possam existir entre eles.

4. O Senhor do sábado

Marcos 2. 23-28 é o nosso texto de análise nessa última parte, nossa proposta é fazer uma exegese minimamente detalhada deste texto, com intuito de entender como

¹¹³ MURRAY, 2003, p. 539.

Jesus lidou com a controversa do Sábado, bem como ratificar que Jesus é o Senhor do sábado, entendendo que essa afirmação, de alguma forma, nos direciona ao entendimento de que é nele que deve está o nosso verdadeiro descanso.

E aconteceu que Jesus passava pelos campos de cereais em dia de sábado e, enquanto caminhavam, seus discípulos começaram a colher espigas. E os fariseus lhe perguntaram: Por que eles estão fazendo o que não é permitido no sábado? Ele lhes respondeu: Acaso nunca lestes o que Davi fez quando ele e seus companheiros estavam em necessidade e com fome? Como ele entrou na casa de Deus, no tempo do sumo sacerdote Abiatar, e comeu dos pães consagrados, dos quais apenas os sacerdotes tinham permissão para comer, e deu também aos companheiros? E prosseguiu: O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado. De modo que o Filho do homem é Senhor até mesmo do sábado.¹¹⁴

O senhorio de Cristo é um tema caro para todo cristão ortodoxo, nenhum de nós estaria disposto a negar que em Cristo reside todo domínio e poder, de maneira que todas as coisas foram criadas por ele e para ele (cl 1. 16-18). Quando Jesus afirma, nos evangelhos, o seu senhorio e poder, ele o faz com todo o direito que lhe confere sua divindade, portanto, ao se colocar como Senhor do sábado, Jesus não está reinvindicando algum tipo novo de poderio, antes, está apenas revelando uma realidade que ainda era desconhecida para o público judeu, assim, um dos propósitos do evangelho de Marcos, segundo Avila, é: "...a correção de falhas a respeito de quem é Jesus..."¹¹⁵ O intuito marcano, portanto, visa promover um real entendimento a respeito da pessoa e obra de Cristo.

Nesse sentido, o público judeu, sem dúvidas, era o público que mais teve dificuldade em entender a pessoa e obra de Jesus, por isso, podemos afirmar que quando Jesus lida com a controversa sobre o sábado com os mestres da Lei, ele está querendo propor a verdadeira interpretação da instituição do sábado. No contexto da nossa passagem, temos a acusação por parte dos fariseus de que os discípulos de Jesus estavam fazendo o que não é lícito no sábado (v24), isto é, colher espigas, que poderia ser considerado o mesmo que ceifar, o que era de fato proibido pela lei (Êx 34.21). Jesus responde a acusação fazendo referência a Davi e o pão da proposição (1Sm 21. 1-7). Carson afirma o seguinte: "tal referência...não significa que Jesus está concordando

¹¹⁴ Marcos 2. 23-28.

¹¹⁵ AVILA, 2023, p. 9-10.

com os princípios dos fariseus nesse momento, contentando-se em mostrar que tais regras admitem exceções."¹¹⁶

Assim, a tônica da argumentação de Jesus é que as Escrituras não condenam a Davi por sua atitude; mostrando que os fariseus não tinham uma compreensão adequada da lei em si e colocavam sobre ela um fardo desnecessário.¹¹⁷ mas a ênfase se encontra no verso final, a respeito do Senhorio de Cristo sobre o sábado. Carson coloca da seguinte forma:

Se o Sabbath foi feito para o homem, não deve causar grande surpresa que o Filho do homem, o Messias, cuja autoridade para perdoar pecados foi enfatizada há pouco (2.10) também seja Senhor até mesmo do Shabbat. Aqui, como também em Mateus e Lucas, a ênfase recai sobre o termo "senhor" : o "filho do homem controla o shabbat, e não é controlado por ele", e Jesus é o Filho do Homem. Será que também é o "Senhor do Shabbat no sentido de que deve ser adorado? Não podemos afirmar com certeza que essa é a tônica do texto; ainda assim, trata-se de uma declaração momentosa, cujo significado vai muito além da autoridade para alterar as regras da Halaká.¹¹⁸

Nesse ínterim, dizer que Jesus é o Senhor do sábado é mais do que uma declaração messiânica, mas apresenta a possibilidade de uma mudança ou reinterpretação futura do *shabbat*, assim como a superioridade de Cristo sobre o templo apresenta certas possibilidades quanto à lei ritual.¹¹⁹ Por isso, podemos perceber que o Senhor estava ensinando que havia trazido uma renovação completa e integral de certas práticas religiosas no contexto da lei, e isto se aplica também à observância do *shabbat*.¹²⁰

Ademais, em relação a questão da distinção feita em torno da lei como moral, cerimonial e civil, Carson argumenta que não fica absolutamente claro que os escritos no Antigo ou do novo Testamento classificam as leis do AT nessas categorias com precisão suficiente para que se possa determinar concordâncias ou discordâncias com base nessas distinções, ou seja, mesmo que se empregue tais categorias, é necessário observar que a transgressão da lei tanto por Davi quanto pelos sacerdotes tem sua origem na lei cerimonial, portanto, é perfeitamente possível sugerir que o Senhor coloca

¹¹⁶ CARSON, 2006, p 61.

¹¹⁷ Ibid, apud, Cranfield.

¹¹⁸ Halachá (הלכה) é o nome do conjunto de LEIS do povo e da religião judaica para os 613 Mandamentos que constam na Torá.

¹¹⁹ CARSON, 2006, p 66.

¹²⁰ Ibid, p. 67.

a lei do *Shabbat* nessa mesma classe de leis cerimoniais.¹²¹ Cristo é o cumprimento de toda a lei. Bavinck coloca isto desta forma:

Ele é o cumprimento perfeito de toda a lei e profecia do Antigo Testamento, de todo sofrimento e de toda a glória que foi preparada e prefigurada em Israel; a contraparte de Reis e sacerdotes em Israel; a contraparte de todo o povo de Israel, que deveria ser um reino sacerdotal e um sacerdócio santo. Ele é o Rei-sacerdote e o Sacerdote-rei, Emanuel, Deus conosco.¹²²

Portanto, aferir que o sábado no Novo Testamento é uma lei moral constitui-se em um erro. O *shabbat* e toda a lei esteve e está sob a autoridade de Jesus como Filho do Homem e, portanto, são os seus termos que estabelecem sua real observância, todo o antítipo presente na história e no povo de Israel tem sua culminância nEle. Jesus declarou ser maior que o sábado, esse é um argumento cabal, com base nessa autoridade Jesus podia de fato rejeitar os regulamentos farisaicos em relação ao sábado e restabelecer a intenção original de Deus. Em suma, o dia de descanso é a manifestação da graça de Deus concedida ao seu povo para lhes apresentar um vislumbre do nosso descanso eterno que está em Cristo, onde está nosso descanso definitivo e completo.

Considerações finais

Deus foi o autor da antiga aliança, contudo, ela tinha um propósito muito maior e mais profundo do que sua "simples" observância. Os aspectos cerimoniais da lei eram "cópias", "motivos", ou "sombras" de algo muito maior e verdadeiro que estava por vir.¹²³ Como está escrito em Hebreus 7:18 - 22.

Portanto, o mandamento anterior é anulado por causa de sua fraqueza e inutilidade. (pois a lei não aperfeiçoou coisa alguma) e, por outro lado, uma esperança melhor é introduzida, pela qual nos aproximamos de Deus. Não foi sem juramento que isso aconteceu. Pois aqueles foram feitos sacerdotes sem juramento, mas este se tornou sacerdote com o juramento daquele que lhe disse: O Senhor jurou e não mudará: Tu és sacerdote para sempre. Assim, Jesus tornou-se garantia de uma aliança melhor.

¹²¹ Ibid, p. 69.

¹²² BAVINCK, 2021, p. 375.

¹²³ KAISER, 2011, p 390.

O livro de Hebreus faz uma excelente defesa da finalidade e da profunda superioridade de Cristo¹²⁴, nenhuma outra coisa ou pessoa, ou símbolo, ou dogma, chega perto de quem Ele é e do que Ele fez, ninguém era como Aquele que é maior que Moisés, que Davi, que todas as sombras que apontavam para Ele. Ele é o mediador da nova aliança, desde sua morte e ressurreição, a antiga aliança e a lei mosaica sofrem mudanças significativas em termos de progressão:

Uma vez que a nova aliança foi instituída e inaugurada depois da morte e da ressurreição de Jesus, é imperativo entender que Jesus ministrou enquanto a aliança do Sinai ainda estava em vigor. Na verdade, o ministério terreno de Jesus focou particularmente em Israel (Mt 10.6; 15.24). No entanto, os Evangelhos sugerem que a lei mosaica (especificamente o Sabbath) não se aplica da mesma forma desde que o Messias chegou (veja, p. ex., Mt 15.17-48; 17.24-27; Mc 7.1-23; Jo 1.17).¹²⁵

Desde que Ele chegou, portanto, Ele é nosso descanso. Timothy Keller colocou isso de uma forma maravilhosa:

A palavra Sábado significa descanso profundo, uma paz profunda. É um sinônimo bem próximo de shalom — um estado de integridade, de abundância em todas as dimensões da vida. Quando Jesus diz que ele é o Senhor do sábado, está dizendo que ele é sábado. Ele é a fonte do descanso profundo de que precisamos. Ele veio para mudar completamente a maneira como descansamos.¹²⁶

Por isso, somente Cristo pode nos dar o descanso que buscamos e tanto projetamos em outras coisas. Jesus nos chama a descansar das nossas obras laboriosas, mas não em apenas um dia específico, mas nEle. Na cruz, Cristo viveu a experiência angustiante da separação de Deus, para que todo aquele que o busca sincera e verdadeiramente possa encontrar descanso para a alma. Esse é o seu eterno convite: *"Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu darei descanso a vocês."* (Mt 11:28).

Ademais, nossa intenção com este artigo não é assumir a posição de que não podemos ter um dia para descanso, pelo contrário, valorizamos a tradição que se seguiu em eleger o domingo como o dia semanal de folga e adoração. Carson (2006) nos lembra que apesar de ser um fato inescapável que o Novo Testamento reinterpreta a

¹²⁴ Ibid, p. 392.

¹²⁵ SCHREINER, 2020, p. 183. In: WELLUM, Stephen J. PARKER, Brent E. Aliancismo progressivo: traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo

¹²⁶ KELLER, 2012, p. 60.

questão do descanso literal no shabbath, fica clara a preocupação de Deus com a pessoa como um todo¹²⁷, assim, é perfeitamente provável que Deus deseja que tenhamos um dia semanal de descanso físico, e, se este dia for o domingo, que ele seja visto e considerado como uma dádiva e uma oportunidade de perceber a glória de Deus em todas as partes de nossas vidas, inclusive, na segunda-feira.

¹²⁷ CARSON, 2006, p. 419.

Referências

ANGELIM, Fernando. *Teologia bíblica Batista reformada: uma introdução baseada na confissão de fé Batista de 1689*. Francisco Morato, SP: o estandarte de Cristo, 2020.

AVILA, Matheus Ramos de. Cristologia nos evangelhos de Marcos e Mateus: uma breve análise da cristologia narrativa. *Revista teológica Jonathan Edwards III*, N° 2. (2023) 6 - 21.

BARCELLOS, Richard C. *Melhor que no princípio*. Trad William e Camila Teixeira. Francisco Morato, SP: O estandarte de Cristo, 2022.

BAVINCK, Herman. *As maravilhas de Deus: instrução na religião cristã de acordo com a confissão reformada*. Trad David Brum Soares. 1. Ed. São Paulo: Pilgrim serviços e aplicações; Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

CARSON, D. A. *Do Sabbath ao dia do Senhor*. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

FEINBERG, John S. *Continuidade e descontinuidade: perspectivas sobre o relacionamento entre o antigo e o novo Testamentos*. São Paulo: Hagnos, 2013.

MURRAY, John. *Comentário bíblico de Romanos*. São José dos Campos - SP: Editora fiel. 2003.

PIPA, Joseph A. *O dia do Senhor é para você?* Brasília, DF: Editora Monergismo. 2021.

KAISER, Walter C., Jr. *O plano da promessa se Deus: teologia bíblica do Antigo e Novo Testamentos*. Trad Gordon Chown, A. G. Mendes. São Paulo: Vida nova, 2011.

KELLER, Thimoty. *A cruz do Rei: a história do mundo na vida de Jesus*. Trad Marisa K. A. de S. Lopes. São Paulo: Vida nova, 2012.

WELLUM, Stephen J. PARKER, Brent E. *Aliancismo progressivo: traçando uma via entre o dispensacionalismo e o aliancismo*. Brasília, DF: dois dedos de teologia, 2020.

A Bíblia Precisa ser atualizada? Uma Análise Teológica da Doutrina Reformada da Suficiência das Escrituras

*Paulo Everton Fernandes da Silva*¹²⁸

Resumo: Neste artigo pretendemos analisar teologicamente, trechos do sermão de um pastor batista que propôs a atualização da Bíblia e relacionar com pressupostos da Teologia Liberal e da Teologia Reformada concernente a concepção da doutrina da suficiência das Escrituras, com o objetivo de verificar os prejuízos para a ortodoxia bíblica, caso tenhamos como verdade as proposições dessa pregação. Nosso campo de estudo e pesquisa se limita na doutrina da suficiência das Escrituras. Com relação ao tipo de pesquisa, optou-se pelo método qualitativo. Quanto aos objetivos, decidiu-se pela pesquisa exploratória do tipo bibliográfico seguido de análise, pois utilizou-se fontes impressas e digitais para analisar o corpus. Para a nossa pergunta de pesquisa propomos: Quais aproximações e/ou distanciamentos estão presentes entre o sermão, a Teologia Liberal e a Teologia Reformada, com relação à doutrina da suficiência das Escrituras? Como objetivo geral: Analisar o teor do sermão pregado pelo pastor batista e sua relação com a doutrina da suficiência das Escrituras. O presente artigo está dividido em: 1) breves apontamentos a respeito de um posicionamento por uma doutrina da suficiência das Escrituras; 2) breve descrição do que compreende a questão da Teologia Liberal; 3) uma proposta de análise comparativa entre o sermão, Teologia Liberal e Teologia Reformada e, por fim, nossas considerações finais.

Palavras-Chave: Suficiência; Escrituras; Atualização; Reformada; Bíblia

Abstract: In this article we intend to theologically analyze excerpts from the sermon of a Baptist pastor who proposed updating the Bible and relate them to the presuppositions of Liberal Theology and Reformed Theology concerning the conception of the doctrine of the sufficiency of Scripture, with the aim of verifying the damage to biblical orthodoxy if we take the propositions of this preaching as true. Our field of study and research is limited to the doctrine of the sufficiency of Scripture. With regard to the type of research, we opted for the qualitative method. As for the objectives, we decided on exploratory research of the bibliographical type followed by analysis, since we used printed and digital sources to analyze the corpus. For our research question we propose: What approximations and/or distances are present between the sermon, Liberal Theology and Reformed Theology, in relation to the doctrine of the sufficiency of Scripture? General objective: To analyze the content of the sermon preached by the Baptist pastor and its relationship with the doctrine of the sufficiency of Scripture. This article is divided into: 1) brief notes on a position for a doctrine of the sufficiency of Scripture; 2) a brief description of what Liberal Theology comprises; 3) a proposal for a comparative analysis between the sermon, Liberal Theology and Reformed Theology and, finally, our final considerations.

¹²⁸ Especialista em Interpretação Bíblia pelo Seminário Batista Livre – SBL. Pós-graduando em Teologia Reformada pelo Instituto Reformado de São Paulo (IRSP). Pós-Graduando em Letras com ênfase em Linguística pela Faculdade Focus – FFOCUS. Graduado em Teologia pela Faculdade Kúrios – FAK. Graduando no curso de Licenciatura em Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Pará – UEPA. Membro do Grupo de Estudos em Linguagens e Práticas Educacionais da Amazônia - GELPEA (CNPQ/UEPA), do Grupo de Estudo e Pesquisa Letramentos no Ensino-Aprendizagem de Língua Portuguesa - GEPLEALP (CNPQ/UEPA) e do Grupo de Pesquisa Discurso, Sujeito e Ensino - DISSE (CNPQ/UFPA). E-mail: pauloevertonf.d.s@gmail.com

Keywords: Sufficiency; Scriptures; Updating; Reformed; Bible

1. Introdução

Entendemos por suficiência das Escrituras o fato de Deus ter disponibilizado, por meio de sua revelação especial, a Bíblia, toda orientação necessária para que seu povo tenha fé e entenda os seus planos salvíficos. Desse modo, as Escrituras constituem-se em sua primazia quanto ao seu caráter normativo para todos os salvos em Cristo. Logo, é dispensável qualquer outro meio que sirva de revelação e/ou que postule uma possibilidade de substituição da Bíblia por supostas “novas revelações”. Em contrapartida, postulamos que a Bíblia é a própria Palavra de Deus, ou seja, as Escrituras são a expressão máxima e exata de tudo o que Deus quis transmitir a seu povo com o objetivo de guiá-los em verdade. Destarte, a posição reformada entende ser a Bíblia constitutiva da revelação especial de Deus, isto é, foi o próprio Deus quem a inspirou, quem a soprou, sendo assim, temos a segurança de ter todas as palavras que Deus quis que tivéssemos. Nisso se resume a concepção de suficiência das Escrituras.

Entretanto, certo pastor batista em um de seus sermões, disse que “a Bíblia deveria ser atualizada”, diante disso, entendemos que esse tipo de pregação revela traços de uma ortodoxia bíblica comprometida, ou seja, a Escritura passa a ser entendida como insuficiente para toda a comunidade cristã. Nesse ensejo, o presente artigo pretende analisar teologicamente, trechos da pregação do referido pastor e relacionar com pressupostos da Teologia Liberal e da Teologia Reformada concernente a concepção da doutrina da suficiência das Escrituras, com o objetivo de verificar os prejuízos para a ortodoxia bíblica, caso tenhamos como verdade as proposições dessa pregação. Nosso campo de estudo e pesquisa se limita na doutrina da suficiência das Escrituras. Desse modo, justificamos a nossa intensão de pesquisa por entender que contribuímos para: a) reflexão teológico-acadêmica no sentido de expandir discussões que envolve a temática; b) fortalecimento da ortodoxia cristã/reformada da suficiência das Escrituras e, c) edificação da fé de nossos irmãos em Cristo Jesus.

Com relação ao tipo de pesquisa, optou-se pelo método qualitativo, pois segundo Minayo (2014, p. 57) “as abordagens qualitativas se conformam melhor a investigações de grupos e segmentos delimitados e focalizados, de histórias sociais sob a ótica dos atores, de relações e para análises de discursos e de documentos”. Quanto aos objetivos, decidiu-se pela pesquisa exploratória, pois se pretende analisar, por meio da

investigação científica, o tema e/ou o problema de pesquisa. Relacionado aos procedimentos técnicos, elegeu-se o tipo bibliográfico, seguido de análise, pois utilizou-se fontes impressas e digitais para analisar o corpus. Para a nossa pergunta de pesquisa propomos: Quais aproximações e/ou distanciamentos estão presentes entre o sermão, a Teologia Liberal e a Teologia Reformada, com relação à doutrina da suficiência das Escrituras? Com relação aos objetivos pretendidos, postulamos o geral da seguinte forma: Analisar o teor do sermão pregado pelo pastor batista e sua relação com a doutrina da suficiência das Escrituras. Concernente aos específicos, nos limitamos em: 1) Relacionar os desdobramentos do sermão com as proposições da Teologia Liberal e Teologia Reformada; e, 2) Verificar os pressupostos da Teologia Reformada e sua aproximação com a tradição exegético-hermenêutica das Escrituras.

Nossa metodologia contempla os seguintes passos: 1) escolha e composição do corpus de pesquisa que, neste caso, trata-se da transcrição de parte do sermão do pastor batista publicada no repositório de vídeos do *YouTube*, no canal oficialibab; 2) escolha de trechos que contemplam as ideias da Teologia Liberal, aqui, utilizamos Norman Geisler (2019), em sua *Teologia Sistemática volume 1*, pois apresenta um retrato fidedigno das postulações da Teologia Liberal com relação a sua concepção das Escrituras; 3) escolha de trechos que apresentem as principais ponderações da Teologia Reformada quanto ao tema da suficiência das Escrituras, para tal, utilizamos a Confissão de fé de Westminster; e 4) análise comparativa entre os pressupostos do sermão, Teologia Liberal e Teologia Reformada.

Tendo em vista os nossos objetivos, o presente artigo está dividido assim: 1) breves apontamentos a respeito de um posicionamento por uma doutrina da suficiência das Escrituras; 2) breve descrição do que compreende a questão da Teologia Liberal; 3) uma proposta de análise comparativa entre o sermão, Teologia Liberal e Teologia Reformada e, por fim, nossas considerações finais.

2. Por uma doutrina da suficiência das Escrituras

Com o objetivo de esclarecer o nosso ponto de vista, isto é, a perspectiva reformada, apresentaremos, inicialmente, algumas definições e concepções que envolvem a doutrina reformada da suficiência das Escrituras, que nesse primeiro momento, equivale ao que chamaremos, aqui, de testemunho externo, o testemunho teológico. Começamos com Wayne Grudem (1999),

dizer que as Escrituras são suficientes significa dizer que a Bíblia contém todas as palavras divinas que Deus quis dar ao seu povo em cada estágio da história da redenção e que hoje contém todas as palavras de Deus que precisamos para a salvação, para que, de maneira perfeita, nele possamos confiar e a ele obedecer (Grudem, 1999, p. 86).

Algumas questões importantes a partir dessa definição, a saber: a) a Bíblia contém todas as palavras divinas: o “conter” aqui, não pressupõe que parte das Escrituras são a Palavra de Deus e outra não, mas que a contém como um todo, isto é, a Bíblia em sua integralidade é a Palavra de Deus, isso não significa que todas as palavras e pensamentos de Deus estão, limitadamente, contidos nas páginas da Bíblia, mas que tudo o que nela está escrito é suficiente para a fé e certeza de nossa salvação. Então, seria correto afirmar que as Escrituras contêm a Palavra de Deus em sua totalidade, isto é, ela é a própria Palavra de Deus; b) necessariamente suficiente em nossos dias: a suficiência aponta ainda, para um alcance em nossos dias, ou seja, as Escrituras não só foram suficientes para seus primeiros receptores como se mantém nesse estado em todas as épocas da história humana, isso significa dizer que a Bíblia é suficiente em todo o seu percurso histórico. A esse respeito Lima (2006) diz que,

Embora cada parte da Bíblia tenha sido escrita numa determinada época, ela nunca esteve limitada ao tempo. De fato, Deus se revelou no passado, mas a mensagem continua significativa para as pessoas de hoje e de sempre. Deus é o mesmo e sua Palavra também. A mesma denúncia do pecado e o mesmo chamado ao arrependimento dirigido às pessoas dos tempos bíblicos vale para hoje (Lima, 2006, p. 25).

É também nisso que reside o seu caráter de suficiência. Desse modo, Deus cuida de seu povo por meio da sua revelação especial que se qualifica como suficiente e inerrante.

Passemos agora, para o testemunho interno, a própria Escritura. Paulo escrevendo para Timóteo: *Tu, porém, permanece naquilo que aprendeste e de que foste inteirado, sabendo de quem o aprendeste e que, desde a infância, sabes as **sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus** (2 Timóteo 3:14,15)¹²⁹*. Aqui, primeiro a natureza das Escrituras, *sagradas letras*, o adjetivo grego ἱερός (*hieros*) caracteriza “uma coisa sagrada”, isto é, “divinamente separada”. Esse qualificativo, por si só, já basta para elevar não só o *status* da Bíblia, mas também uma concepção de sua própria natureza, em outros termos, a Bíblia tem origem e natureza

¹²⁹ Bíblia Online (Almeida Revista Fiel). Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=inspirada>, acesso em 23/10/2023.

divinas, sendo assim, não pode ser concebida como qualquer obra literária humana, a fim de interpretá-la, as ferramentas hermenêuticas devem ser subalternas a pressupostos diferentes dos que são recorrentes para a literatura clássica, por exemplo. A condição *sacra* eleva as Escrituras ao que chamamos de divinamente inspirado, desse modo, não se lê a Bíblia como se lê qualquer outro tipo de texto. Tanto é verdade que Paulo continua, *podem tornar-te sábio para a salvação*, aqui, seus efeitos. “Sábios para salvação” significa capacitação para seguir as orientações de Deus que, por sua vez, têm culminância na obra salvífica de Cristo. Na sequência, versículos 16 e 17, Paulo apresenta além da própria natureza das Escrituras a sua eficácia, segue o texto: *Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra* (2 Timóteo 3:16,17). A expressão grega θεόπνευστος (*theopneustos*) transmite a ideia de algo que foi “soprado por Deus ou pelo Espírito de Deus” (Haubeck; Siebenthal, 2009), isto é, algo ou alguma coisa que saiu, literalmente, do interior de Deus e foi concedido aos homens (seres humanos), desse modo, indubitavelmente a Escritura passa a ser entendida como fruto do sopro divino, essa é a sua natureza. Por fim, sua eficácia, o qualificativo ὠφέλιμος (*óphelimos*) transmite a ideia de “lucro”, ou seja, algo que é rentável e lucrativo, assim, Paulo demonstra o alcance e utilidade das Escrituras.

O testemunho interno das Escrituras vai muito além dos poucos versículos aqui demonstrados e, por motivos de espaço, entendemos que estes dão conta da concepção de suficiência. Assim, esperamos ter deixado claro o fato de que a Teologia Reformada se ancora estritamente nos textos das Escrituras para defender a sua suficiência, isto é, que não são necessárias outras “revelações”, pois tudo o que temos hoje na Bíblia, foi concedido pela soberana vontade de Deus, por isso, não precisamos de mais nada para crer e/ou conhecer a Deus e seu plano de redenção¹³⁰. Como dizem Geisler e Nix: “Portanto, para todos os efeitos de doutrina e de dever, a Bíblia como a temos hoje é representação suficiente da Palavra de Deus, cheia de autoridade” (Geisler; Nix, 1997).

3. A questão da Teologia Liberal

¹³⁰ O “nada” aqui, refere-se aos meios que os homens buscam para substituir a leitura e estudo das Escrituras como formas outras de conhecer a Deus e seus propósitos. Não dispensamos, é claro, a atuação graciosa do Espírito Santo, pois é ele quem atua eficazmente nos corações.

Talvez um dos grandes desafios que a igreja contemporânea ainda esteja enfrentando seja as que são advindas das influências do liberalismo teológico. Mas, o que é uma teologia liberal? O que essa expressão significa? Quais desdobramentos históricos e doutrinários são mais importantes? Tentaremos aqui, apresentar a questão nevrálgica do liberalismo teológico, contudo, não temos a intenção de apresentar uma exposição exaustiva, pois não teríamos espaço para isso, desse modo, apresentaremos, ainda que de forma breve, as questões que julgamos ser essenciais para o entendimento deste movimento histórico. Para a nossa reflexão a respeito desse ponto buscaremos as contribuições de Alister McGrath (2005) em sua *Teologia Sistemática, Histórica e Filosófica: uma introdução à teologia cristã*.

Para início de conversa, qual é a definição de liberal? O professor McGrath apresenta a sua concepção:

Assim, talvez a melhor interpretação do termo "liberal" seja a que se aplique a "um teólogo que, segundo a tradição de Schleiermacher e Tillich, esteja interessado na reformulação dogmática em resposta à cultura contemporânea", o que descreve muitos dos escritores modernos conhecidos (McGrath, 2005, p.140).

Segundo o autor, no campo da teologia, "liberal" seria um qualificativo para o teólogo que parte da tentativa de alinhar e/ou amenizar os conceitos doutrinários e escriturísticos ao padrão da cultura moderna. Desse modo, alguém seria "liberal" não no sentido de expandir formas outras de se pensar no que diz respeito a criatividade, mas no sentido depreciativo da sua doutrina, da rejeição ou reinterpretação das Escrituras e da fé em Deus. Perceba que McGrath destaca o pressuposto liberalista: "reformulação dogmática", talvez aparentemente inofensiva, mas com sérios desdobramentos que equivalem a negação total de qualquer manifestação religiosa e de fé.

3.1 A influência do Iluminismo

A partir de uma perspectiva histórica, o professor McGrath chama atenção para a sucessão de movimentos que desencadearam o que ficou conhecido como "Protestantismo Liberal", o liberalismo teológico. Segundo o autor o liberalismo não surgiu do *dia para a noite*, mas de um efeito emergente do Iluminismo. O Iluminismo em si, já carregava pressupostos que colidiam frontalmente com as Escrituras, o uso livre e construtivo da razão servia de orientador para toda e qualquer relação humana,

inclusive a relação entre homem e Deus. Quanto a sua relação direta com o cristianismo, o Iluminismo propunha uma releitura das formas de crença, da religião, da fé e das Escrituras, partindo da tentativa de explicar a fé por meio da razão e, em muitos casos, desmistificar crenças e histórias mitológicas que estariam presentes nas Escrituras (McGrath, 2005). Ainda sobre isso, McGrath diz que “O Iluminismo introduziu um período de grandes incertezas para o cristianismo, na Europa Ocidental e nos Estados Unidos. [...] A crescente ênfase sobre a necessidade de revelar as raízes racionais da religião teve consequências bastante negativas para o cristianismo, [...]” (McGrath, 2005, p. 126).

A oposição iluminista era contundente, alguns pontos de confrontos foram bem delineados por McGrath: 1) A possibilidade de milagres: os milagres foram desacreditados com a justificativa de que não haviam exemplos correspondentes contemporâneos da possibilidade de milagres; 2) O conceito de revelação: a revelação de Deus era entendida como atemporal, porém incapaz de ser entendida por meio das histórias contidas na Bíblia, por exemplo, desse modo, não existiu revelação sobrenatural; 3) Doutrina do pecado original: essa doutrina era uma visão pessimista de mundo para os iluministas, por isso, inaceitável, além de contrariar a própria capacidade humana e seu engajamento social e político, sendo assim um conceito opressor; 4) A questão do mal: a existência do mal passou a ser motivo de descrédito para a teologia cristã, pois como uma benigna divindade poderia coexistir com o mal?; 5) O status e a interpretação das Escrituras: surgiu uma forte crítica às Escrituras, a Bíblia passou a ser considerada uma obra humana, um livro de muitas mãos, desse modo, um livro cheio de erros e contradições. Com isso enfraqueceu-se ainda mais o conceito de revelação; e 6) A identidade de Jesus Cristo e seu significado: surgiu uma proposição de que havia uma ruptura entre o Jesus histórico e o Jesus interpretado pelas Escrituras. Desse modo, Jesus, na verdade, era apenas um homem sábio que viveu num certo período histórico, mas que foi retratado e interpretado como que divino pelas páginas do Novo Testamento. Não era mais admitido o Deus encarnado. A morte e ressurreição também foram reinterpretados. Sua expiação não passava de exemplos morais (McGrath, 2005, p. 129-132).

Desse modo, o Iluminismo tratou de rejeitar veementemente os pressupostos bíblicos e doutrinários da fé cristã, a partir disso, criou-se um terreno fértil para uma série de movimentos que, de posse de seus ideais, combatiam de igual modo a fé cristã.

Passemos, agora, para uma breve apresentação de um desses movimentos, o Protestantismo Liberal ou Liberalismo Teológico.

3.2 O surgimento do Protestantismo Liberal

Dentre tantos movimentos que surgiram a posteriori das influências do Iluminismo, talvez o que apresentou maiores problemas internos tenha sido o que McGrath (2005) chama de Protestantismo Liberal, isto é, o Liberalismo Teológico. Esse movimento surgiu com a necessidade de fazer com que a fé e a teologia pudessem passar por uma reformulação a partir da perspectiva moderna. Assim, haviam lacunas entre a fé e as descobertas da ciência moderna, diziam os liberais, daí a necessidade de releituras e ressignificações. Desse modo, o liberalismo surgiu como uma proposta de pensamento moderno, contrastando assim, com o conhecimento ultrapassado da fé e da teologia. Quanto ao seu *modus operandi*, o liberalismo atuou basicamente a partir de dois movimentos: a) rejeição total de alguns pontos da fé e das Escrituras e b) reinterpretção ou releitura de outros pontos afim da adaptação ao mundo moderno.

A respeito de sua oposição à fé e à teologia, algumas considerações precisam ser feitas. Paulo Anglada (1997) apresenta uma descrição pertinente:

A teologia liberal (racionalista) nega a própria base da autoridade da Escritura, negando a sua origem divina. Para ela, as Escrituras são mero produto do espírito humano, expressando verdades divinas conforme discernidas pelos seus autores, bem como erros e falhas características do homem. Sua autoridade, portanto, não é divina nem inerente, mas humana, devendo ser determinada pelo julgamento da razão crítica. Eis o que afirmam: "A verdade divina não é encontrada em um livro antigo, mas na obra contínua do Espírito na comunidade, conforme discernida pelo julgamento crítico racional." De acordo com a teologia liberal, "nós estamos em uma nova situação histórica, com uma nova consciência da nossa autonomia e responsabilidade para repensar as coisas por nós mesmos. Não podemos mais apelar à inquestionável autoridade de um livro inspirado." (Anglada, 1997, p. 7).

Analisemos com mais afinco. A teologia liberal propõe: a) a negação da autoridade das Escrituras, aqui, entende-se que o texto bíblico não tem peso normativo, isto é, não pode orientar a vida das pessoas, pelo menos não sem várias releituras e reinterpretções no sentido de adaptar a mensagem bíblica para uma necessidade moderna; b) as Escrituras são mero produto humano, essa é a razão por ela não ter um caráter normativo, pois como produto de obra humana, incorre em erros e falhas, assim, deve ser analisada a luz da razão e criticada com base nos mesmos critérios que são utilizados em uma obra

literária qualquer. A expressão “não podemos mais apelar à inquestionável autoridade de um livro inspirado” parece constituir uma postura de resistência ao reconhecimento da natureza divina das Escrituras, soa quase como uma não aceitação voluntária de ordem rebelde, ou seja, parece ser um “não aceito porque não quero aceitar”, uma não aceitação sem fundamentação. Desse modo, a ortodoxia bíblico-escriturística foi aos poucos sendo contaminada com uma espécie de humanismo adentrando as concepções doutrinárias da teologia e fé cristã.

A respeito dessa tensão, José Roberto da Silva Costanza (2005) diz que “De um modo geral, os liberais são adogmáticos, posto que, para eles, nenhuma questão teológica está fechada ou decidida. Negam também a inerrância e a inspiração bíblica, com base na assertiva de que a Escritura é obra de autores limitados pelo seu tempo” (Costanza, 2005. p. 97). Aqui, o autor chama atenção para um adjetivo, “adogmáticos”, o uso do prefixo de negação “a” aqui, é para distanciar o pensamento liberal de toda e qualquer postulação de verdade absoluta. O cristianismo é uma das religiões que atestam verdades absolutas, desse modo, o adogmatismo liberal caminha no sentido contrário, pretendendo, inclusive, desmistificar essas crenças que “aprimonam” as pessoas. A Bíblia para o liberalismo é um livro que carrega as marcas humanas, ou seja, é um livro cheio de erros como qualquer outro, desse modo, não há uma preocupação em tomar as Escrituras como a inequívoca Palavra de Deus, na verdade, para a visão liberal, Deus não poderia encerrar princípios eternos em um livro escrito por homens. Logo, não faz sentido entender que a Bíblia é a Palavra de Deus.

O professor Leandro Lima (2006), por sua vez, apresenta algumas contribuições a essa discussão:

Nesse sentido, às vezes os partidários do liberalismo dizem que só algumas partes da Bíblia seriam a “pura” Palavra, e o restante palavra de homens. Daí o método “desrespeitoso” com que eles abordam a Bíblia, ainda que prefiram dizer “científico”, procurando aqui ou ali indicações de imprecisões ou pistas que os remetam a outras situações históricas, que consideram mais importantes e dignas de crédito do que o que a Bíblia relata. Essa teoria não faz justiça ao que a Bíblia representa para a fé cristã (Lima, 2006, p. 21-22).

O professor critica a postura liberal de evocar partes das Escrituras como Palavra de Deus, seria isso desrespeitoso, segundo Lima, pois na justificativa de se atestar um caráter científico estariam, na verdade, procurando desconstruir toda uma herança doutrinária que privilegia uma exegese sólida do próprio texto sagrado, isso não faria justiça à própria concepção de revelação sobrenatural de Deus.

Diante do exposto, percebemos que o pensamento liberal atenta frontalmente contra doutrinas basilares da fé e teologia cristã. Com o pretexto de atestar um alinhamento com o pensamento moderno, essa perspectiva ignora o fato de que Deus pode, inclusive, preservar a sua Palavra ao longo da história para que sirva como norte aos que ele escolheu e predestinou desde a fundação do mundo. Assim, entendemos que uma teologia liberal caminha mais próximo do ateísmo do que da relação graciosa com um Deus soberano. Com isso, pensamos ter deixado claro os pressupostos do liberalismo teológico, bem como suas proposições e desdobramentos. Passemos agora, para a nossa tentativa de análise.

4. Análise dos trechos do sermão

Seguiremos, agora, com nossa análise. Pretendemos analisar alguns trechos do sermão relacionando com conceitos próprios da Teologia Liberal e as postulações da Teologia Reformada, além de, a partir dos recortes, descrever alguns argumentos. Segue o quadro 1 com a temática da ressignificação da Bíblia:

Quadro 1 – A Bíblia precisa ser ressignificada

SERMÃO	TEOLOGIA LIBERAL	TEOLOGIA REFORMADA
“[...] eu leio essa carta de Paulo à Filemom e eu penso da seguinte maneira: essa carta é insuficiente pra mim, talvez esse seja o grande desafio da igreja contemporânea, olhar a Bíblia como um livro insuficiente, vou repetir: olhar a Bíblia como um livro insuficiente, um livro que precisa ser relido, ressignificado , para que os princípios de vida que esse livro encerra e que essa revelação encerra, que esses princípios de vida saltem dessas páginas promovendo libertação e justiça e relações de amor no nosso mundo” (Oficialibab, 2020, grifo nosso).	“Falando diretamente, a Bíblia em si não é a pura Palavra de Deus. Apesar de podermos, através de uma figura de associação íntima, em certas ocasiões, e sem errarmos, chamar a Bíblia de Palavra de Deus, não devemos utilizar esta terminologia no discurso teológico preciso” – <i>CTLP</i> , 17 – (Geisler, 2019, p. 325).	“A autoridade das Escrituras Sagradas, razão pela qual debes ser cridas e obedecidas, não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja, mas depende somente de Deus (a mesma verdade) que é o Autor; tem, portanto, de ser recebida, porque é a Palavra de Deus” – <i>Confissão de fé de Westminster, cap. 1.4</i> – (Grudem, 1999, p. 1007).
Argumento	Argumento	Argumento
A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode contê-la em	A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas podemos chamá-la	A Bíblia é a Palavra de Deus, independentemente de qualquer coisa.

algumas partes. É preciso selecionar.	em determinadas ocasiões de Palavra de Deus.	
---------------------------------------	--	--

Fonte: elaborado pelo pesquisador

Em termos iniciais, podemos analisar o primeiro recorte do sermão em dois momentos, a saber: **1) Necessidade de resignificação** – a expressão utilizada pelo pastor é “[A Bíblia é] um livro que precisa ser relido, resignificado”, aqui, temos alguns problemas doutrinários. Quando o pastor qualifica a Bíblia com a expressão “um livro” manifesta traços valorativos no sentido de rebaixá-la de sua condição de divinamente inspirada, desse modo, a Bíblia passa a ser entendida como apenas mais um dentre tantos outros livros existentes. Além disso, há aqui, uma relação entre a postulação de que ela é apenas “um livro” e as terminologias “relido” e “ressignificado”. O verbete “reler” significa “ler de novo ou várias vezes; ler outra vez (o que se escreveu) para corrigir, melhorar; revisar”¹³¹, pela conjuntura contextual do sermão é possível perceber que o pastor não quis propor uma simples releitura, mas sim, uma nova proposta de interpretação, isto é, uma interpretação “melhorada”, “corrigida”, “revisada”. Já o lexema “ressignificar” deixa mais clara a intenção do pastor, pois pode significar “Atribuir um novo significado a; dar um sentido diferente a alguma coisa”¹³², nesse sentido, tanto “reler” quanto “ressignificar”, no sermão pregado pelo pastor, caminham para uma proposta de correção das interpretações que são recorrentes para alguns textos bíblicos, daí, uma suposta necessidade de resignificação, isto é, de uma nova interpretação, de um novo sentido; **2) Finalidade da resignificação** – os motivos da proposta são claros: “princípios de vida” que devem promover “libertação, justiça e amor”. A propositura de resignificação é justificada por um suposto efeito “no mundo”, no ideário do pastor, uma nova interpretação equivale à necessidade que o “novo mundo” tem de se “encontrar nas Escrituras”, isto é, apresentar um padrão de comportamento coerente com o texto Sagrado.

Agora, passemos a relacionar o teor do sermão com os pressupostos da Teologia Liberal e da Teologia Reformada. Com relação à Teologia Liberal, encontramos certa aproximação de pressupostos, vejamos: **a) O pressuposto de que a Bíblia não é a Palavra de Deus:** a expressão adjetivada “um livro”, em si mesma, já é carregada de uma espécie de inferiorização do fraseado bíblico, somada a uma proposta de

¹³¹ INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário Houaiss Conciso**. São Paulo: Editora Moderna, 2011. p. 808.

¹³² RESSIGNIFICAR. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/ressignificar/>. Acesso em: 18/10/2023.

ressignificação o caminho exegético é o da não-ortodoxia bíblica. Nessa teologia temos a afirmação de que “a Bíblia em si não é a pura Palavra de Deus”, assim, encontramos um alinhamento entre o sermão e a propositura liberal; **b) O pressuposto de que a Bíblia contém, em alguns momentos ou torna-se, a Palavra de Deus:** os “princípios e vida”, a que se refere o pastor, podem ser equiparados a seguinte afirmação: “Apesar de podermos, através de uma figura de associação íntima, em certas ocasiões, e sem errarmos, chamar a Bíblia de Palavra de Deus”. Parece que tanto o pastor quanto os pressupostos da Teologia Liberal propõem que as Escrituras contêm, em certa medida, a Palavra de Deus, e que cabe ao leitor e/ou intérprete distinguir o “inspirado” do “não-inspirado”. Com isso, entende-se que a Bíblia em si mesma, não é, pelo menos em sua integralidade, a própria Palavra de Deus, apenas a contêm em determinados trechos. Outrossim, na tentativa de ilustrar a relação entre Iluminismo e Protestantismo, Alister MacGrath (2005) descreve o que ele chama de protestantismo liberal: “O protestantismo liberal clássico surgiu na metade do século XIX, na Alemanha, em meio à crescente percepção de que a fé e a teologia *necessitavam*, ambas, *ser revistas* à luz do conhecimento moderno” (Mcgrath, 2005, p. 138, grifo nosso). Percebe-se que o pressuposto é mantido: há uma necessidade de “revisar” as interpretações bíblicas e teológicas levando em consideração um ajuste com o pensamento moderno.

Quanto à relação com a Teologia Reformada, encontramos oposições significativas, a saber: **a) A Bíblia não é a Palavra de Deus VS a Bíblia é a Palavra de Deus:** o confronto se estabelece pela postura reformada em expressar que “as Escrituras Sagradas são a Palavra de Deus”, em relação ao Sermão e a Teologia Liberal, o trecho da Confissão de fé de Westminster, tradicionalmente reformada, é o único que afirma isso de forma categórica. Desse modo, o sermão acaba comprometendo a ortodoxia hermenêutico-exegética da maneira como se vem interpretando as Escrituras com segurança, isto é, sem abrir mão do pressuposto de que ela é a inerrante e infalível Palavra inspirada de Deus; **b) Testemunho humano VS Testemunho das Escrituras:** outro confronto, para a Teologia Reformada é inconcebível o ato de aceitar o testemunho humano em detrimento do testemunho das Escrituras. A Confissão de fé de Westminster, por exemplo, diz que “A autoridade das Escrituras Sagradas [...] não depende do testemunho de qualquer homem ou igreja”, desse modo, não são autorizadas interpretações e/ou postulações de sentidos “novos” que se originam no testemunho humano, isto é, que não podem ser amparadas pelo testemunho interno da Bíblia. Quando o pastor propõe uma “releitura” e uma “ressignificação” relacionadas com a

conjuntura contextual do sermão, entendemos que ele propõe “novas interpretações” que mais se aproximam do testemunho humano do que das Escrituras, propriamente ditas. A proposta em si, pode ser resumida em uma sentença: *devemos mudar a forma como entendemos alguns textos da Bíblia*, assim, o movimento encorajado é o de promover uma série de “novas exegeses” que tem mais comprometimentos com mundo do que com a Bíblia.

Podemos empreender novas análises também a partir dos argumentos utilizados. O argumento que é apreendido nesse primeiro trecho do sermão, *A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode contê-la em algumas partes. É preciso selecionar*, é claramente oposto à ortodoxia bíblica, pois não concebe as Escrituras como integralmente inspirada por Deus, mas talvez contenha inspiração apenas em algumas passagens. Desse modo, não se leva em consideração os pressupostos exegéticos de interpretação, mas sim, enxertos, modificações e acréscimos ao texto Sagrado. Já o argumento proposto pela Teologia Liberal, *A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas podemos chamá-la em determinadas ocasiões de Palavra de Deus*, se alinha facilmente com o teor do sermão. Quanto ao argumento da Teologia Reformada, percebe-se uma colisão frontal com relação aos pressupostos liberais, uma vez que é imbuída do *Sola Scriptura* no que concerne aos desdobramentos teóricos e práticos das Escrituras para a vida de todo salvo em Cristo.

Passemos, agora, para o nosso segundo momento de análise. Neste bloco temático é tratada, com maior ênfase, a questão da suposta necessidade de atualização das Escrituras. Segue o quadro 2 com a temática da atualização da Bíblia:

Quadro 2 – A Bíblia precisa ser atualizada

SERMÃO	TEOLOGIA LIBERAL	TEOLOGIA REFORMADA
“a gente precisa atualizar a Bíblia, porque se eu não atualizo a Bíblia e se eu leio literalmente e digo está suficiente a leitura literal da Escritura eu legítimo escravidão, da mesma forma que tem gente ainda hoje legitimando o machismo e dizendo que o marido é o cabeça da mulher e a mulher tem que ser submissa e não leu direito a Escritura e não atualizou a Escritura. Então, se	“A falibilidade humana da Bíblia não impede a possibilidade de ela ter sido divinamente inspirada, nem de ter uma autoridade moral e religiosas sem paralelos [...] Mesmo tendo sido escrita por homens com traços individuais característicos e falhas humanas típicas, ela, mesmo assim, pode ter sido escrita por homens chamados e impulsionados pelo espírito de	“O Juiz Supremo, pelo qual todas as controvérsias têm de ser determinadas, e por quem serão examinados todos os decretos de concílios, todas as opiniões particulares, o Juiz Supremo, em cuja sentença nos devemos firmar, não pode ser outro senão o Espírito Santo falando nas Escrituras” – <i>Confissão de fé de Westminster, cap. 1.10</i> – (Grudem, 1999, p. 1008).

queremos ser cartas para um novo mundo e se a igreja quer ser carta para o novo mundo, nós vamos precisar atualizar a Escritura e vamos ter que fazer essa atualização e ter que ter essa coragem de enfrentar os pecados de gênero da nossa sociedade” (Oficialibab, 2020).	Deus” – <i>TLC</i> , 75 – (Geisler, 2019, p. 326).	
Argumento	Argumento	Argumento
A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode contê-la em algumas partes. É preciso ter coragem para atualizá-la.	A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode contê-la em algumas partes. É preciso ter coragem para atualizá-la, pois ela contém falhas.	A Bíblia é a Palavra de Deus, independentemente de qualquer coisa. É o Espírito Santo quem nos auxilia na interpretação das Escrituras.

Fonte: elaborado pelo pesquisador

Continuemos nossa reflexão. Agora, no sermão, o pastor propõe veementemente a atualização da Bíblia, só nesse trecho transcrito a palavra “atualizar” aparece 4 vezes. Na verdade, o pastor propõe atualizar as Escrituras em favor do alcance do evangelho para as necessidades do que ele chama de “novo mundo”. A fim de entendermos a expressão e sua aplicação, segue abaixo a transcrição do trecho do sermão em que o pastor explica o que seria um “novo mundo”:

Quando falamos em “cartas para o novo mundo” estamos falando, *primeiro, desse novo mundo que rompe com a ressurreição de Jesus, quando Jesus ressuscita dos mortos um novo tempo se inaugura*, uma nova era se inaugura e um novo mundo se inaugura. Então, “cartas para o novo mundo” é um novo mundo possível pela ressurreição de Jesus. Mas, *“novo mundo” também para o apóstolo Paulo que leva esta mensagem da ressurreição de Jesus e o testemunho, a profecia, a proclamação de que Jesus Cristo é o dono do mundo, o Senhor da história, quando Paulo leva essa mensagem com a pretensão de torná-la universal, nas palavras de Jesus o testemunho do evangelho seria estendido desde Jerusalém, toda a Judéia e Samaria até os confins da terra* e Paulo é o primeiro e o principal agente de testemunho para a expansão dessa mensagem de Jesus, é Paulo quem atravessa fronteiras geográficas, fronteiras étnicas, sociais, políticas, culturais, esse é o trabalho do apóstolo Paulo que escreve “cartas para o novo mundo”, novo mundo, aquele que sai do contexto pequeno da etnia de Israel, da descendência sanguínea de Israel para dar universalidade do testemunho a respeito de Jesus. O novo mundo que ele encontra na cultura grega, helênica, romana e ele leva uma mensagem que encontra esse novo mundo e propõe para o novo mundo que ele está encontrando um “novo mundo”, um novo mundo estruturado, um novo mundo dinamizado, construído a partir da experiência de Jesus como Senhor. Esse testemunho chega até nós, *e novo mundo é o nosso também. O mundo de 2000 anos, praticamente, depois do que o apóstolo Paulo escreveu é um novo mundo onde essas cartas para o novo mundo precisa também frutificar*. Agora, novo mundo é esse que vem por aí com as grandes mudanças que estamos experimentando na nossa sociedade, com as grandes mudanças, não apenas essas que são promovidas ou aceleradas pela pandemia, pelos tempos pandêmicos, mas um novo mundo pelas grandes transformações e mudanças que o nosso tempo está trazendo

para nós. Então, “cartas para o novo mundo”, é assim que estamos lendo a Bíblia Sagrada [...] (Oficialibab, 2020, grifo nosso).

A definição de “novo mundo” que o pastor propõe pode ser entendida e/ou dividida em três momentos, a saber: **1) Novo mundo – novo tempo inaugurado por Jesus**, nesse ensejo, o “novo mundo” seria equivalente a uma nova era e/ou um novo período histórico estabelecido a partir da morte e ressurreição de Cristo; **2) Novo mundo – universalidade da mensagem do Evangelho**, aqui, o apóstolo Paulo ganha notoriedade no sentido de atuar como um dos principais precursores da evangelização do período posterior a Cristo. Nesse contexto, o “novo mundo” seria todo o mundo conhecido, especialmente o mundo greco-romano; **3) Novo mundo – tempo contemporâneo**, nesse sentido, a mensagem alcança a todos nos tempos modernos e atuais, seria uma mensagem para os nossos dias. A polêmica se estabelece quando o pastor tenta explicar que a bíblia deve ser atualizada em favor de uma adaptação de conteúdo das Escrituras aos problemas morais da sociedade contemporânea.

Quando o pastor diz: “se queremos ser cartas para um novo mundo e se a igreja quer ser carta para o novo mundo, nós vamos precisar atualizar a Escritura”, estabelece em seu discurso uma relação de condicionalidade. As expressões “se queremos” e “vamos precisar atualizar” funcionam de tal modo a impor aos ouvintes um único modo a solucionar um problema, na verdade, a relação de condicionalidade se instaura a partir de duas ideias, onde uma, necessariamente depende da outra. Desse modo, segundo o pastor, a única condição para a igreja alcançar o “novo mundo” seria uma proposta de atualização das Escrituras. Esse tipo de discurso não encontra respaldo escriturístico nem na própria tradição da igreja, pois atualizar a Bíblia é o mesmo que classificá-la como não-inspirada e insuficiente, na verdade, o próprio pastor já deixou isso muito claro no sermão: “[...] eu leio essa carta de Paulo à Filemom e eu penso da seguinte maneira: essa carta é *insuficiente* pra mim, talvez esse seja o grande desafio da igreja contemporânea, *olhar a Bíblia como um livro insuficiente*, vou repetir: olhar a Bíblia como um livro insuficiente” (Oficialibab, 2020, grifo nosso). Contrariando essa postura que rebaixa a Escritura ao caráter de insuficiência, o professor Dr. Leandro Lima (2006) afirma: “Embora cada parte da Bíblia tenha sido escrita numa determinada época, ela nunca esteve limitada ao tempo. De fato, Deus se revelou no passado, mas a mensagem continua significativa para as pessoas de hoje e de sempre” (Lima, 2006, p. 25), a partir dessa perspectiva a Bíblia não precisa de uma “releitura” e/ou uma “ressignificação”, pois é suficiente enquanto revelação especial de Deus.

Ao comparar a conjuntura contextual do sermão com a expressão “*enfrentar* os pecados de gênero”¹³³, encontramos certa incoerência, na verdade, o “enfrentar” estaria mais alinhado ao sentido de “aceitar”, pois “os pecados de gênero” de que o pastor se refere são constitutivos da ordem instaurada neste “novo mundo”, desse modo, as propostas do pastor caminham em direção da aceitação de algumas práticas, do que com o comprometimento com a ortodoxia bíblica. Assim, neste “novo mundo” alguns textos que condenam certas práticas devem ser “relidos”, “ressignificados” e “atualizados”.

A perspectiva da Teologia Liberal exposta no quadro em análise, apresenta algumas questões importantes: **a) falibilidade humana**, é pressuposta uma atuação humana que não é confiável no que diz respeito a uma inspiração divina. Aqui, coloca-se em cheque o processo de inspiração bíblica, pois não há de fato, θεόπνευστος (*theopneustos*), ou seja, uma Palavra divinamente soprada por Deus, na realidade, segundo essa afirmativa a atuação humana maculou o texto Sagrado de tal modo que é difícil distinguir o “inspirado” do “não-inspirado”; **b) possibilidade de inspiração**, aqui, é apresentada como uma possibilidade, porém, no construto das argumentações liberais percebemos que a afirmação de uma inspiração plenária das Escrituras não é tolerável, pois intentaria contra a razão humana e o conhecimento moderno; **c) homens impulsionados por Deus**, o “impulsionar” seria uma espécie de “empurrão”, nada muito divinamente ativo, aqui, o foco não é em uma inspiração divina, mas na atuação humana. O uso da palavra “impulsionados” cumpre a função de substituição de “inspirados”, na verdade, para a liberalismo teológico a ideia de inspiração é, no mínimo, classificada como antiquada, pois inspiração pressupõe uma atuação divina concreta, e para o pensamento liberal isso é inconcebível. Em suma, a questão nevrálgica é que tanto o conceito de inspiração quanto o da suficiência das Escrituras são indissociáveis e, parecem que não são contemplados pela posição do pastor nem pela Teologia Liberal.

A posição reformada, aqui representada pela Confissão de fé de Westminster, se opõe incisivamente contra as posições sustentadas pelo pastor e pela Teologia Liberal. A confissão diz que o árbitro regente da relação entre a comunidade de crentes e as Escrituras é o Espírito Santo. Nesse ensejo, o Espírito Santo é considerado como o **Juiz Supremo**, aqui, a figura do juiz estabelece o sentido de que é Deus quem articula a relação entre o crente e as Escrituras, ou seja, não temos um texto que é interpretado em si mesmo, mas um Texto Sagrado que conta com a atuação divina como intermediária

¹³³ Grifo nosso.

no processo de inspiração, leitura e interpretação das Sagradas Letras. Além disso, a afirmação de que **o Espírito Santo fala a partir das/nas Escrituras** corrobora com o próprio testemunho interno das Escrituras: “*Toda a Escritura é divinamente inspirada, e proveitosa para ensinar, para redargüir, para corrigir, para instruir em justiça*” (2 Timóteo 3:16); “*Porque a profecia nunca foi produzida por vontade de homem algum, mas os homens santos de Deus falaram inspirados pelo Espírito Santo*” (2 Pedro 1:21)¹³⁴.

Por fim, os argumentos. Tanto o sermão quanto a proposta da Teologia Liberal podem ser resumidos no seguinte argumento: “A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode contê-la em algumas partes. É preciso ter coragem para atualizá-la, pois ela contém falhas”. Percebamos que a máxima permanece – a Bíblia não é a Palavra de Deus, assim, toda e qualquer teologia que se apropria desse tipo de pressuposto está aberta a qualquer tipo de pensamento, inclusive, os que validam a prática de alguns pecados. Além disso, todo esse argumento colide frontalmente com os conceitos de inspiração e suficiência das Escrituras, logo um texto que precisa ser atualizado é um texto que, no mínimo, apresenta alguns erros, no caso da Bíblia, passa-se a entendê-la não como inerrante e infalível, mas como mais uma das muitas obras de literatura humana que deve receber o mesmo tratamento. A questão é que, para o texto Sagrado é exigida uma outra metodologia de interpretação, a começar pelo pressuposto inicial: ela é a Palavra inspirada por Deus, se aproximar da Bíblia como apenas *um livro que precisa ser relido* é equivalente a não aceitá-la como *soprada* por Deus, mas como fruto da produção humana. A postura reformada é a de declarar aquilo que a Bíblia é – Palavra inerrante, infalível e inspirada por Deus.

Por fim, o nosso terceiro momento de análise. Neste bloco temático é tratada, com maior ênfase, a questão da insuficiência das Escrituras. Segue o quadro 3 com a temática da insuficiência da Bíblia enquanto Palavra de Deus:

Quadro 3 – A insuficiência da Bíblia

SERMÃO	TEOLOGIA LIBERAL	TEOLOGIA REFORMADA
“de <i>enfrentar</i> a questão da homossexualidade, da homoafetividade, dos gays que frequentam as nossas comunidades, estão dentro das	“[...] ao estudante inteligente que está mais preocupado com a busca e a proclamação da verdade do que com a manutenção de um dogma,	“A regra infalível de interpretação das Escrituras são as próprias Escrituras; portanto, quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de

¹³⁴ Bíblia Online (Almeida Revista Fiel). Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/acf/busca?q=inspirada>, acesso em 23/10/2023.

nossas comunidades, mas continuam sendo condenados ao inferno por causa de dois ou três textos bíblicos que não foram atualizados. Nós vamos ter coragem de enfrentar isso, senão continuaremos brincando de religião, e não seremos cartas para um novo mundo, nós seremos texto morto que descreve um velho mundo, eu não quero isso” (Oficialibab, 2020, grifo nosso).	deve ficar claro que a Bíblia não é, de forma alguma, infalível” – <i>TLC</i> , 68 – (Geisler, 2019, p. 325).	qualquer texto das Escrituras (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente” – <i>Confissão de fé de Westminster</i> , cap. 1.9 – (Grudem, 1999, p. 1008).
Argumento	Argumento	Argumento
A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode contê-la em algumas partes. Alguns textos precisam ser entendidos de outra forma (outros sentidos).	A Bíblia não é a Palavra de Deus, e muito menos infalível.	A Bíblia é a Palavra de Deus, independentemente de qualquer coisa. Todos os textos são entendidos à luz da própria Escritura, que possui apenas um único sentido.

Fonte: elaborado pelo pesquisador

O pastor continua com o uso da terminologia “enfrentar”, analisemos com mais detalhes. O lexema pode significar “atacar de frente” ou “enfrentava ao inimigo com bravura”¹³⁵, a partir dessas definições entende-se posturas aversas e/ou de total oposição a algo ou alguém. Tendo isso como foco de análise, e propondo uma comparação com o teor do sermão ministrado pelo referido pastor, percebe-se que não se trata de um enfrentamento às posturas de pecados, mas contra uma suposta rejeição a essas pessoas em lugares espirituais como a igreja, por exemplo. Na verdade, o pastor parece mais preocupado com a inclusão de algumas pessoas e/ou grupos na igreja do que com a preservação doutrinária, além disso, o modo como os argumentos do pastor é construído revelam rupturas nevrálgicas com a ortodoxia bíblica. Ressaltamos que o grande problema aqui, não é necessariamente a inclusão desses grupos na igreja¹³⁶, mas o comprometimento com doutrinas como a suficiência das Escrituras, que o pastor

¹³⁵ ENFRENTAR. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/enfrentar/>. Acesso em: 27/10/2023.

¹³⁶ Entendemos que a igreja deve ser inclusiva no sentido de que a ela deva receber toda e qualquer pessoa em seu rol de membros desde que sejam, a partir disso, constantemente encorajadas a abandonar toda e qualquer prática de pecado, isso não significa que as pessoas devem ser recebidas, única e exclusivamente, após uma experiência de arrependimento, mas que podem frequentar reuniões espirituais e, a partir disso, somada a atuação do Espírito Santo em seus corações, se arrependerem. Também deve ficar claro que não se trata de uma relação de imposição, as pessoas devem ser recebidas com amor fraterno, nunca com imposição autoritária. Também sentimos necessidade de esclarecer que não é o papel da igreja “condenar as pessoas ao inferno por causa de dois ou três textos bíblicos”, na verdade, entendemos que o único que se conserva na condição de juiz é o próprio Deus, por isso, a afirmação do pastor apenas reflete posturas extremistas de religiosidade, que não equivalem a verdadeira fé em Cristo.

recorrentemente coloca em xeque em sua fala. Talvez a proposição mais comprometedora seja a de que se não for feita esta atualização das Escrituras “seremos texto morto que descreve um velho mundo”. Fica clara a imposição: se não fizermos *isso...* seremos *aquilo...*, o qualificativo que o pastor utiliza para as Escrituras é “texto morto”, aqui, com traços de inutilidade e insuficiência.

Quanto a relação com a Teologia Liberal, podemos analisar a partir de três pressupostos, a saber: **1) estudante inteligente**, aqui, o adjetivo “inteligente” serve como norteador aos ideais liberais, ou seja, alguém “inteligente” não pode crer em um livro divinamente inspirado, isso seria inconcebível, seria um atentado contra a razão, não seria sofisticado, muito menos aceitável pela comunidade intelectual. Assim, os pressupostos liberais separam os “inteligentes” dos “não-iluminados”, crer na Bíblia como soprada por Deus é inaceitável; **2) proclamação da verdade em detrimento do dogma**, aqui, temos um contraste: verdade VS dogma. É interessante que nos é apresentado uma relação de antonímia, uma vez que *verdade* e *dogma* são esboçados com sentidos opostos, a busca pela *verdade* como sendo um qualificativo do estudante “inteligente” e a observação do *dogma* como o seu equivalente oposto. Dessa maneira, o “dogma” aqui, é a representação de toda e qualquer expressão de fé que, segundo a perspectiva liberal, prejudica a razão do homem; **3) a Bíblia, um livro falível**: aqui, o rebaixamento da Bíblia enquanto Palavra de Deus. Isso é muito claro no liberalismo, a Bíblia, definitivamente, não pode ser Palavra inspirada por Deus. Encontramos nesse pressuposto uma aproximação com o sermão, uma Bíblia que falha é, necessariamente, um “texto morto”, desse modo, tanto a Teologia Liberal quanto as proposições do pastor caminham para uma direção: a Bíblia não é em sua integralidade a Palavra de Deus.

Por fim, os argumentos. Percebemos novamente uma aproximação do argumento utilizado no sermão pelo pastor com o argumento da Teologia Liberal. O argumento do pastor pode ser resumido assim: “A Bíblia não é a Palavra de Deus, mas pode contê-la em algumas partes. Alguns textos precisam ser entendidos de outra forma (outros sentidos)”. Esse tipo de posição, além de contemplar posturas contrárias à ortodoxia bíblica, perfazem uma tentativa de atribuir ao texto sentidos que nunca foram pretendidos pelo autor, assim, constitui um lugar da perversão do texto *sacro*. O argumento da Teologia Liberal, “A Bíblia não é a Palavra de Deus, e muito menos infalível”, novamente, não tem compromisso algum com o conceito de revelação, antes demonstra certa rebelião contra a natureza divina das Escrituras. Já o argumento da Teologia Reformada, “A Bíblia é a Palavra de Deus, independentemente de qualquer

coisa. Todos os textos são entendidos à luz da própria Escritura, que possui apenas um único sentido”, faz justiça tanto à herança doutrinária e exegética com que interpretamos a Bíblia, quanto com o próprio testemunho interno das Escrituras. Desse modo, a Teologia Reformada privilegia uma interpretação que não rompe com os dogmas e tradição exegético-hermenêutica, que nos garante uma interpretação fidedigna e mais próxima o possível da intenção dos autores sagrados.

Considerações finais

O liberalismo teológico vem se constituindo por seus efeitos negativos quando comprometem a ortodoxia bíblico-escriturística, uma teologia que não parte do pressuposto da inerrância e suficiência das Escrituras está fadada, inevitavelmente, a romper com grandes e importantes doutrinas para a edificação da verdadeira fé em Cristo Jesus. Entender a Bíblia como um livro comum, obra literária unicamente humana, constitui uma postura de rebaixamento do seu aspecto *sacro*, isto é, a não aceitação de sua natureza, de sua manifestação sobrenatural, desse modo, torna-se um livro como qualquer outro que, inevitavelmente, incorre em inúmeros erros. Dito isso, apresentamos uma lista com aquilo que entendemos que sejam os reais perigos de uma Teologia Liberal: a) **rebaixamento da Bíblia ao aspecto exclusivamente humano**, entendem que o processo pelo qual a Bíblia foi produzida equivale a qualquer obra literária humana, não a reconhecendo como provida diretamente por Deus; b) **negação do conceito de inerrância**, por consequência a natureza das Escrituras também torna-se puramente humana, assim, ela incorre, inevitavelmente, em erros e contradições; c) **negação do conceito de inspiração**, segundo os liberais, não faz sentido acreditar num livro que foi “soprado” por Deus, isso é, na menor das hipóteses, atentar contra a razão e o padrão hegemônico do saber científico moderno; d) **rejeição do conceito de suficiência**, a suficiência, na verdade, tornou-se um conceito ultrapassado, dizem que Deus pode até continuar se revelando, mas isso não ocorre por meio de um livro humano; e, por fim, e) **desprezo pela possibilidade da revelação especial**; a ideia de Deus se revelar sobrenaturalmente foi totalmente rejeitada pelos liberais, além de ser

rotulada de ultrapassada. Esses e outros prejuízos demonstram ser, ainda hoje, grandes problemas para a fé e teologia de expressão reformada.

Diante disso, o presente artigo apresenta alguns resultados da pesquisa, a saber:

- 1) **Ainda é muito frequente a tentativa liberal de desqualificar a Bíblia como Palavra de Deus em nossos dias** – ainda está muito em voga esse movimento nos meios eclesiais, acadêmicos e teológicos que privilegia mais uma aproximação dos parâmetros modernos do que do sentido proposto pelas Escrituras;
- 2) **A Teologia Liberal está presente em muitos púlpitos** – o sermão analisado neste artigo, por exemplo, demonstrou uma realidade: a Teologia Liberal está presente em nossos dias, muitos pastores optam por uma teologia que se adeque ao auditório, em detrimento de uma mensagem que anuncia uma nova proposta de vida com Deus;
- 3) **Há uma veemente tentativa de mudar o que as Escrituras dizem para favorecer pessoas e grupos de nossa sociedade** – essa tentativa acaba enxertando no texto o que ele nunca significou, por isso, a postura de atualizar as Escrituras seria o equivalente a não aceitá-la como Palavra de Deus;
- 4) **O pensamento liberal é totalmente oposto ao pensamento da Teologia Reformada** – a partir da análise comparativa ficou clara a distinção entre os pressupostos, uma teologia que não privilegia o texto bíblico em sua condição *sacra* compromete não só a fé de toda uma comunidade de fiéis, como também contribui para a desvalorização das Escrituras; por fim
- 5) **A Teologia Reformada Busca entender a Bíblia pela própria Bíblia, respeitando uma interpretação histórico-gramatical** – o método histórico-gramatical é o que mais faz justiça ao texto sagrado, pois propõe interpretar as Escrituras levando em consideração aspectos sociais, culturais e históricos, além de contemplar o aspecto gramatical, que entende o texto como a principal implicação no fazer exegético-hermenêutico da Teologia Reformada.

A Teologia Reformada, por apresentar como pressuposto a natureza divina e humana da Bíblia, se distancia do pensamento liberal, pois busca interpretar as Escrituras pela própria Escritura, não partindo de uma tentativa de aproximação com a cultura e/ou pensamento moderno, mas de uma exegese de base histórico-gramatical para extrair do texto aquilo que os autores realmente queriam transmitir quando estavam sendo inspirados por Deus. Assim, podemos afirmar que a Teologia Reformada resguarda as doutrinas basilares para a fé em Cristo Jesus frente às inúmeras tentativas humanas de rebaixá-las ao erro.

A Bíblia Precisa ser atualizada? Uma Análise Teológica da Doutrina Reformada da Suficiência das
Escrituras

REFERÊNCIAS

- ANGLADA, Paulo. A doutrina reformada da autoridade suprema das Escrituras. In: **Fides Reformata**. v. 2, n. 2, 1997. Bíblia Online (Almeida Revista Fiel). Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=inspirada>, acesso em 23/10/2023.
- COSTANZA, José Roberto da Silva. As raízes históricas do liberalismo teológico. In: **Fides Reformata**. v. 10, n. 1, 2005. p. 79-99.
- ENFRENTAR. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/enfrentar/>. Acesso em: 27/10/2023.
- GEISLER, Norman L; NIX, William E. **Introdução Bíblica**: como a Bíblia chegou até nós. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Editora Vida, 1997. Documento digitalizado não paginado.
- GEISLER, Norman. **Teologia sistemática**: volume 1. Tradução de Marcelo Gonçalves e Luis Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.
- GRUDEM, Wayne A. **Teologia Sistemática**. Tradução de Norio Yamakami, Luiz A. T. Sayão e Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich Von. **Nova chave linguística do Novo Testamento Grego**: Mateus – Apocalipse. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Targumim & Hagnos, 2009.
- INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS. **Dicionário Houaiss Conciso**. São Paulo: Editora Moderna, 2011.
- LIMA, Antonio Leandro de. **Razão de esperança**: teologia para hoje. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução à teologia cristã. Tradução de Marisa K. A. de Siqueira Lopes. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O Desafio do Conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14ª ed. São Paulo: Hucitec, 2014.
- OFICIALIBAB. Cartas vivas contra letras mortas | Ed René Kivitz | 25 de outubro de 2020. **YouTube**, 25 de outubro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QIgaENPto2U&t=95s>. Acesso em: 22/10/2023.
- RESSIGNIFICAR. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/ressignificar/>. Acesso em: 18/10/2023

Ad fontes: a reforma luterana como resgate da teologia patrística

*Djesniel Stheieny Krause*¹³⁷

Resumo: Martinho Lutero e os demais Reformadores do século XVI tiveram algumas ênfases teológicas, em especial pode-se mencionar os termos latinos *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Solus Christus* e *Sola Scriptura* como fundamentais em sua teologia. Por vezes, os Reformadores são acusados de inserir inovações teológicas no seio da Igreja e assim causar alvoroço e cismas desnecessários ao questionar a autoridade papal. Cada um dos princípios teológicos mencionados está longe de ser uma inovação teológica, antes, podem ser encontrados já entre os autores patrísticos. Lutero e os demais reformadores empenham-se em um retorno às origens, à teologia patrística, à Igreja Apostólica, às Escrituras, ad fontes¹³⁸.

Palavras chave: Lutero. Agostinho. Luteranismo. Patrística.

Abstract: Martin Luther and the other Reformers of the 16th century had some theological emphases, in particular the Latin terms *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Solus Christus* and *Sola Scriptura* can be mentioned as fundamental in their theology. Sometimes, the Reformers are accused of introducing theological innovations within the Church and thus causing unnecessary uproar and schisms by questioning papal authority. Each of the theological principles mentioned is far from being a theological innovation, rather, they can already be found among patristic authors. Luther and the other Reformers committed themselves to a return to the origins, to patristic theology, to the Apostolic Church, to the Scriptures, ad fontes.

Keywords: Luther. Augustine. Lutheranism. Patristic.

¹³⁷ Djesniel Stheieny Krause é bacharel em Administração pela Universidade da região de Joinville – UNIVILLE, bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER, possui MBA em gestão de pessoas pela Anhanguera Educacional, pós-graduação em Teologia, Bíblia e Missão e em Revitalização de Comunidades pela Faculdade Luterana de Teologia – FLT e pós-graduação em Cristianismo e Política pelo Seminário Teológico Jonathan Edwards. É membro do conselho sinodal do Sínodo Norte Catarinense da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB, bem como conselheiro distrital da Missão Evangélica União Cristã - MEUC. Email: djesniel@yahoo.com.br

¹³⁸ *Ad fontes* é um termo latino que serviu de lema para os humanistas europeus da Baixa Idade Média tem por significado “voltar às fontes”.

1. Introdução

O presente trabalho visa analisar alguns dos principais temas da teologia luterana, avaliar em que sentido as ideias do reformador alemão são inovadoras, são uma continuidade e desenvolvimento do pensamento medieval ou são uma redescoberta da teologia patrística e demonstrar que os temas centrais da teologia luterana não significam de modo algum uma revolução teológica mas sim a redescoberta de certos temas bem como a continuidade e desenvolvimento de outros temas teológicos.

Para este fim, o artigo está dividido em duas partes, onde a primeira parte abordará brevemente a biografia de Martinho Lutero e seu contexto histórico. Descrevendo os principais acontecimentos da vida do reformador, bem como os motivos que o levaram a pregar suas 95 teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg, “dando início a uma conflagração que veio a ser o maior levante intelectual e espiritual jamais ocorrido na Europa” (MCGRATH, 2014, p. 33).

Já a segunda parte será subdividida em outras quatro partes, onde se irá expor os quatro princípios teológicos centrais para a reforma luterana, que ficaram conhecidos pelos termos latinos *Sola Gratia*, *Sola Fide*, *Solus Christus* e *Sola Scriptura*, significando respectivamente: Somente a Graça, Somente a Fé, Somente Cristo e Somente a Escritura. O trabalho propõe-se a demonstrar que tais princípios já estão presentes nos escritos de vários dos principais autores cristãos dos primeiros séculos da história do cristianismo, denominados autores patrísticos, tais como Irineu de Lyon, Policarpo de Esmirna, Ambrósio de Cesaréia, Agostinho de Hipona, João Crisóstomo entre tantos outros, e defender assim que Lutero não rompe com séculos de tradição cristã e nem traz inovações teológicas nunca antes defendidas, antes, Lutero e a tradição luterana lutam contra as inovações, exageros e erros teológicos da Baixa Idade Média.

Permeando os quatro *Solas*, também serão avaliados alguns temas centrais da teologia luterana, tais como a justificação forense, a distinção feita entre a justificação e a santificação e a imputação da justiça de Cristo ao pecador.

2. Martinho Lutero em seu contexto histórico

Martin Luder nasceu em 10 de novembro de 1483 na pequena cidade Eisleben, Saxônica, no Sacro Império Romano Germânico. Filho de um casal de empreendedores que possuíam uma mineração de cobre, Hans e Margarethe Luder. Martinho, que era o mais filho mais velho, deveria “avançar a posição de sua família. Martinho teria de continuar a fazer a família subir na escala social e econômica. Seus pais trabalhavam

arduamente para que o filho tivesse o estudo e as oportunidades que eles jamais tiveram” (NICHOLS. In: SPROUL; NICHOLS, 2017, p. 35).

Para este fim, Margarethe e Hans enviaram seu filho Martinho para estudar em outras cidades tais como Mansfeld, Magdeburgo e Eisenach. “Durante seus primeiros estudos, o jovem Martinho se superava, distinguindo-se entre todos os seus colegas” (NICHOLS. In: SPROUL; NICHOLS, 2017, p. 36). Tal distinção intelectual lhe foi fundamental para mais tarde ingressar na universidade de Erfurt, onde pôde estudar as artes liberais e iniciar seus estudos para tornar-se doutor em direito.

Em 1505 Martinho foi para Eisleben afim de visitar seus pais, no retorno para Erfurt ele enfrentou uma terrível tempestade que alteraria para sempre o rumo da sua vida intelectual e espiritual. Uma das mais vívidas descrições do acontecimento é encontrada na obra de Roland Bainton:

Ao voltar aos estudos, após visitar seus pais, um relâmpago repentino derrubou-o ao chão. Naquele único relance, ele viu o desenlace do drama da existência. Havia Deus, absolutamente terrível; Cristo, o inexorável, e todos os demônios maldosos que saltariam de seus esconderijos na floresta, com gargalhadas sardônicas, e o agarrariam pelos cabelos para trancafiá-lo no inferno. Não é de surpreender que ele tenha clamado à santa de seu pai, padroeira dos mineiros: “Santa Ana, ajuda-me! Eu me tornarei monge” (BAINTON, 2017, p. 42-3).

Dada a sobrevivência de Martinho à tempestade, ele se apresentou ao mosteiro dos agostinianos de Erfurt a fim de ingressar na vida monástica, algo que causou o total desgosto de seu pai, que nutria tantas esperanças relacionadas a vida econômica da família no jovem estudante. A vida monástica assumida por Lutero foi marcada pela excelência intelectual e por uma religiosidade meticulosamente exagerada onde ele buscava conquistar o favor de Deus.

A espiritualidade e as convicções soteriológicas na Baixa Idade Média, especialmente a escola teológica denominada *Via Moderna* associada a Guilherme de Ockham, a qual era ensinada em Erfurt, eram dominadas pelo conceito de mérito de cômputo, que afirmava que Deus estava obrigado, dada Suas promessas, a recompensar as boas obras dos fiéis, obras estas que de outra forma não seriam consideradas meritórias de forma alguma. McGrath explica da seguinte forma:

Os teólogos da *via moderna* desenvolveram o conceito da confiabilidade da *potentia ordinata* com referência à idéia de uma ‘aliança’ ou um ‘contrato’ (*pactum*) entre Deus e a humanidade. É esse *pactum*, firmado de modo unilateral por Deus, que constitui o ponto crítico das doutrinas da justificação associadas à *via moderna*. Considera-se que Deus resolveu recompensar aqueles que fazem *quod in se est* (que pode ser traduzido livremente como ‘fazem o seu melhor’) com a dádiva da graça justificadora. Aqueles que preenchem esse pré-requisito mínimo para a justificação

(em outras palavras, aqueles que fazem *quod in se est*), serão justificados em função da fidelidade de Deus ao *pactum*. Esse processo não pode ser considerado equivalente a Deus ter uma obrigação externa para com alguém ou para com algum princípio abstrato autônomo independente de Deus. Antes, o *pactum* articula a idéia crítica de **autolimitação divina**, que se concentra, em particular, no conceito de fidelidade a uma promessa declarada publicamente (MCGRATH, 2007, p. 85, grifos do autor).

Ainda assim, por mais que Lutero se esforçasse em viver retamente e fizesse de tudo para evitar a ira de um Deus justo, nada parecia dirimir seu sentimento de culpa por seus pecados. Sempre permanecia a dúvida se ele de fato havia feito tudo o que estava a seu alcance. R.C. Sproul comenta:

Nada que ele fazia lhe dava paz à mente ou aquietava sua consciência. Ele poderia passar longos períodos no confessionário. Com frequência, depois de gastar horas confessando seus pecados ao padre confessor e recebendo a absolvição, ele voltava à sua cela e de repente se lembrava de um pecado que havia esquecido de confessar. Ele também estava envolvido em autoflagelação e as rigorosas formas de asceticismo que monges usavam para purgar-se de quaisquer maus pensamentos. (SPOUL, 2021, p. 12, tradução nossa).¹³⁹

Sobre tais sentimentos de culpa e tentativas de apaziguar a ira de Deus, Lutero, anos mais tarde, refletindo sobre a sua conversão, escreverá em seu comentário à carta aos Romanos:

Eu fora tomado por uma extraordinária paixão em conhecer a Paulo na Epístola aos Romanos. Fazia-me tropeçar não a firmeza de coração, mas uma única palavra no primeiro capítulo: “A justiça de Deus é nele [no Evangelho] revelada” (Rm 1.17). Isso porque eu odiava esta expressão “justiça de Deus”, pois o uso e o costume de todos os professores me havia ensinado a entendê-la filosoficamente como justiça formal ou ativa (como a chamam), segundo a qual Deus é justo e castiga os pecadores e injustos. Eu não amava o Deus justo, que pune os pecadores; ao contrário, eu o odiava (LUTERO. In: LUTERO, 2003, p. 242).

Já em 1515, quando Lutero se preparava para lecionar sobre a epístola de Romanos em Wittenberg, Lutero se deparou com o termo que era para ele motivo de temor: a justiça de Deus. O termo é para ele sinônimo de condenação, uma vez que um Deus justo há de condenar os pecadores, e Lutero se entende um pecador. Causa-lhe confusão a justiça de Deus ser chamada de evangelho, uma boa nova, pois não há boa notícia na sua condenação. A grande mudança para Lutero foi quando compreendeu as palavras finais do versículo 17 do primeiro capítulo da carta, onde encontra-se a afirmação de que o justo viverá pela fé, uma citação que Paulo faz do livro de

¹³⁹ “Nothing he did gave him Peace of mind or quieted his conscience. He would spend long periods of time in the confessional. Often spending hours confessing his sins to the father confessor and receiving the absolution, he’d go back to his cell and suddenly remember a sin that he had forgotten to confess. He was also involved in self-flagellation and the rigorous forms of asceticism that monks used to purge themselves of any evil thoughts”.

Habacuque, 2:4. Lutero escreve sobre a experiência: “Então me senti como que renascido, e entrei pelos portões abertos do próprio paraíso” (LUTERO. In: LUTERO, 2003, p. 242). Diversos estudiosos afirmam ser este o momento de conversão do reformador.

É digno de nota o fato de que em 1516 o humanista holandês Erasmo de Roterdã publicou seu Novo Testamento em grego, escrito a partir da compilação de manuscritos antigos. Tal esforço se deu por conta da insistência do humanismo europeu no retorno às fontes literárias, de preferência em sua língua original, lema que ficou conhecido pelos termos latinos *Ad Fontes*, McGrath explica que “o lema *ad fontes* era mais do que, simplesmente, um chamado para uma volta às fontes antigas – era um chamado para uma volta às realidades essenciais da existência humana conforme estas se encontravam registradas nas fontes literárias” (MCGRATH, 2007, p. 50) e ainda “comentários e glosas deviam ser colocados de lado a fim de haver um envolvimento direto com o texto em si – quer o texto em questão fosse o *Pandects* de Justiniano ou o Novo Testamento” (MCGRATH, 2007, p. 50)

Tal publicação será avidamente estudada por Lutero e servirá de base para o seu trabalho de tradução do Novo Testamento do grego para o alemão em 1521, no seu exílio forçado em Wartburg. Algumas palavras da Vulgata Latina de Jerônimo não expressavam com exatidão o sentido das palavras em grego, alterando assim alguns aspectos essenciais da teologia da Idade Média. R.C. Sproul dá um exemplo:

A palavra latina para “justificação” que era usada nessa época na história da Igreja é *justificare*. Isto vem do sistema judicial romano, e era composta pela palavra *justus*, a qual é “justiça” ou “retidão”, e *ficare*, a qual significa “fazer”. Os pais latinos entenderam a doutrina da justificação como o que acontece quando Deus, através dos sacramentos da Igreja, transforma pessoas depravadas em retas. Mas Lutero estava agora olhando a palavra grega que está no Novo Testamento, *dikaiosyne* – não a palavra latina. A palavra grega não significa **fazer** justo mas ao invés disso **considerar** como justo, **contar** como justo, **declarar** justo. (SPROUL, 2021, p. 31, grifos do autor, tradução nossa).¹⁴⁰

Outro importante exemplo de uma alteração na compreensão do texto bíblico é descrito pelo estudioso britânico Alister McGrath e diz respeito “[...] a atitude mental do arrependimento e o sacramento da penitência, que de um modo geral havia sido aceito

¹⁴⁰ “The Latin word for ‘justification’ that was used at this time in church history was *justificare*. It came from the Roman judicial system, and it was made up of the word *justus*, which is ‘justice’ or ‘righteousness’, and *ficare*, which means ‘to make’. The Latin fathers understood the doctrine of justification as what happens when God, through the sacraments of the church, makes unrighteous people righteous. But Luther was looking now at the Greek word that is in the New Testament, *dikaiosyne* – not the Latin word. The Greek word didn’t mean to **make** righteous but rather to **regard** as righteous, to **count** as righteous, to **declare** righteous”.

em grande parte, devido à tradução Vulgata de Mateus 4.17”¹⁴¹ (MCGRATH, 2007, p. 134) e em seguida segue explicando: “Essa passagem havia sido compreendida como uma declaração da necessidade de ‘fazer penitência’ como preparação para a vinda do Reino de Deus” (MCGRATH, 2007, p. 134).

Tais equívocos no entendimento da Igreja Católica referente a prática da penitência evoluiu ao longo dos séculos e deu origem à ideia das indulgências, um documento com validade papal que poderia ser adquirido mediante a peregrinação a locais sagrados, a contemplação de relíquias, a realização de determinadas obras e, em todos os casos, o pagamento das taxas estipuladas. As redescobertas do Evangelho feitas por Lutero estavam cada vez mais destoantes em relação as práticas da Igreja medieval. De fato, como bem destaca Alister McGrath, “ao final da Idade Média, a necessidade de reforma e renovação dentro da Igreja cristã na Alemanha e em outros lugares se tornara tão óbvia que já não podia mais ser ignorada” (MCGRATH, 2014, p. 22).

Em 1514 o Papa Leão X, que havia herdado as dívidas do papa anterior, se viu em dificuldades financeiras que lhe impossibilitava de dar continuidade a construção da basílica de São Pedro. Stephen Nichols destaca que “com o tesouro exaurido, Leão precisava de um meio para levantar fundos. A solução foi um acordo com Alberto, arcebispo de Magdeburgo. Alberto queria o arcebispado de Mainz. Mas, pela lei canônica, era ilegal ter dois bispados simultaneamente; assim, Alberto precisava de uma dispensa papal” (NICHOLS. In: SPROUL; NICHOLS, 2017, p. 46). Entretanto, o valor que Alberto possuía não era o suficiente para pagar o valor acordado entre ele e o papa, assim “para pagar as despesas relacionadas à sua elevação em Mainz, Alberto teve de tomar um empréstimo” (NICHOLS. In: SPROUL; NICHOLS, 2017, p. 46) com uma poderosa família de banqueiros alemães denominados Függer. Roland Bainton também comenta sobre o ocorrido:

Então o papa, para possibilitar que Alberto se ressarcisse, concedeu-lhe o privilégio de distribuir uma indulgência em seus territórios pelo período de oito anos. Metade do lucro, [...], deveria ir para o papa, para a construção da nova Basílica de São Pedro; a outra metade serviria para pagar os Fuggers (BAINTON, 2017, p. 82).

A pessoa contratada por Alberto para a realização das vendas foi John Tetzel, um frade dominicano. Frederico, O Sábio, que era o príncipe eleitor da Saxônia não

¹⁴¹ “Daí por diante, passou Jesus a pregar e a dizer: Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus”.

permitiu as vendas em Wittenberg, não por que não acreditasse nas indulgências, mas por que ele possuía suas próprias relíquias que seriam expostas no primeiro dia de novembro, dia de todos os santos, e não queria concorrência em seus domínios territoriais. Ainda assim, os moradores de Wittenberg facilmente podiam viajar para as cidades vizinhas e adquirir as indulgências de Alberto, vendidas por Tetzel.

É contra tais indulgências que Martinho Lutero fixará suas famosas 95 teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg em 31 de outubro de 1517. Martin Dreher comenta que as teses “representavam uma comunicação que era afixada no quadro mural da universidade, a porta da igreja. Ali, outros já haviam afixado teses” (DREHER, 2014, p. 85). Outro historiador, Geoffrey Blainey, comenta que “aquele gesto representou mais uma convocação para o debate do que um ato de rebeldia” (BLAINEY, 2012, p. 174).

Embora Lutero não esperasse mais do que um debate acadêmico sobre o tema, suas teses tiveram tanta repercussão que serviram “como faísca, dando início a uma conflagração que veio a ser o maior levante intelectual e espiritual jamais ocorrido na Europa” (MCGRATH, 2014, p. 33). A partir deste evento e seus desdobramentos, “Lutero foi e continua a ser uma figura polarizadora. Alguns o amam, e outros o odeiam. Independentemente de qualquer coisa, muitos críticos concordam que Lutero pode ter sido a figura mais influente do segundo milênio da era cristã” (MANGALWADI, 2012, p. 35).

3. O pensamento teológico de Martinho Lutero e sua relação com a teologia patrística

O reformador alemão Martinho Lutero foi algumas vezes ao longo da história apresentado como um revolucionário teológico, alguém que rompeu com séculos de tradição religiosa e trouxe à tona diversas inovações teológicas nunca antes afirmadas ou mesmo já condenadas como heresias. Joel Peters, por exemplo, afirma que Lutero “rejeitou a Tradição assim como a autoridade do ensino da Igreja Católica (com o Papa como sua cabeça) como tendo legítima autoridade religiosa” (PETERS, 2009, p. 9)

Afirma-se ainda que os chamados quatro *solas*, nomeadamente *Sola Gratia*, *Sola Fide*, *Solus Christus* e *Sola Scriptura*, significando respectivamente: Somente a Graça, Somente a Fé, Somente Cristo e Somente a Escritura, não encontram lugar no ensino bíblico e ainda menos na longa linha da Tradição da Cristandade, tratando-se, portanto, de uma invenção ou inovação teológica protestante. Novamente Joel Peters, referindo-se

ao princípio do *Sola Scriptura*, afirma que “[...] esta doutrina não surgiu antes do século XIV e não se difundiu antes do século XVI - um tempo longo, muito longo, desde a era dos apóstolos e da fundação da Igreja de Cristo” (PETERS, 2009, p. 49), e pouco mais à frente escreve que o princípio do *Sola Fide* é uma “[...] **doutrina recém-criada** por Lutero de que somos salvos somente pela fé, sem participação das obras” (PETERS, 2009, p. 57, grifo nosso). Como o trabalho buscará demonstrar, tais afirmações estão longe de serem verdadeiras e todos os mencionados princípios defendidos por Lutero e pela tradição luterana podem ser encontrados já na literatura patrística, ainda que não de forma tão sistematizada quanto na encontrada entre os reformadores. Tal qual R.C. Sproul afirma:

Os próprios reformadores consideravam o seu trabalho como **reforma**, e não **revolução**. Eles não viam suas atividades como uma revolta organizada contra a Igreja ou contra o cristianismo histórico. [...]. Eles queriam que a Igreja retornasse à sua forma original e à original teologia da Igreja apostólica. Isto é, os reformadores não estavam tentando criar algo novo¹⁴² (SPROUL, 2021, p. 2-3, tradução nossa, grifo nosso).

Longe de trazer à tona inovações teológicas, Lutero defendeu que uma reforma deveria ocorrer justamente por que ao longo dos séculos, novidades teológicas foram acrescentadas à teologia cristã “[...] a ponto de já não se poder mais reconhecer a Igreja Cristã; como os jardineiros descuidosos que deixam crescer os brotos supérfluos a tal ponto que a boa árvore original sofre prejuízo ou acaba morrendo” (LUTERO. In: LUTERO, 2007, p. 391) e se queixa, “[...] se não podem [os católicos romanos] tolerar a situação eclesiástica de cinquenta anos atrás, quando eu e tu éramos crianças, [...], como queríamos ou poderíamos tolerar que nós os queiramos reformar de acordo com o estado da Igreja de seiscentos, mil ou mil e quatrocentos anos atrás?” (LUTERO. In: LUTERO, 2007, p. 309). Em seus estudos, Lutero empenhou-se em conhecer não apenas a Bíblia, mas também toda a Teologia Escolástica e em especial a Teologia Patrística. Ele se recorda, e assim defende-se:

Pois eu também li os pais, ainda antes de me opor com tanta dureza ao papa, e também os li com maior afinco do que eles que agora, baseados nos pais, se me opõem com tenacidade e soberba. Pois sei que nenhum deles tentou ler um livro da Sagrada Escritura nas escolas e compará-lo com os escritos dos pais, como eu fiz. E quando ainda tomam um livro da Sagrada Escritura e procuram as glosas dos pais, acontecerá com eles o mesmo que se deu comigo, quando estudei a Epístola aos Hebreus com as glosas de São Crisóstomo, Tito e Glálatas com a ajuda de São

¹⁴² “the Reformers themselves considered their work to be that of reformation, not revolution. They did not see their activities as an organized revolt against the church or against historic Christianity. [...] They wanted the church to return to its original forms and to the original theology of the Apostolic church. That is, the Reformers were not trying to create something new”.

Jerônimo, Gênese com o auxílio de Santo Ambrósio e Agostinho, o Saltério com todos os escritores a que se tem acesso, etc. (LUTERO. In: LUTERO, 2007, p. 312).

Assim, como conclui Nathan Busenitz, “[...] os reformadores estavam **refinando** a doutrina, não **inventando** nova teologia”¹⁴³ (BUSENITZ, 2017, p. 148, tradução nossa, grifos do autor).

3.1 SOLA FIDE

O primeiro dos *Solas* a ser trabalhado será o *Sola Fide*, termo latino para designar Somente a Fé. Como já afirmado anteriormente, os primeiros anos de Lutero no mosteiro de Erfurt foi marcado pelo zelo intelectual e espiritual, em uma tentativa desesperada de aplacar a ira de um Deus santo, sempre pronto para condenar um pecador como Lutero ao castigo eterno. O sentimento de preocupação de Lutero assemelhava-se ao encontrado na obra patrística O pastor de Hermas: “Dizia a mim mesmo: ‘Se o pecado está escrito contra mim, como poderei alcançar a salvação? Como aplacarei a Deus pelos meus pecados realmente cometidos? Com que palavras pedirei ao Senhor que me seja favorável?’” (O PASTOR DE HERMAS, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 172). De fundamental importância para o movimento da Reforma Protestante foi responder à questão sobre como poderia um pecador ser poupado da condenação e receber de Deus a salvação eterna. A resposta, desde tempos imemoriais é a mesma: pela fé. Para Lutero, até mesmo o patriarca Abraão, antes da Lei, é justificado pela justiça da fé. Nas palavras do reformador:

Queremos trazer o exemplo de Abraão que Paulo cita com frequência. [...] ¹⁴⁴. Por favor, observa também aqui a divisão que Paulo faz, referindo-se a uma dupla justiça de Abraão. Uma é a justiça das obras, ou seja, a justiça moral ou civil; nega, porém, que esta o justifica perante Deus, embora por meio dela seja considerado justo perante os homens. Além disso tem glória entre as pessoas; no entanto, carece da glória de Deus por meio dessa justiça. [...]. Logo, se Abraão não é justo por nenhuma obra, ele próprio permanece sob a impiedade com todas as suas obras, caso não for revestido de outra justiça, ou seja, da **justiça da fé**. Está pois, evidente que nenhuma pessoa contribui qualquer coisa para a justiça por meio de suas obras e, além disso, que nenhuma obra, nenhum empenho, nenhum esforço do livre-arbítrio vale qualquer coisa perante Deus. (LUTERO. In: LUTERO, 1993, p. 198, grifo nosso).

Aqui, Lutero é precedido em muito por Clemente Romano que retoricamente questiona, “Por qual motivo nosso pai Abraão foi abençoado, senão por ter praticado a justiça e a verdade **pela fé?**” (CLEMENTE ROMANO, In: PADRES APOSTÓLICOS,

¹⁴³ “[...] the Reformers were **refining** sound doctrine, not **inventing** new theology”.

¹⁴⁴ Aqui Lutero cita o texto de Romanos 4:3. “Pois que diz a Escritura? Abraão creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça”.

1995, p. 45, grifo nosso). Pode-se enfatizar os termos “praticado a justiça e a verdade” em uma tentativa de reafirmar a importância das obras para a salvação, mas pouco adiante Clemente Romano elimina qualquer margem para tal entendimento ao afirmar:

Portanto, todos foram glorificados e engrandecidos, não por eles mesmos, nem por suas obras, nem pela justiça dos atos que praticaram, e sim por vontade dele. Por conseguinte, nós, que por sua vontade fomos chamados em Jesus Cristo, são somos justificados por nós mesmos, nem pela nossa sabedoria, piedade ou inteligência, nem pelas obras que realizamos com pureza de coração, **e sim pela fé**; é por ela que Deus Todo-poderoso justificou todos os homens desde as origens. (CLEMENTE ROMANO, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 46, grifo nosso)

De forma semelhante, também Irineu de Lyon afirma que “Cristo cumpriu a promessa, nascendo da Virgem, da estirpe de Abraão, e convertendo em luminárias do mundo os que nele acreditam, e justificando os gentios com Abraão por meio da mesma fé” (IRINEU DE LYON, 2014, p. 96) e mais uma vez, para não permitir margem para má compreensão, ele completa, “da mesma forma, nós não somos justificados pela Lei, mas pela fé, que recebeu o testemunho da Lei e dos profetas, e que nos apresenta o Verbo de Deus” (IRINEU DE LYON, 2014, p. 97).

E ainda João Crisóstomo em seu comentário sobre a carta de Paulo aos Gálatas, afirma sobre a menção de Paulo a Abraão em Gálatas 3:

Foi porque observaste a Lei, ou por causa da fé? Não há dúvida de que foi pela fé. De fato, eles [os judeus] revolviam a questão de cima para baixo e sempre se bagavam, dizendo que a fé só vale em conjunto com a Lei. Paulo, ao invés, demonstra que a fé para nada servirá se foram acrescentadas as observâncias. A fé vigora quando nada da Lei se acrescenta (CRISÓSTOMO. In: CRISÓSTOMO, 2010, p. 601).

É difícil pensar em como João Crisóstomo poderia ser ainda mais claro dentro do princípio *Sola Fide*. A salvação por meio da fé é reafirmava por diversos outros autores patrísticos. Entre os Padres Apostólicos, Inácio de Antioquia escreve aos Efésios afirmando que “Vossa fé é o vosso guindaste, a fé é o caminho que eleva até Deus” (INÁCIO DE ANTIOQUIA, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 85). Também João Crisóstomo, em suas homilias sobre a epístola aos Romanos, exorta seus leitores, “Não duvides, portanto. A justificação não é oriunda das obras, mas da fé” (CRISÓSTOMO. In: CRISÓSTOMO, 2010, p. 126). Crisóstomo reafirma esta verdade ao comentar a carta aos Gálatas:

Com efeito, todos pecaram, e “estão debaixo de maldição”. Ele, porém, não se exprime desta forma a fim de não parecer que fala por si mesmo, mas novamente o comprova com o testemunho que resume ambos os casos, um que ninguém cumpriu a Lei (de sorte que eram execráveis), e outro que a fé justifica. Qual é, portanto, o testemunho? É do profeta Habacuc, que assim se expressa: “O justo viverá pela fé”

(Hb 2,4). Com isso ele mostra não só que a justificação vem da fé, mas também que é impossível que pela Lei venha a salvação. Ademais, como ninguém observou a Lei, mas todos devido à transgressão estavam sujeitos à maldição, foi excogitado um caminho mais fácil pela fé, o que constitui o máximo sinal de que ninguém pode obter a justiça pela Lei. O profeta não disse: O justo viverá pela Lei, e sim: “Pela fé”. (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 604)

Até mesmo na obra *O pastor de Hermas*, que em tantas ocasiões parece defender a necessidade da realização de boas obras para a salvação, confessa, na descrição de uma de suas visões, “Ela me olhou sorridente e perguntou: ‘Vês sete mulheres ao redor da construção?’ [...] ‘A torre é sustentada por elas, por ordem do Senhor. Ouve agora as funções que elas desempenham. A primeira, de mãos fortes, se chama **Fé. É por meio dela que os eleitos do Senhor são salvos**’” (O PASTOR DE HERMAS, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 184, grifo nosso), todas as demais mulheres mencionadas na visão são filhas da primeira: a Fé.

Por vezes, a contra posição entre fé e obras pode suscitar a acusação de que a defesa do princípio *Sola Fide* implica a ociosidade da vida de fé, abrindo mão, assim, do crescimento em santidade e ao invés disso, rendendo-se ao pecado “para que abunde a graça”¹⁴⁵. Contra tal tese, Lutero responde que “esta é a liberdade cristã, nossa fé, que não faz que sejamos ociosos ou vivamos mal, mas que ninguém necessite da lei ou de obras para a justiça e a salvação” (LUTERO. In: LUTERO, 2000, p. 441). Trata-se, portanto, de definir a correta ordem dos fatores, “a fé não cria salvação, mas reage à salvação” (MORGNER, 2017, p. 39). O mesmo foi dito por Leão Magno, bispo de Roma no século V, “[...] da mesma forma que as obras encontram sua razão de ser na fé, a fé demonstra sua força através das obras”. (LEÃO MAGNO, 1996, p. 31)

Ocorre ainda que nem mesmo a fé provém do próprio ser humano em sua condição natural. Conforme McGrath, “A disposição humana para a aceitação da graça é, em si, uma obra da graça” (MCGRATH, 2014, p. 172), também isto já foi afirmado muito antes de Lutero; nas palavras de João Crisóstomo, “nem a fé vem de nós, pois se Cristo não viesse, se não nos chamasse, como teríamos podido crer? ‘E como poderiam crer naquele que não ouviram?’. (Rm 10,14). Por conseguinte, nem a fé é nossa” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 701). Tal fato remete ao segundo princípio teológico: *Sola Gratia*.

3.2 SOLA GRATIA

¹⁴⁵ Rm 6.1.

Nem mesmo a fé é própria do ser humano em seu estado natural, mas é um presente imerecido dado gratuitamente por Deus ao pecador, por meio do qual ele é salvo. O princípio do *Sola Gratia* é de fundamental importância para todo o movimento da Reforma Protestante. Lutero, escrevendo sobre a epístola de Paulo aos Romanos, reflete sobre a graça divina, fazendo a distinção entre Lei e Evangelho:

[...] nos três primeiros capítulos não faz outra coisa do que inculcar que todos os seres humanos são ímpios e injustos, que não somente os gentios, mas também os judeus estão sob o pecado, porque está escrito: “Não há justo, não há quem entenda, não há quem busque a Deus, não há quem faça o bem, não há um sequer” (Rm 3.10). [...]. Depois de inculcar isso com muitas e certamente gravíssimas e significativas palavras, apresenta a outra parte da doutrina cristã: que somos justificados gratuitamente pela graça de Deus, por meio da redenção que há em Cristo Jesus, ao qual Deus ofereceu como propiciação por meio da fé, em seu sangue. (LUTERO. In: LUTERO, 1993, p. 395-96).

Também neste assunto Lutero é precedido em muito por diversos autores patrísticos. Policarpo, bispo da Igreja de Esmirna, ao escrever para os Filipenses afirma, “e vós sabeis que é pela graça que fostes salvos, não pelas obras, mas pela vontade de Deus, por meio de Jesus Cristo” (POLICARPO DE ESMIRNA, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 139), de igual modo, também Ireneu de Lião afirma a iniciativa da vontade divina na salvação do ser humano. Segundo ele, “ninguém pode conhecer o pai sem o Verbo de Deus, isto é, sem o Filho que o revela. Também não se conhece o Filho sem a vontade do Pai” (IRENEU DE LIÃO, 1995, p. 380).

Basílio de Cesareia, ao escrever sobre o batismo e fazer uma relação do mesmo com a travessia do Mar Vermelho pelo povo de Israel quando de sua fuga do Egito, escreve, “o povo saiu do mar indene; quanto a nós, subimos da água, quais vivos dentre os mortos, salvos pela graça daquele que nos chamou” (BASÍLIO DE CESAREIA, 1998, p. 125). E Ambrósio de Milão convida seu leitor à humildade do reconhecimento da graça de Deus: “Homem, tu não ousavas levantar o teu rosto para o céu, mas baixavas os teus olhos para a terra, e de repente recebeste a graça de Cristo e todos os teus pecados foram perdoados. De mau servidor, tu foste feito um bom filho. Portanto, não confies em tua ação, mas na graça de Cristo”. (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1996, p. 65).

Agostinho de Hipona, em seus debates contra o monge britânico Pelágio, afirma sobre a gratuidade da graça de Deus, “mas esta graça, sem a qual nem as crianças nem os adultos podem ser salvos, não é dada em consideração aos merecimentos, mas gratuitamente, o que caracteriza a concessão como graça. **Justificados gratuitamente pelo seu sangue**” (AGOSTINHO, 1998, p. 115, grifo do autor)

Também João Crisóstomo questiona aos seus leitores de Éfeso, levando-os a refletir sobre a gratuidade da salvação. Em suas palavras, “ainda te falta alguma coisa? Tu te tornaste imortal, livre, filho, justo, irmão, coerdeiro. Simultaneamente reinas, conjuntamente serás glorificado. Deu-te tudo grátis”. (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 665) Ainda Leão Magno escreve sobre o assunto:

Ora, se o Deus onipotente não se tivesse dignado fazer isso, nenhuma espécie de justiça e nenhuma forma de sabedoria teriam podido arrancar o homem do cativeiro do diabo e do abismo da morte eterna. Porque a condenação permaneceria, passando de um para todos com o pecado, e a natureza, corrompida por causa da ferida mortal, não teria encontrado o remédio, incapaz que era de mudar sua condição por suas próprias forças (LEÃO MAGNO, 1996, p. 52).

As citações de tantos autores patrísticos sobre a graça divina e a incapacidade humana para alcançar a salvação pelas obras da lei encontram eco no artigo 18 da Confissão de Ausburgo, apresentada pelos luteranos ao imperador Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico em 1530. Lá encontra-se o seguinte conteúdo no artigo XVIII:

Quanto ao livre-arbítrio se ensina que o homem tem, até certo ponto, livre-arbítrio para viver exteriormente de maneira honesta e escolher entre aquelas coisas que a razão compreende. Todavia, sem a graça, o auxílio e a operação do Espírito Santo, o homem é incapaz de ser agradável a Deus, temê-lo de coração, ou crer, ou expulsar do coração as más concupiscências inatas. Isso, ao contrário, é feito pelo Espírito Santo, que é dado pela Palavra de Deus. (CONFISSÃO DE AUSBURGO, 2005, p. 18).

A exemplo do princípio *Sola Fide*, também o *Sola Gratia* pode suscitar críticas quanto a possibilidade de o cristão abandonar as boas obras por conta de sua convicção de salvação gratuita. Como resposta a tais possíveis objeções, Lutero escreve:

Para que ninguém torne a me acusar de estar proibindo boas obras, digo que devemos, com toda a seriedade, sentir contrição e pesar, fazer confissão e boas obras. Porém insisto tanto quanto posso em que deixemos que a fé no sacramento seja a coisa principal e a herança pela qual alcançamos a graça de Deus. Depois então façamos muitas coisas boas, tão-somente para a honra de Deus e para o bem do próximo, e não para que confiemos nelas como suficientes para pagar pelo pecado. Pois Deus dá sua graça gratuita e livremente; assim, de nossa parte, devemos servi-lo também gratuita e livremente. (LUTERO. In: LUTERO, 2004, p. 408-09)

Quanto a este ponto, também Crisóstomo adverte, “[...] uma vez que, além da graça, pela qual somos justificados, é preciso levar vida honesta, mostremos zelo digno de tamanho dom; nós o manifestaremos se com grande diligência conservamos a caridade, mãe de todos os bens” (JOÃO CRISÓSTOMO, 2010, p. 131). A necessidade

mencionada por Crisóstomo não se entende como obra para salvação, mas como deve cristão, realizado por gratidão pela graça divina e como fruto da nova vida do cristão.

Também a Carta de Barnabé apresenta esta mesma ordem de fatores, “Depois de nos ter renovado com o perdão dos pecados, ele fez de nós um novo ser, de modo que tenhamos alma de criança, como se ele nos tivesse plasmado novamente” (CARTA DE BARNABÉ, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 294). Tais afirmações podem ser compreendidas como uma antecipação da distinção luterana entre a justificação e a santificação. Nathan Busenitz explica:

Os reformadores ensinaram que a justificação ocorre no momento da salvação, o que significa que o crente é imediatamente declarado justo e é restaurado ao favor de Deus. Santificação, por contraste, ocorre progressivamente durante toda a vida do crente, e resulta no seu crescimento pessoal em santidade pelo poder do Espírito Santo (BUSENITZ, 2017, p. 46, tradução nossa)¹⁴⁶.

Assim, ao longo do tempo, o cristão vai sendo moldado pelo poder do Espírito Santo à semelhança de Jesus Cristo, processo este que só alcançará sua realização na eternidade. Tendo dito isto, passa-se agora para o terceiro princípio teológico enfatizado por Lutero, *Solus Christus*.

3.3 SOLUS CHRISTUS

De acordo com o princípio *Solus Christus*, Jesus Cristo é o único caminho que leva até Deus, bem como o único intermediário entre Deus e o ser humano, excluindo-se assim a intercessão a santos, bem como, mais uma vez, a salvação por obras. Na Confissão de Ausburgo, que expõe sucintamente o corpo doutrinário luterano, encontra-se o seguinte conteúdo no seu artigo IV, denominado Da justificação:

Ensina-se também que não podemos alcançar remissão do pecado e justiça diante de Deus por mérito, obra e satisfação nossos, porém, que recebemos remissão do pecado e nos tornamos justos diante de Deus **pela graça, por causa de Cristo, mediante a fé**, quando cremos que Cristo padeceu por nós e que, por sua causa, os pecados nos são perdoados e nos são dadas justiça e vida eterna. Pois Deus quer considerar e atribuir essa fé como justiça diante de si (CONFISSÃO DE AUSBURGO, 2005, p. 12, grifo nosso).

Sobre a intercessão aos santos, encontra-se no artigo XXI, denominado Do culto aos santos, a seguinte afirmação:

¹⁴⁶ “The Reformers taught that justification occurs at the moment of salvation, which means the believer is immediately declared righteous and restored to God’s favor. Sanctification, by contrast, takes place progressively over a believer’s entire life, and results in his or her growth in personal holiness through the power of the Holy Spirit”.

Do culto aos santos, os nossos ensinam que devemos lembrar-nos deles, para fortalecer a nossa fé ao vermos como receberam graça e foram ajudados pela fé; e, além disso, a fim de que tomemos exemplo de suas boas obras, cada qual de acordo com sua vocação, [...]. Entretanto, não se pode provar pela Escritura que se devem invocar os santos ou procurar auxílio junto a eles. “Porquanto há um só reconciliador e mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo”, 1 Tm 2(.5) (CONFISSÃO DE AUSBURGO, 2005, p. 22-3).

Também nestes aspectos teológicos os autores patrísticos anteciparam os reformadores. Clemente de Roma, por um exemplo, em sua epístola aos Coríntios, escreve:

Caríssimos, este é o caminho no qual encontramos a nossa salvação: Jesus Cristo, o sumo sacerdote de nossas ofertas, **o protetor e o auxílio da nossa fraqueza**. Por meio dele, fixamos nosso olhar nas alturas dos céus; por meio dele, contemplamos, como em espelho, sua face imaculada e incomparável; por meio dele, abrimos-nos para os olhos do nosso coração; mediante ele, nossa mente obtusa e obscura refloresce para a luz; mediante ele, o Senhor quis fazer-nos experimentar o conhecimento imortal. (CLEMENTE ROMANO, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 49, grifo nosso)

Enfatiza-se a menção de Clemente sobre ser Cristo, e não homens piedosos já falecidos, o protetor e auxílio da fraqueza dos cristãos. É a ele que as intercessões devem ser dirigidas.

Também no texto que relata o martírio de Policarpo de Esmirna, menciona-se o desejo por parte das autoridades em não entregarem os restos mortais de Policarpo, na ânsia de evitar que os cristãos passassem a adorar o bispo de Esmirna. Evaristo então escreve sobre o episódio:

Ele disse: “Não aconteça que eles, abandonando o crucificado, passem a cultuar esse aí.” Dizia essas coisas por sugestão insistente dos judeus, que nos tinham vigiado quando queríamos retirar o corpo do fogo. **Ignoravam eles que não poderíamos jamais abandonar Cristo**, que sofreu pela salvação de todos aqueles que são salvos no mundo, como inocente em favor dos pecadores, **nem prestarmos culto a outro**. Nós o adoramos, porque é o Filho de Deus. **Quanto aos mártires, nós os amamos justamente como discípulos e imitadores do Senhor**, por causa da incomparável devoção que tinham para com seu rei e mestre. Pudéssemos nós também ser seus companheiros e condiscípulos! (MARTÍRIO DE SÃO POLICARPO, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 154, grifo nosso).

Chama a atenção a similaridade entre a compreensão de Evaristo no relato do martírio de Policarpo com a compreensão apresentada no artigo XXI da Confissão de Ausburgo. O próprio Policarpo de Esmirna também escreve sobre Jesus como único caminho que leva à Deus, exortando seus leitores filipenses:

Portanto, sem cessar, estejamos agarrados à nossa esperança e ao penhor de nossa justiça, isto é, Cristo Jesus, que carregou nossos pecados em seu próprio corpo sobre o madeiro, ele que não cometeu pecado e em cuja boca não foi encontrada nenhuma falsidade, mas que tudo suportou por nós, a fim de que vivêssemos nele (POLICARPO DE ESMIRNA, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 143-44).

Ainda entre os Padres Apostólicos, Inácio de Antioquia também escreve sobre a centralidade de Jesus Cristo, para ele “só uma coisa importa: que nos encontremos em Jesus Cristo para entrar na vida verdadeira. **Fora dele, nada tenha valor** para vós” (INÁCIO DE ANTIOQUIA, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 86, grifo nosso). Enfatiza-se a exclusão de todas as outras coisas, tidas por Inácio como sem valor, eis o princípio *Solus Christus* em sua melhor forma. O amor de Inácio por Cristo leva-o a desprezar até mesmo o horror do martírio. Aos romanos, ele escreve, “que nada de visível e invisível, por inveja, me impeça de alcançar Jesus Cristo. Fogo e cruz, manadas de feras, lacerações, desmembramentos, deslocamento de ossos, mutilações de membros, trituração de todo o corpo, que os piores flagelos do diabo caiam sobre mim, com a única condição de que eu alcance Jesus Cristo”. (INÁCIO DE ANTIOQUIA, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 106)

Não apenas os Padres Apostólicos escreveram sobre a centralidade de Cristo na salvação e a falsidade das intercessões dirigidas aos mortos, mas também autores posteriores. Agostinho de Hipona escreve sobre a verdadeira religião, e expõe o seguinte desejo aos seus leitores, “que nossa religião não seja culto aos mortos. Se eles viveram na piedade não se comprazem com tais honras, antes querem que adoremos Aquele em cuja luz eles mesmos se alegram ao ver-nos associados a seus méritos [de Cristo]. Honremo-los, pois, imitando-os e não os adorando” (AGOSTINHO, 2002, p. 133). Se está ciente da distinção feita por vezes entre adoração e veneração, mas as instruções dos Pais, mencionadas acima, afirmam a imitação dos mesmos, e não a realização de orações direcionadas a eles. Para tornar esta verdade ainda mais clara, Agostinho escreve em outro lugar, “as almas dos mortos estão, pois, em lugar de onde nada vêem do que se passa ou do que acontece aos homens aqui na terra. Como, portanto, poderiam partilhar das misérias dos vivos, já que ou bem estão a suportar as suas próprias penas, caso as tenham merecido, ou bem estão a repousar [...] em lugar de paz?” (AGOSTINHO, 2002, p. 181).

Também Novaciano, ao questionar os hereges que negavam a divindade de Jesus, escreve sobre a ineficácia da invocação dos mortos, segundo ele, “se Cristo é apenas um homem, por que é invocado um homem como mediador nas orações? Quando se julga ineficaz a invocação de um homem para conceder-se a salvação? Se Cristo é apenas um homem, por que se deposita esperança nele, quando se afirma que a esperança posta num homem é maldita?” (NOVACIANO, 2017, p. 63).

Outro autor patrístico a escrever sobre a centralidade de Cristo na salvação do ser humano foi Leão Magno, em suas palavras:

Sendo assim, ninguém escaparia à horrorosa dominação do diabo, ninguém se libertaria das cadeias de duro cativo; e ninguém se abiriam, seja o perdão para a reconciliação, seja o retorno à vida, a menos que o Filho, Deus co-eterno e igual a Deus Pai, se dignasse ser também filho do homem, vindo ‘procurar e salvar o que estava perdido’. Assim, como tinha havido morte por Adão, haveria ressurreição dos mortos pelo Senhor Jesus Cristo (LEÃO MAGNO, 1996, p. 136-37)

Em seguida, Leão acrescenta que mesmo para os santos do Antigo Testamento, a salvação só se deu por que a justiça de Cristo lhes foi imputada, de acordo com ele “[...] e nem para os patriarcas, nem para os profetas, nem para qualquer outro santo houve salvação e justificação, a não ser pela redenção do nosso Senhor Jesus Cristo” (LEÃO MAGNO, 1996, p. 137). Não há outro meio de encontrar a salvação eterna a não ser pela graça de Deus, mediante a fé em seu Filho Jesus Cristo, as boas obras do ser humano jamais alcançam tal objetivo. Sobre tal ponto, escreve Lutero.

[...] pois Deus não nos quer imputar o restante do pecado, não o quer punir ou nos condenar por causa dele, mas quer encobri-lo e perdoar como se ele nada fosse. E isso não por causa de nós, da nossa dignidade ou das nossas obras, **mas por causa do próprio Cristo em quem cremos**. [...] É bom que sintas e reconheças teu pecado; dá graças a Deus e não desesperes. É um passo para a saúde, quando o doente reconhece e confessa a sua doença. [...] Corre para Cristo, o Médico, que sara os contritos de coração e salva os pecadores. Crê nele. Se crês, és justo, porque atribuis a Deus a glória de que ele é onipotente, misericordioso, verdadeiro, etc. Então tu justificas e louvas a Deus. Em suma, atribuis a ele a divindade e todas as coisas. E o que ainda resta de pecado em ti não é imputado, mas **é perdoado por causa de Cristo** em quem crês, que é perfeitamente justo num sentido formal, cuja justiça é tua e teu pecado é dele. (LUTERO. In: LUTERO, 2008, p. 226-27, grifo nosso).

Neste mesmo sentido do texto, Ambrósio de Milão escreve que “Isto [as Escrituras] foi escrito para que creiamos que ele próprio é crucificado em nós, a fim de que por ele sejam purificados os nossos pecados, e que ele próprio pregue na cruz o título de nossa dívida, pois ele é o único que pode perdoar os delitos” (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1996, p. 144).

Por fim, menciona-se ainda mais uma vez Clemente de Roma que, confessando ser apenas Deus quem concede graciosamente a fé ao ser humano por meio de Jesus Cristo, deseja a seus leitores coríntios:

Quanto ao resto, que o Deus que tudo vê e é Senhor dos espíritos e de todos os seres vivos – que elegeu o Senhor Jesus Cristo e, por meio dele, nos elegeu para sermos o seu povo particular – conceda a toda pessoa que invoca o seu nome magnífico e santo, **a fé**, o temor, a paz, a perseverança, a paciência, a continência, a pureza e a moderação. Dessa forma, a pessoa será agradável ao seu Nome, por meio de **nosso sumo sacerdote e protetor Jesus Cristo**, pelo qual sejam dadas a Deus a glória, a

grandeza, o poder e a honra, agora e pelos séculos dos séculos. Amém”. (CLEMENTE ROMANO, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 70, grifo nosso)

Passa-se agora para a último princípio a ser estudado no presente trabalho, o *Sola Scriptura*.

4.4 SOLA SCRIPTURA

De acordo com o princípio do Sola Scriptura defendido pelos reformadores, a Bíblia, e não o papa, os concílios ou a tradição deve ser a autoridade máxima sobre a fé e a vida dos crentes. Este princípio teológico se exemplifica pela resposta dada por Lutero na Dieta de Worms, em 1531:

A não ser que seja convencido por testemunhos das Escrituras ou por argumento evidente (pois não acredito nem no papa nem nos concílios exclusivamente, visto que é certo que os mesmos erraram muitas vezes e se contradisseram a si mesmos) – estou vencido pelas Escrituras por mim aduzidas e minha consciência está presa nas palavras de Deus – não posso nem quero retratar-me de nada, porque agir contra a consciência não é prudente nem íntegro (LUTERO. In: LUTERO, 1996, p. 126).

De forma surpreendente, também neste princípio os reformadores foram precedidos em muito pelos autores patrísticos. Observa-se em especial a similaridade do pensamento de Lutero com o de Agostinho de Hipona neste quesito. Nas palavras de Agostinho, “Faço este pacto piedoso e seguro na presença do Senhor nosso Deus, com todos aqueles que lerem não somente este tratado, **mas todas as minhas outras obras**”. (AGOSTINHO, 1995, p. 28, grifo nosso) Mais a diante, na mesma obra, Agostinho detalha de forma mais completa o referido pacto. Aos crentes e piedosos, Agostinho diz, “não te entregues aos meus escritos como se fossem as Escrituras canônicas; crê nestas [nas Escrituras] sem hesitação mesmo quando não chegares a compreender o que acreditas; com respeito a meus escritos digo: não deposites toda a fé quando não tens certeza, a não ser que passes a ter essa certeza” (AGOSTINHO, 1995, p. 112-13) e aos mais críticos Agostinho desafia:

Não te ponhas a corrigir meus escritos levado pela tua opinião ou por preconceitos, **mas apoiado na leitura das Sagradas Escrituras ou em razões bem fundadas**. Se neles encontrares algo de verdade, essa verdade não é minha, mas compreendendo-a e amando-a é tua e minha; e se alguma falsidade encontrares, o erro é meu, mas evitando-o fazer que ele não seja nem teu nem meu. (AGOSTINHO, 1995, p. 113, grifo nosso)

A isto, Lutero comenta, “por essa razão ele [Agostinho] não quer confiar em seus predecessores, santos, eruditos pais, nem em si próprio, e, sem dúvida, muito

menos em seus sucessores, que, sem dúvida, seriam inferiores, mas quer por mestre e árbitro a Escritura”. (LUTERO, In: LUTERO, 2007, p. 317)

Assim, se mesmo a obra de Agostinho de Hipona, o principal dos autores patrísticos, deve ser avaliada tendo por base as Sagradas Escrituras a pedido do próprio autor, o mesmo não se dá em relação aos demais autores, bem como aos concílios e papas? Como será demonstrado, outros autores patrísticos pensaram desta forma e agiram assim em seu tempo. Logo nos primeiros séculos da história do cristianismo, algumas desavenças entre bispos de diferentes regiões se evidenciaram. Lutero escreve sobre uma delas.

Vítor, o bispo de Roma, que também se tornou mártir, excomungou a todos os bispos e igrejas da Ásia porque não celebravam a Páscoa na mesma data que ele. [...] De maneira tão terrena os bispos de Roma buscavam a majestade e o poder. No entanto, Irineu, bispo de Lião, na França, que conhecera a Policarpo, um dos discípulo[s] do evangelista S. João, repreendeu-o e acalmou as coisas, de sorte que Vítor teve que deixar as igrejas em paz. (LUTERO, In: LUTERO, 2007, p. 343)

Ora, percebe-se aí que Irineu de Lião, longe de aceitar a suposta supremacia do bispo de Roma e condenar os bispos asiáticos que não lhe acataram a ordem, intervém para a manutenção da paz e da concórdia, fazendo com que Vítor, o bispo de Roma, desistisse de sua pretensa autoridade sobre os demais bispos. Sobre este incidente, Eusébio de Cesareia escreve que Irineu escreveu a Vítor, lembrando-lhe de um incidente semelhante ocorrido anteriormente com Policarpo de Esmirna, relacionado a data de celebração da Páscoa. Nas palavras de Irineu, citadas pelo historiador:

E o bem-aventurado Policarpo, tendo feito uma viagem a Roma, sob Aniceto, os dois tiveram entre si pequenas divergências, mas logo fizeram as pazes; sobre este capítulo não discutiram. Efetivamente, Aniceto não podia convencer Policarpo a não observar aquilo que sempre praticara, com João, o discípulo de nosso Senhor, e os outros apóstolos com os quais tinha convivido. Por sua vez, nem Policarpo persuadiu Aniceto a observar o mesmo que ele, pois este dizia que devia conservar o costume dos presbíteros precedentes. Assim estando a questão, entraram em comunhão mutuamente, e na igreja Aniceto cedeu, certamente por deferência, a celebração da eucaristia a Policarpo. Separaram-se em paz entre si, e em toda a Igreja mantinha-se a paz, quer se observasse ou não o décimo quarto dia (IRENEU DE LIÃO. Apud EUSÉBIO DE CESAREIA, 2000, p. 272).

Mais uma vez não se observa os outros bispos reconhecendo a pretensa supremacia do bispado de Roma, mas este, ao tentar se lhe impor aos demais, sendo persuadido a deixar a empreitada.

Em grande medida, a ideia do primado da Igreja de Roma sobre as demais encontra sua base sobre uma interpretação do texto de Mateus 16:15-19¹⁴⁷. Onde Pedro, que teria sido o primeiro pontífice da Igreja de Roma, é entendido como a pedra sob a qual a Igreja é construída. Como será demonstrado, embora tal entendimento possa encontrar aval em alguns escritos patrísticos, este entendimento está longe de ser universalmente aceito na Igreja dos primeiros séculos.

Entre os Padres Apostólicos, a Carta de Barbané, repleta de citações bíblicas [observa-se com isso a autoridade das Escrituras] já identifica a pedra de Mateus 16 como sendo o próprio Senhor, mas palavras do autor:

E o profeta continua, uma vez que ele foi colocado como sólida pedra para esmagar: “eis que colocarei nos alicerces de Sião uma pedra de grande valor, escolhida, angular e preciosa.” O que diz em seguida? “Aquele que nela crer, viverá para sempre.” Será que a nossa esperança está numa pedra? De modo nenhum. **Mas foi o Senhor que tornou forte a sua carne.** Com efeito, ele diz: “**ele me tornou como pedra dura**”. O profeta continua: “**A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a cabeça de ângulo.**” E diz ainda: “Este é o dia grande e maravilhoso que o Senhor fez.” (CARTA DE BARNABÉ, In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 293, grifo nosso)

Também Agostinho escreve sobre o tema:

[...] expliquei depois muitas vezes que o dito pelo Senhor: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja”, se entendesse sobre aquele que Pedro confessou, ao dizer: “Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo”, e assim Pedro, denominado “pedra”, significaria a pessoa da Igreja que é edificada sobre esta pedra, e recebeu as chaves do Reino dos Céus. Pois não lhe foi dito: “Tu és pedra”; mas: “Tu és Pedro”. “E essa rocha era Cristo”, a quem Pedro confessou, como é a fê de toda a Igreja, e foi chamado Pedro”. (AGOSTINHO, 2019, p. 91-2)

E ainda Leão Magno, ele próprio bispo de Roma, também escreve atribuindo a Jesus a referência do texto:

São Pedro, divinamente inspirado, numa confissão benéfica para todos os povos, disse: ‘Tu és o Messias, o Filho de Deus vivo’ (Mt 16,16). Foi digno, então, de ser chamado bem-aventurado pelo Senhor. Recebeu da pedra principal a virtude e o nome aquele que por revelação do Pai confessou identificar-se o Filho de Deus e Cristo (LEÃO MAGNO, 1996, p. 209).

Assim, tal qual Lutero, pode-se afirmar que “concluo, portanto, contra ti, demonstrativamente convencido, que a palavra de Cristo em Mt 16.18 se refere

¹⁴⁷ “Mas vós, continuou ele, quem dizeis que eu sou? Respondendo Simão Pedro, disse: Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo. Então, Jesus lhe afirmou: Bem-aventurado és, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue que to revelaram, mas meu Pai, que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; o que ligares na terra terá sido ligado nos céus; o que desligares na terra terá sido desligado nos céus”.

exclusivamente à Igreja edificada no Espírito sobre a pedra Cristo, e não sobre o Papa ou sobre a Igreja Romana” (LUTERO, In: LUTERO, 2007, p. 19).

Não apenas isto, mas também a prática que pode ser observada nos autores patrísticos atesta a sua consideração das Sagradas Escrituras como regra de fé e vida. Clemente de Roma, bispo da Igreja Romana, ao escrever para os coríntios acerca de algumas dificuldades na comunidade, os convida: “Retomai a carta do bem-aventurado apóstolo Paulo. O que vos escreveu ele por primeiro, no início da evangelização? Na verdade, divinamente inspirado, ele enviou a carta para vós a respeito dele mesmo, de Céfas e de Apolo, porque já se formavam divisões entre vós” (CLEMENTE ROMANO, In: FRANGIOTTI, p. 57). Por que convidar os coríntios a se voltarem às Escrituras, quando se poderia, dada sua autoridade papal, impor-lhes algum comando? R.C. Sproul comenta sobre a epístola de Clemente, afirmando que “Clemente não parece um papa do século 20 que esteja lançando uma encíclica na qual ordena aos coríntios que se arrependam por força de seu ofício. Pelo contrário, ele justifica sua preocupação pastoral com a situação de Corinto como preocupação de pastor” (SPROUL, 2023, p. 120).

Fica evidente que a verdadeira regra de fé e vida pela qual o comportamento da Igreja de Corinto deveria ser julgado era, para Clemente e para os próprios coríntios, a Palavra de Deus. Também Policarpo de Esmirna, ao alertar os filipenses contra falsos ensinamentos, apela para a autoridade das Sagradas Escrituras, exortando-os: “por isso, abandonando os discursos vazios de muitos e falsos ensinamentos, retornemos à palavra que nos foi transmitida desde o começo” (POLICARPO DE ESMIRNA. In: PADRES APOSTÓLICOS, 1995, p. 143).

Também Orígenes apelava para a autoridade das Escrituras em suas argumentações. Ao tratar sobre a co-eternidade de Jesus com Deus Pai e o Espírito Santo, ele afirma, “vejamos, porém, como o que dizemos também se apoia na autoridade das Escrituras divinas” (ORÍGENES, 2012, p. 73) e igualmente desafia os hereges a fazerem o mesmo, “Digam então, examinando as divinas Escrituras [...]” (ORÍGENES, 2012, p. 156). Orígenes expõe assim a mesma posição de Lutero: “a não ser que seja convencido por testemunhos das Escrituras [...]” (LUTERO. In: LUTERO, 1996, p. 126)

Agostinho de Hipona defende também que as Escrituras devem ser interpretadas a luz da própria Escritura, segundo ele “nas passagens mais claras se há de aprender o modo de entender as obscuras” (AGOSTINHO, 2002, p. 183) e mesmo em situações

onde o texto é de difícil compreensão, Agostinho não menciona a ideia de que “[...] a ninguém cabe interpretar a Escritura senão ao papa” (LUTERO. In: LUTERO, 2000, p. 281). Ao invés disto, Agostinho instrui:

Quando se chega a um sentido, cuja certeza não pode ser apoiada por outras passagens seguras das santas Escrituras, resta-nos esclarecê-la por provas racionais, ainda que o autor, cujas palavras procuramos compreender, talvez não tivera essa intenção em seu pensamento. Mas essa prática é perigosa. Com efeito, caminha-se com muito mais segurança ao seguir as divinas Escrituras (AGOSTINHO, 2002, p. 185).

E neste sentido é seguido por Leão Magno, “por isso, gozando a narração sagrada de uma indubitável autoridade, devemos esforçar-nos, com a ajuda do Senhor, para que a inteligência tenha uma visão clara do que a história nos dá a conhecer” (LEÃO MAGNO, 1996, p. 136). Fica assim demonstrado que o princípio do *Sola Scriptura* já se encontrava presente na teologia patrística, e que a ênfase dos reformadores na autoridade bíblica em detrimento da autoridade dos concílios, dos papas ou mesmo da tradição é na verdade um retorno à prática dos pais, e não uma inovação teológica. Como Lutero afirma acerca dos Concílios,

[...] um concílio não tem poder de estabelecer novos artigos de fé, [...] um concílio tem o poder e também o dever de reprimir novos artigos de fé e condená-los de acordo com a Sagrada Escritura e a fé antiga, como o Concílio de Nicéia condenou o novo artigo de Ário, o de Constantinopla o novo artigo de Macedônio, o de Éfeso o novo artigo de Nestório, o de Calcedônia o novo artigo de Eutiques. (LUTERO In: LUTERO, 2007, p. 389).

É contra esses novos artigos de fé, desenvolvidos ao longo dos séculos, que Lutero e os demais reformadores protestaram e empreenderam seus esforços na batalha “pela fé que foi uma vez entregue aos santos”¹⁴⁸. Para a Igreja contemporânea, tal como para os Pais e para os Reformadores, “não seja que, corrompendo a autoridade das Escrituras, venhamos a ser culpados de ter corrompido a integridade da santa fé” (NOVACIANO, 2017, p. 131).

Considerações finais

Ao longo do presente trabalho, buscou-se demonstrar como os princípios teológicos comumente defendidos por Martinho Lutero e pelos demais reformadores, a saber, *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Solus Christus* e *Sola Scriptura*, já estavam presentes, ainda que de forma não tão sistematizada, na teologia patrística. Como afirma Nathan

¹⁴⁸ Jd. 1.3

Busenitz, “[...] os reformadores estavam **refinando** a doutrina, não **inventando** nova teologia”¹⁴⁹ (BUSENITZ, 2017, p. 148, tradução nossa, grifos do autor).

Para este fim, apresentou-se brevemente a biografia do reformador alemão, bem como os principais acontecimentos que o levaram transformar-se em uma das principais figuras do cristianismo do segundo milênio da era cristã. Apresentou-se também o pensamento teológico do reformador conforme verificado em diversos de seus escritos, sobretudo suas ideias relacionadas aos princípios teológicos supramencionados.

Analisou-se também os escritos de diversos autores do período patrístico, tais como Clemente de Roma, Policarpo de Esmirna, Irineu de Lyon, Agostinho de Hipona, João Crisóstomo e Leão Magno, entre tantos outros, no intuito de demonstrar como a teologia luterana não apresenta inovações teológicas que não possam ser encontradas, ao menos de modo incipiente, entre os Pais da Igreja. Portanto, defende-se a necessidade de a Igreja Cristã, tal qual o reformador, com a consciência cativa à palavra de Deus, fazer uso da

[...] riqueza da tradição cristã. Argumentos e insights teológicos não são como carros ou computadores que se tornam obsoletos. Eles podem cair em desuso, mas isso não afeta a validade, a solidez ou a veracidade deles. Sejam sábios para beber sofregamente das fontes escavadas por nossos antepassados na fé. Os pais da Igreja, como Irineu e Atanásio, ainda têm muito a oferecer nas discussões contemporâneas. O mesmo pode ser dito de muitos outros integrantes da tradição cristã, como Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino e Calvino [e Lutero] (MOSER; OWEN. In: BECKWITH; CRAIG; MORELAND, 2006, p. 412).

¹⁴⁹ “[...] the Reformers were **refining** sound doctrine, not **inventing** new theology”.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.17, 2002.
- _____. A natureza e a graça. In: AGOSTINHO, Santo. **A Graça (I)**. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.12, 1998.
- _____. **A Trindade**. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.7, 1995.
- _____. A verdadeira religião. In: **Santo Agostinho**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.19, 2002.
- _____. **Retratações**. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.43, 2019.
- _____. O cuidado devido aos mortos. In: **Santo Agostinho**. Tradução Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.19, 2002.
- AMBRÓSIO DE MILÃO. Sobre a penitência. In: **Ambrósio de Milão**. Tradução Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.5, 1996.
- _____. Sobre os sacramentos. In: **Ambrósio de Milão**. Tradução Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.5, 1996.
- BAINTON, Roland H. **Cativo à Palavra**: a vida de Martinho Lutero. Tradução James Reis. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- BASÍLIO DE CESAREIA. Tratado sobre o Espírito Santo. In: **Basílio de Cesareia**. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo, Caxambu. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.14, 1998.
- BECKWITH, Francis J; CRAIG, William Lane; MORELAND, J.P. **Ensaio Apologéticos**: um estudo para uma cosmovisão cristã, São Paulo: Hagnos, 2006.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada com reflexões de Lutero**. Versão Almeida revista e atualizada, 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- BLAINEY, Geoffrey. **Uma breve história do cristianismo**. Tradução Neuza Capelo. São Paulo: Editora Fundamento Eudacional, 2012.
- BUSENITZ, Nathan. **Long before Luther**: tracing the heart of the gospel from Christ to the reformation. Chicago: Moody Publishers; Los Angeles: The Master's Seminary Press, 2017.
- CARTA DE BARNABÉ. In: **Padres apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.1, 1995.

CLEMENTE ROMANO. Clemente aos coríntios. In: **Padres apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.1, 1995.

CRISÓSTOMO, São João. Comentários sobre a carta aos Gálatas. In: CRISÓSTOMO, São João. **Comentário às cartas de São Paulo/1**. Tradução Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.27/1, 2010.

_____. Homilias sobre a carta aos Efésios. In: CRISÓSTOMO, São João. **Comentário às cartas de São Paulo/1**. Tradução Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.27/1, 2010.

_____. Homilias sobre a carta aos Romanos. In: CRISÓSTOMO, São João. **Comentário às cartas de São Paulo/1**. Tradução Mosteiro de Maria Mãe do Cristo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.27/1, 2010.

DREHER, Martin N. **De Luder a Lutero**: uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria de Cristo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.15, 2000.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Inácio aos Efésios. In: **Padres apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.1, 1995.

_____. Inácio aos Romanos. In: **Padres apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.1, 1995.

IRENEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. Tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.4, 1995.

IRINEU DE LYON. **Demonstração da pregação apostólica**. Tradução Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística Vol.33, 2014.

LEÃO MAGNO. **Sermões**. Tradução Sérgio José Schirato e outros. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.6, 1996.

LUTERO, Martinho. A Epístola do Bem-aventurado Apóstolo Paulo aos Romanos. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: interpretação bíblica, princípios. Vol.8. Tradução Luís H. Dreher. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003.

_____. À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: o programa da Reforma, escritos de 1520. Vol.2. Tradução Martin Dreher; Ilson Kayser; Claudio Molz; Luis Sander; Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.

_____. Comentário à Epístola aos Gálatas. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: interpretação do Novo Testamento, Gálatas – Tito. Vol.10. Tradução Paulo Flor. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2008.

_____. Da vontade cativa. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: debates e controvérsias, II. Vol.4. Tradução Luís Dreher; Luís Sander; Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.

_____. Discurso do Dr. Martinho Lutero perante o Imperador Carlos e os Príncipes na Assembléia de Worms. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: fundamentação da ética política, governo, guerra dos camponeses, guerra contra os turcos, paz social. Vol.6. Tradução Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Dos concílios e da Igreja. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: debates e controvérsias, I. Vol.3. Tradução Ilson Kayser. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2007.

_____. Lutero e os antinomistas. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: debates e controvérsias, II. Vol.4. Tradução Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.

_____. Resposta a Ambrósio Catarino. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: debates e controvérsias, I. Vol.3. Tradução Ilson Kayser. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2007.

_____. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: o programa da Reforma, escritos de 1520. Vol.2. Tradução Martin Dreher; Ilson Kayser; Claudio Molz; Luis Sander; Walter Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.

_____. Um sermão sobre o Sacramento da Penitência. In: LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas**: os princípios, escritos de 1517 a 1519. Vol.1. Tradução Annemarie Höhn et al. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2004.

MANGALWADI, Vishal. **O livro que fez o seu mundo**: como a Bíblia criou a alma da civilização ocidental. Tradução Carlos Caldas. São Paulo: Editora Vida, 2012.

MARTÍRIO DE SÃO POLICARPO. In: **Padres apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.1, 1995.

MCGRATH, Alister. **Lutero e a teologia da cruz**: a ruptura teológica de Martinho Lutero. Tradução Markus Hediger. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

_____. **Origens intelectuais da Reforma**. Tradução Susana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MORGNER, Christoph (Ed.). **Tinta, teses, temperamentos**: seguindo os passos de Martinho Lutero. Curitiba: Editora Esperança, 2017.

NOVACIANO. A Trindade. In: **Novaciano**. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.37, 2017.

O PASTOR DE HERMAS. In: **Padres apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.1, 1995.

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios**. Tradução João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística Vol.30, 2012.

PETERS, Joel. **Somente a Escritura?** 21 Razões para rejeitar a Sola Scriptura. Tradução Rondinely Ribeiro. Brasília: Veritatis Splendor, 2009.

POLICARPO DE ESMIRNA. Segunda carta aos Filipenses. In: **Padres apostólicos**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, Coleção Patrística, Vol.1, 1995.

SPROUL, R.C. **Estamos juntos?** um protestante analisa do catolicismo romano. Tradução A.G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2023.

_____. **Luther and the Reformation:** how a monk discovered the gospel. Sanford: Ligonier Ministries, 2021.

SPROUL, R.C. NICHOLS, Stephen J. (Orgs.). **O legado de Lutero**. Tradução Elizabeth Gomes. São José dos Campos: Fiel, 2017.

WACHHOLZ, Wilhelm; DREHMER, Darci. (Coords.) **Confissão de Augsburgo**. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura; São Leopoldo: Editora Sinodal; Porto Alegre: Editora Concórdia; Curitiba: Encontro Publicações, 2005.

Quem é essa mulher? Um estudo comparativo das interpretações reformadas de Apocalipse 12 no século 16 com as interpretações antigas e modernas

*William Orlandi*¹⁵⁰

Resumo: O presente artigo visa demonstrar as interpretações sobre a figura da mulher em Apocalipse 12 entre os reformadores no século 16. Após esse levantamento de dados, iremos apresentar brevemente as principais interpretações na Antiguidade (patrística e medieval) bem como as interpretações modernas. Concluiremos com uma análise comparativa da hermenêutica reformada do século 16 com as interpretações anteriores e posteriores, com implicações para o lugar da hermenêutica reformada na história da igreja, mostrando, através desse estudo de caso exegetico, a importância da continuidade interpretativa entre as diferentes fases da igreja cristã.

Palavras-chave: Apocalipse; Reforma; Hermenêutica; Igreja; Maria

Abstract: This article aims to demonstrate the interpretations of the figure of the women in Revelation 12 among the reformers in the 16th century. After this data collection, we will briefly present the main interpretations in Antiquity (patristic and medieval) as well as modern interpretations. We will conclude with a comparative analysis of 16th century Reformed hermeneutics with previous and subsequent interpretations, with implications for the place of Reformed hermeneutics in church history, showing, through this exegetical case study, the importance of interpretative continuity between the different phases of the Christian church.

Keywords: Apocalypse; Reformation; Hermeneutics; Church; Mary

1. Introdução

Os estudos mais recentes sobre a reforma protestante têm mostrado que os reformadores não se viam como “inovadores”, mas como pastores-teólogos que estavam em continuidade com a tradição da igreja¹⁵¹. Assim, Matthew Barret afirma:

Os Reformadores não estavam vendendo novidades, desviando o povo para inovações heréticas. Se alguém se desviou da herança católica, foi Roma. Em contraste, Calvino buscou a reforma porque a Reforma que ele perpetuou e promoveu estava comprometida com a renovação. Os reformadores acreditavam que os seus ensinamentos, em contraste com os de Roma, não eram apenas fiéis às Sagradas Escrituras, mas também fiéis à tradição católica que incorporava esses mesmos ensinamentos bíblicos¹⁵².

¹⁵⁰ Pastor e mestrando em Novo Testamento. Leciona várias disciplinas de Teologia Bíblica, História e Sistemática em vários seminários e faculdades.

¹⁵¹ Cf. BARRET, Matthew. *The Reformation as Renewal: Retrieving the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023.

¹⁵² *Ibid.*

Em concordância com a tese geral de Barret, esse artigo mostrará que a exegese dos reformadores está em continuidade com a exegese de seus antecessores. Nesse estudo de caso específico, veremos a interpretação da Mulher em Apocalipse 12¹⁵³. Cada intérprete analisado será introduzido com uma breve nota biográfica para situar melhor o leitor.

2. Apocalipse na atmosfera da reforma protestante: um panorama

Apesar de alguns franciscanos e hussitas radicais terem legado uma reputação dúbia para o Apocalipse¹⁵⁴, ninguém desde o século 3 havia questionado seu lugar no cânon. Isso muda com Erasmo de Roterdã, em suas *Annotations* de 1516¹⁵⁵. A crítica de Erasmo ao Apocalipse se dá tanto pela dificuldade do próprio livro, como também pela dificuldade de se achar uma cópia do livro no começo do século 16. Quando visitou a Inglaterra em 1505, Erasmo pôde ver alguns manuscritos, mas foi somente com Johannes Reuchlin que ele obteve uma cópia incompleta de Apocalipse, datada do século 12 (faltava Ap. 22.16-21).

Essa posição de Erasmo em rejeitar a canonicidade do Apocalipse foi mais vigorosamente atacada pelo seu adversário mais voraz, Frans Titelmans (1502-1537), que publicou em 1530 seu *Libri duo de autoritate libri Apocalypsis*¹⁵⁶, defendendo a canonicidade de Apocalipse contra Erasmo¹⁵⁷.

Martinho Lutero, por sua vez, também teve seus problemas com o último livro do Cânon¹⁵⁸. Familiarizado com as *Annotations* de Erasmo, ele escreveu dois prefácios

¹⁵³ Uma excelente e exaustiva pesquisa sobre a recepção dos capítulos 12 e 20 de Apocalipse na Reforma Protestante já foi feita por Irena Backus, livro fundamental para o presente texto. Portanto, nosso intuito não é originalidade de fontes e dados, mas de comparação (movimento que ainda faltava ser feito na pesquisa até aqui. Cf. BACKUS, Irena. *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenberg*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

¹⁵⁴ Sobre isso, cf. REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford: Oxford University Press, 1969; McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition*; KAMINSKY, Howard, *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1967.

¹⁵⁵ Desiderius Erasmus, *Erasmus' Annotations on the New Testament. Galatians to the Apocalypse. Facsimile of the final Latin Text with all earlier Variants*, ed. Anne Reeve, introduction by M. A. Screech. Leiden: E. J. Brill, 1993.

¹⁵⁶ Frans Titelmans, *Libri duo de autoritate libri Apocalypsis. In quibus ex antiquissimorum autorum assertionibus scripturae huius dignitas et autoritas comprobatur aduersus eos qui nostra hac tempestate sine falsis assertionibus siue non bonis dubitationibus, canonicae et diuinae huius scripturae auctoritati derogarunt. Perfratrem Franciscum Titelmannum Hasselensem, ordinis fratrum Minorum Sacrarum Scripturarum apud Louanienses praelectorem*. Antwerp: Michael Hillenius, 1530.

¹⁵⁷ Cf. p. ex. RUMMEL, Erika, *Erasmus and His Catholic Critics*, vol. 2, 1523-1536. Nieuwkoop: de Graaf, 1989.

¹⁵⁸ Cf. HOFMANN, Hans-Ulrich, *Luther und die Johannes-Apokalypse*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1982.

ao Apocalipse (em 1522 e 1530). Seu prefácio de 1522 colocou em xeque a canonicidade do livro devido tanto às dificuldades de interpretação (como Erasmo) mas também por um motivo teológico – Lutero não via Cristo claramente exposto em Apocalipse¹⁵⁹. Lutero publicou um novo “Prefácio ao Apocalipse de São João” em 1530, adotando a prática medieval tardia de ler o livro como um esboço da história da igreja. Ao fazer isso, ele identificou questões teológicas da sua própria época. Por exemplo, o anjo com o incensário significa Atanásio e o Concílio de Nicéia, cujas posições ele aprovava (8:3–5). Em contraste, os anjos com pragas são Taciano, os Montanistas e Orígenes, que são encarregados de pregar que as pessoas são justificadas pelas suas obras em vez da graça, elevando a espiritualidade acima das Escrituras e corrompendo a Bíblia com filosofia (pontos de vista que Lutero se opôs 8:6-12). As bestas e a prostituta são o papado e o império, enquanto Gogue e Magogue são os exércitos turcos que ameaçam a Europa (Luth W 35:402–9)¹⁶⁰.

Antes do aparecimento do prefácio de Lutero em 1530, com a atmosfera de suspeita geral sobre o Apocalipse gerado por Erasmo, apareceu o que hoje é considerado o primeiro grande comentário protestante sobre o Apocalipse. Seu autor, François Lambert, não compartilhava nem das opiniões de Erasmo nem de Lutero sobre a autoria apostólica e a canonicidade do livro.

François Lambert nasceu em 1486 e ingressou na ordem franciscana em Avignon aos quinze anos, adquirindo rapidamente um nome como pregador. Em 1522, ele conheceu Ulrich Zwingli durante uma de suas viagens e se converteu à Reforma como resultado do encontro¹⁶¹. A partir de 1523, em Wittenberg, escreveu comentários bíblicos (p. ex. Oséias, Lucas, etc.). Em maio de 1527, foi nomeado professor de teologia em Marburg e, logo após sua nomeação, palestrou sobre o Apocalipse, que posteriormente escreveu como comentário.

Seu comentário sobre o Apocalipse apareceu pela primeira vez em Marburgo, em 1528. Intitulava-se *Exegeseos Francisci Lamberti Auenionensis in sanctum Diuini lendenis Apocalypsim libri VII*, impresso por Franz Rhode. O comentário foi reeditado

¹⁵⁹ Em seu prefácio de 1522, Lutero afirma: “Minha mente não consegue se reconciliar com este livro e para mim é razão suficiente para não valorizar a mente dele [do autor] quando vejo que Cristo não é ensinado nem reconhecido nesta obra” (tradução minha de: “[M]eyn geyst kan sich ynn das buch nicht schicken. Und ist myr die Ursach gnug, das ich seyn nicht hoch achte, das Christus drynnen widder geleret noch erkandt wirt”).

¹⁶⁰ Cf. KOESTER, Craig. *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Yale Bible, vol 38, part 1, New Haven, CT: Yale University Press, 2014, p. 49.

¹⁶¹ BACKUS, Irena. *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenberg*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 11.

em Marburg no mesmo ano e posteriormente reeditado em Basileia por Nicholas Brylinger em 1539¹⁶². Teologicamente, ele identifica a mensagem do Apocalipse com o que se tornaria um tema importante na tradição reformada: o governo soberano e providencial de Cristo sobre o seu reino. Para garantir que o Apocalipse fosse levado a sério, Lambert citou o testemunho patrístico de que o livro havia sido escrito pelo apóstolo João¹⁶³.

Sebastian Meyer foi um dos mais surpreendentes e explícitos defensores protestantes da canonicidade do livro. Como não leu o comentário de Lambert, seu empreendimento, intitulado *In Apocalypsim Johannis Apostoli D. Sebastiani Meyer ecclesiae Bernensis commentarius, nostro huic saeculo accommodus, natus et aeditus* pode ser considerado completamente independente, embora Meyer fosse, como François Lambert, um franciscano. Nascido na Alsácia, exerceu o cargo de leitor no mosteiro franciscano de Berna entre 1521 e 1524, apoiando desde 1515 o movimento reformador iniciado por Thomas Wyttenbach e pelo futuro reformador de Berna, Berthold Haller¹⁶⁴.

Antoine du Pinet nasceu por volta de 1510 e estudou em Orleans na mesma época que Calvino. Entre 1537 e 1543, foi pároco em Ville-la-Grand, perto de Genebra. Mudou-se então para Lyon, onde passou o resto da vida a serviço de "pessoas importantes". Ele morreu em 1566 e é sem dúvida mais lembrado por seu comentário sobre o Apocalipse, que teve nada menos que cinco edições durante a vida do autor (1539, 1543, 1545, 1552 e 1557)¹⁶⁵. Nesse comentário, du Pinet enfatiza que Apocalipse é sobre Cristo, e o leitor normalmente sai da leitura com o senso de que Apocalipse é de grande valia prática para sua vida. Veremos logo adiante sua interpretação de Apocalipse 12.

Theodore Beza escreveu suas anotações de Apocalipse para contrapor Erasmo. As dúvidas de Lutero sobre esse livro não foram influentes entre os protestantes. Alguns teólogos católicos romanos persistiram em pensar, erroneamente, que uma das marcas da heresia protestante era a sua rejeição do Livro do Apocalipse. Isto não poderia ter sido mais do que um artifício polêmico, dado que Thomas de Vio Cajetan era bastante aberto sobre a sua desconfiança do Apocalipse, e mesmo um teólogo conservador como Jean de Gagny aceitou-o apenas com má vontade. Beza, ao refutar Erasmo sobre a

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ KOESTER, *ibid.*, p. 51.

¹⁶⁴ BACKUS, *ibid.*, p. 19.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 23.

canonicidade do Apocalipse, cita muitas fontes patrísticas, mas sem querer estabelecer algum *consensus ecclesiae*, além de muitos outros argumentos em prol da Apostolicidade do livro.

Augustin Marlorat (1506-1561), autor do *Noui Testamenti Catholica Expositio ecclesiastica* (1561), uma espécie de catena áurea dos comentários protestantes sobre o Novo Testamento, foi contemporânea de Beza. Ele certamente conhecia o Novo Testamento anotado deste último (embora não o incluísse em sua *Expositio*) e era de fato muito admirado por Beza como comentarista¹⁶⁶. A primeira edição do *Noui Testamenti Catholica Expositio ecclesiastica* foi publicada em Genebra por Henri Estienne, apenas quatro anos após a publicação da primeira edição da Bíblia latina de Beza e da quinta edição do comentário de du Pinet sobre o Apocalipse com prefácio de Beza em francês. Marlorat estava ciente das dúvidas que cercavam o Apocalipse e estava convencido de que o livro era canônico¹⁶⁷. No entanto, ele defendeu a sua canonicidade principalmente apelando ao conteúdo do livro, portanto, apelando mais para evidências internas do que externas, como seus antecessores. Logo mais, nos deteremos brevemente em sua interpretação de Apocalipse 12.

3. A interpretação da Mulher de Apocalipse 12 na reforma protestante

Du Pinet, citado brevemente acima, seguiu a maioria na interpretação geral do símbolo de Ap. 12, acrescentado alguns detalhes próprios em 1539. Ele afirma que a igreja é a esposa do Senhor cujo casamento foi concluído pelo sangue de Jesus Cristo, e que todos aqueles que depositam a sua esperança em alguém ou em alguma coisa que não seja Deus acabam violando esse casamento. A adição que ele fez ao seu texto de 1543 é na verdade um desenvolvimento da exegese de Meyer, que considerava que a igreja apostólica foi apropriadamente comparada a uma mulher – frágil, pequena e estéril por si mesma, ela se tornou poderosa e fecunda com múltiplos descendentes por causa do seu esposo, Cristo. Du Pinet parafraseou Meyer, mas acrescentou mais duas razões para justificar a adequação da comparação entre a igreja apostólica e uma mulher. A igreja foi apropriadamente comparada a uma mulher porque o cabeça da igreja é Cristo, da mesma forma que o cabeça da mulher é o seu marido (1Co 11.3; Ef

¹⁶⁶ E. Haag and E. Haag, *La France Protestante*, 1st ed. Paris: J. Cherbuliez, 1857, 7:256-259, cf. "Marlorat."

72.

¹⁶⁷ BACKUS, p. 28.

5.24) e porque a igreja está em união mística com Cristo através da fé, assim como uma mulher está unida ao marido¹⁶⁸.

Em 1539, du Pinet insistiu que a igreja depende única e diretamente de Deus. Em 1543, recorrendo à metáfora do casamento cristão, ele especificou a relação que deveria existir entre Cristo e a sua Igreja. Ela deveria ser totalmente dependente dele, e qualquer poder que ela tenha, seja espiritual ou físico, deve vir somente dele. Além de alertar seus leitores contra o papado, du Pinet também pretendia ensinar-lhes as normas básicas do casamento cristão tal como ele o concebia. O acréscimo teve pouco a ver com o texto bíblico; du Pinet simplesmente usou o texto analogamente para ensinar (e moralizar) sobre a natureza da igreja e do casamento cristão¹⁶⁹.

Em 1539, du Pinet já havia adotado basicamente a exegese de Beda (PL 93:166), que interpretou o fato de o dragão estar “parado diante da mulher” (ἔστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς; Ap. 12.4) como significando a "tentativa de tirar a fé em Cristo que os fiéis têm em seus corações". A exegese de Lambert abordou ambos os aspectos na sua interpretação da mulher, como igreja e como Maria. O dragão, para Lambert, queria sufocar a palavra de Deus, mas também, mais especificamente, tentou impedir o nascimento de Jesus ou garantir que ele seria morto por Herodes após o seu nascimento. A exegese dessa expressão de 12.4 de Du Pinet em 1539 chegou a um parágrafo (enquanto Meyer foi apenas uma frase) afirmando que o único objetivo de Satanás era a destruição de Jesus Cristo e de sua Palavra, e que ele alcançou seu objetivo de várias maneiras: tiranizando os fiéis, fazendo-os duvidar da Palavra, e distraíndo-os. No entanto, quaisquer que sejam as perseguições que a Igreja tenha de suportar, ela continuará dando à luz aos verdadeiros fiéis com a ajuda dos seus ministros¹⁷⁰.

Para um comentador como du Pinet, o texto espelhava diversas reformas éticas e práticas que estavam a ser instituídas em Genebra e que poderiam servir de modelo para a França. Ele, portanto, usou o texto como um trampolim para a moralização sobre o papel da igreja e sua relação com Cristo, o casamento cristão e a iniquidade das práticas católicas romanas. Ele via o papado como o Anticristo a ser combatido. Trabalhando dentro de uma estrutura tradicional das sete seções (ou visões), ele dependia fortemente das exegeses de Primasius e Beda, bem como de Meyer e Lambert, cujas interpretações ele tendia a simplificar. O resultado geral foi morno e confuso, mas doutrinariamente

¹⁶⁸ BACKUS, p. 46.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ BACKUS, p. 47.

satisfatório para o público leigo de língua francesa para o qual foi escrito. A escatologia de Du Pinet não era clara, mas ele não via o Apocalipse como o livro que previa o Juízo Final: o seu principal objetivo, aos seus olhos, era confirmar o ensinamento da Reforma sobre a Igreja.

3.1 Augustin Marlorat

Marlorat é uma figura pouco estudada entre os reformadores e o relato mais completo de sua vida ainda pode ser encontrado em *La France Protestante*, de Eugene e Emile Haag¹⁷¹. Nascido em Bar-le-Duc em 1506, ficou órfão aos oito anos de idade e foi colocado em um mosteiro agostiniano, onde fez seus estudos e votos em 1524. Adquiriu um bom conhecimento dos Padres e da teologia escolástica e logo se tornou famoso como pregador. Ele se converteu à Reforma enquanto era *prior* em Bourges e foi chamado para pregar em Bourges, Poitiers e Angers. Fugindo da perseguição, foi primeiro para Genebra, depois para Lausanne, onde foi encarregado da paróquia de Crissier em 1549. Dez anos depois, quando era pároco em Vevey, foi chamado de volta pelo consistório de Genebra e enviado à Paris. Em 1560, presidiu o sínodo provincial de Dieppe enquanto pároco em Rouen e participou do colóquio de Poissy. Morreu no mesmo ano, vítima das autoridades católicas romanas, que ordenaram o seu enforcamento em frente à igreja de Notre-Dame de Rouen, em 30 de outubro de 1561. É autor de diversas obras exegéticas, a maioria delas compilações, algumas das quais foram publicados após sua morte, como a *Catholica Expositio ecclesiastica*, na qual apareceu seu comentário sobre o Apocalipse¹⁷².

A *Expositio in Apocalypsin* de Marlorat expressou uma esperança para o rápido fim do reinado do Anticristo papista, que seria seguido imediatamente pela descida de Cristo para o Juízo Final. Lendo o Apocalipse como um cristão perseguido, era improvável que o ministro francês adotasse *a priori* uma interpretação espiritual do texto. Antes de examinar rapidamente sua exegese, algumas palavras sobre seu método. Todas as *Expositiones* de Marlorat são literalmente compilações, reunidas no mesmo modelo. Cada capítulo e versículo é comentado por passagens ou frases selecionadas de comentaristas identificáveis, alguns antigos, mas a maioria era de seus contemporâneos.

¹⁷¹ Haag and Haag, *La France Protestante*, 1st ed., 10 vols. Paris: Cherbuliez, 1857, 7:256-259.

¹⁷² BACKUS, p. 61.

As passagens são identificadas por iniciais, das quais o próprio Marlorat fornece a chave¹⁷³. A seguinte chave é dada para o Apocalipse:

Bullinger = B

Pierre Viret = V

Primasius = P

Antoine du Pinet (Pignetius) = G

Sebastian Meyer = S

Marlorat = A

François Lambert = L

Marlorat procura obter o efeito desejado de forma muito deliberada. Vale lembrar aqui que Meyer interpretou o primeiro versículo da seguinte forma:

MULHER: A igreja dos fiéis.

SOL: Ter vestido Cristo ou o Evangelho como manto. A Igreja apostólica é comparada a uma mulher fraca por natureza, mas forte e fecunda por causa de Cristo, dando à luz muitos fiéis.

LUA: Administrar os bens temporais em conformidade com os mandamentos divinos, e não ser subserviente a eles; ou o acesso mesmo dos membros mais humildes da igreja a alguma luz divina, embora não na sua forma mais forte; ou a Lei em comparação com o Sol do Evangelho.

DOZE ESTRELAS: Os doze patriarcas ou os doze apóstolos, mais provavelmente o último. Além disso, sendo doze um número que denota perfeição e universalidade, também pode denotar todos aqueles que ensinam Cristo com fé pura. Marlorat cita *in extenso* a interpretação de Meyer da igreja apostólica como a pequena mulher fraca tornada forte por Cristo. Ele acrescenta uma linha de du Pinet sobre a igreja como a noiva de Cristo¹⁷⁴. Ele então cita a interpretação de Meyer do sol, que representa a luz do Evangelho - e a segue com sua própria injunção aos seus leitores, composta de duas citações bíblicas:

Sejam tais que ninguém possa reclamar de vocês, filhos sinceros de Deus, irrepreensíveis no meio de uma geração corrompida e depravada na qual vocês brilham como estrelas no mundo e oferecem a palavra da vida, Fil. 2.15. E também: todos vocês que são batizados, vestiram Cristo como uma vestimenta,

¹⁷³ Ibid. p. 63.

¹⁷⁴ Cf. Ibid.

Gal. 3.27. Na verdade, a igreja que vestiu Cristo como vestimenta em sua conversação e doutrina é iluminada pelo Espírito muito mais intensamente do que o ar pelo sol¹⁷⁵.

3.2 Nicolas Colladon

Nicolas Colladon é conhecido pelos historiadores principalmente como co-autor, com Theodore Beza, da famosa *Vida de Calvino* publicada em 1565. Na verdade, a *Vida*, juntamente com *Iesus Nazareus, sine Explicatio loci Euangelii Matth. 2.22* (1565, 1577), e o *Methodus facilima [!] ad explicationem Apocalypsecos Iohannis* constituem a soma total de sua produção literária¹⁷⁶.

Apocalipse 12

Colladon vê o Apocalipse 12 cumprindo a função de um interlúdio entre as várias visões de desastres. No entanto, ele enfatiza que os eventos ali descritos não devem ser vistos como ocorrendo sequencialmente depois de Ap. 11 (as duas testemunhas), mas simplesmente como uma descrição mais clara do que já foi dito em outras partes do livro¹⁷⁷, especialmente no que diz respeito à orientação celestial da verdadeira igreja e suas lutas com os poderes satânicos. Ap. 12 é, portanto, a seu ver, uma recapitulação de ideias e imagens espalhadas pelos primeiros onze capítulos.

Como Meyer, du Pinet e a maioria dos outros comentaristas, Colladon considera que a mulher simboliza não a Virgem Maria, mas a Igreja. No entanto, ao contrário de todos os comentadores anteriores, ele evita tanto quanto possível comentar detalhes como “sete cabeças”, o que torna a sua exegese muito mais espiritual do que as de du Pinet, Meyer e, como veremos, Bullinger. Embora não menos polêmica que o resto de seu comentário, a exegese de Colladon mais uma vez tem o mérito de seguir a dinâmica do texto com grande efeito. Ele, portanto, faz questão de dizer que a fuga da mulher para o deserto no versículo 13 não é mais do que uma repetição e uma elaboração da mesma fuga descrita no versículo 6.

¹⁷⁵ Marlorat, *Noui Testamenti Expositio*, 1570, 189 col. B: "Item, tales sitis vt nemo de vobis quaeri possit sincerique filii Dei, irreprehensibiles in medio nationis prauae ac tortuosae, inter quos lucete tanquam luminaria in mundo, sermonem vitae sustinentes, Philip. 2, 15. Item, quicumque baptizati estis, Christum induistis, Gal. 3, 27. M Certe ecclesia quae Christum induit in sua conuersatione et doctrina, multo clarius illustratur spiritualiter quam aer a sole."

¹⁷⁶ BACKUS, *ibid*.

¹⁷⁷ Methodus, 1584, 255: "Non sunt haec sic capienda quasi tempore subsequantur praecedentem narrationem, imo pertinent ad expressiorem descriptionem quorundam quae antea dicta fuere."

3.3 Colladon e Jean de Gagny

Jean de Gagny estudou teologia no Colégio de Navarra, onde se tornou professor em 1527, lecionando as *Sentenças* de Pedro Lombardo. Ele foi nomeado reitor da Universidade de Paris em 1531 e doutor em teologia um ano depois. Em 1533, a Faculdade de Teologia de Paris lhe pediu que examinasse o caso do pregador reformista Gerard Roussel, considerado perigoso, e que se pronunciasse sobre passagens de aparência heterodoxa nos comentários de Caetano sobre o Novo Testamento e os Salmos. Nesse mesmo ano, Gagny publicou o seu próprio comentário sobre Romanos, o que lhe valeu uma chamada para a corte de Francisco I, onde se tornou conselheiro real, depois capelão e pregador, tendo acesso às coleções reais de livros e manuscritos no processo.

Ele foi frequentemente chamado para defender os privilégios da Universidade de Paris. Entre seus amigos estavam Marcello Cervini (o futuro papa Marcelo II), Sisto de Siena e Possevino. Seu inimigo mais notável foi Robert Estienne, cujas Bíblias foram condenadas pela Faculdade de Teologia de Paris por instigação de Gagny¹⁷⁸.

O teólogo parisiense publicou seus breves escólios sobre o Apocalipse em 1543, acrescentando-os com certa relutância aos seus escólios sobre o corpus paulino e sobre as epístolas católicas. A segunda edição apareceu em 1550, logo após a morte de Gagny. Assim, embora não fosse da mesma geração de Colladon, Gagny certamente estava familiarizado com as doutrinas de Calvino, que ele se esforçou para combater. Seria de esperar, portanto, que os seus escólios sobre o Apocalipse assumissem a forma de um manifesto anti-calvinista e, de fato, há neles um sabor polêmico muito forte. Contudo, a exegese de Gagny não é substancialmente diferente da de Colladon.

No que diz respeito à sua exegese de Apocalipse 12¹⁷⁹, Gagny não demonstra nenhuma compreensão da dinâmica do texto e apenas a ausência de qualquer comentário sobre o Ap. 12.6 sugeriria que ele vê a fuga da mulher ali descrita como simplesmente uma antecipação da fuga em Ap. 12.13. Quanto ao significado simbólico da mulher, Gagny prefere que ela represente a igreja, mas inclui uma segunda exegese

¹⁷⁸ Sobre Gagny, ver JAMMES, Andre, "Un bibliophile a decouvrir, Jean de Gagny," *Bulletin du bibliophile* (1996): 35-81.

¹⁷⁹ Gagny, *Scholia*, 1550: In *Apocalypsin Joannis Apostoli*, 274-.278r.

(impressa em caracteres menores, 2771:.—2781:.), com a mulher como a Virgem Maria, que dá nascimento de Cristo, que é então perseguido por Herodes, ou o dragão¹⁸⁰.

3.4 Leo Jud

Leo Jud nasceu em Gemar, na Alsácia, a sudoeste de Estrasburgo, e frequentou a Escola Latina de Selestat na mesma época que Martin Bucer. Em 1499, matriculou-se na Universidade de Basileia, onde conheceu e tornou-se amigo de Ulrico Zuínglio. Ele pretendia estudar medicina, mas logo se voltou para a teologia sob a influência de Thomas Wytttenbach. Jud foi ordenado sacerdote em Roma em 1507. De 1507 a 1512, foi diácono em São Teodoro, em Basileia, e de 1512 a 1518, foi pregador em São Hipólito, na Alsácia. Em 1519, ele sucedeu Zuínglio em Einsiedeln, tornando-se cada vez mais favorável à Reforma. Em 1522, foi escolhido, por recomendação de Zuínglio, para se tornar pároco da Basílica de São Pedro em Zurique, onde assumiu funções em 2 de fevereiro de 1523. Esteve ao lado de Zuínglio durante a Segunda Disputa de Zurique (26-28 de outubro de 1523) e durante o confronto com os anabatistas radicais em 1525. Ele foi juiz (um dos dois clérigos junto com quatro leigos) do tribunal de casamento desde a sua criação em 1525.

Embora fosse o associado mais próximo de Zuínglio, Jud parece ter tido um interesse pela espiritualidade que estava completamente ausente da teologia do próprio Zuínglio.

E quanto à sua interpretação do capítulo 12? Como Lambert, ele começa o Apocalipse 12 não com o aparecimento da mulher, mas com a inauguração do templo de Deus em Ap. 11.19 como uma "preparação para a nova e esplêndida visão"¹⁸¹ de Ap. 12. Ele a introduz expressando um desacordo implícito com Lutero em sua avaliação das profecias do Antigo e do Novo Testamento.

De acordo com Jud, as profecias anteriores do Antigo Testamento (por exemplo, as de Isaías e Jeremias) são muito mais claras do que as profecias posteriores, como as de Daniel e Ezequiel. No Apocalipse, porém, que Jud vê como o único livro profético do Novo Testamento, as profecias mais próximas do final do livro são mais claras do que as do início. Assim, para Jud (como para Colladon em 1581!), a visão de Ap. 12

¹⁸⁰ BACKUS, p. 84.

¹⁸¹ Jud, *Qffenbamng*, 1542, aaa 2r.

constitui uma recapitulação, ou mesmo uma exegese ("*auslegung*") das visões anteriores. A figura feminina, no entanto, recebe uma interpretação altamente original.

Ela aparece no céu, que é o reino dos céus, a igreja triunfante e a sede de todos os verdadeiros fiéis que já existiram desde o início do mundo. Ela olha em direção ao sol. Contudo, ela não representa nem a Igreja militante nem a Virgem Maria, mas a Palavra de Deus, "clara e forte". A lua que está sob seus pés é a razão humana completamente subjugada à Palavra de Deus. A Palavra de Deus está grávida de Cristo no sentido de desejá-lo ardentemente, como fizeram todos os profetas. Em outras palavras, de acordo com Jud, a Palavra de Deus, ou o Evangelho, gera fé ou desejo ardente de Cristo. Ao deslocar assim os pontos de comparação, Jud transpôs Ap. 12 para o domínio pastoral, imediatamente acessível aos seus leitores. Contudo, tendo consolado temporariamente os seus leitores, Jud quer mostrar-lhes que a Palavra de Deus não é ouvida sem oposição¹⁸².

3.5 Theodore Bibliander e a *Relatio Fidells*

Conhecido principalmente pela sua edição do Alcorão¹⁸³ publicada em Basileia em 1543, Bibliander (ou Buchmann) escreveu intensamente sobre o Apocalipse. Embora ele tenha admitido numa carta a Myconius, escrita no verão de 1543, que achou o livro extremamente emocionante, pois reunia o Antigo Testamento e o Evangelho para mostrar como ambos poderiam ser usados para a edificação da igreja, ele ainda assim tinha sérias dúvidas sobre sua própria competência e, mais especificamente, sobre sua leitura do último livro da Bíblia

Para ele, primeiro capítulo da terceira parte, Apocalipse 12, está firmemente situado na época do próprio João, e as perseguições sofridas pela igreja, representadas pela mulher, são as perseguições que a igreja teve de suportar na época de João - isto é, logo após a Ascensão. Satanás perseguiu a igreja primeiro através dos judeus, afirma Bibliander, depois através dos gentios, como é mostrado pelos Atos dos Apóstolos e pelo Ap. 2 (a carta à igreja de Esmirna, por exemplo). No entanto, observa ele, comentando Ap. 12.14, a igreja encontrará um lugar entre os gentios em algum momento futuro ao da escrita do Apocalipse. Será sustentada ali até o Juízo Final, um

¹⁸² BACKUS, p. 91.

¹⁸³ cf. BOBZIN, Hartmut, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Friihgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut: Franz Steiner, 1995, 159-262.

espaço de tempo indicado pela frase enigmática *ad tempus et tempora et dimidium temporis* (por um tempo, e tempos, e metade de um tempo). Ele também argumenta que, ao usar essa expressão temporal, Deus deliberadamente não deseja revelar a data do fim¹⁸⁴.

3.6 Heinrich Bullinger e seus cem sermões

Não há sinais óbvios da influência de Bibliander nos *Cem Sermões* de Bullinger. A forma literária é muito diferente: a exegese de Bullinger é tão detalhada quanto a de Bibliander é esparsa.

Foi na chegada dos exilados marianos a Zurique, em 1554, que Bullinger compôs os seus Sermões, que foram publicados pela primeira vez em latim, em 1557, em Basileia. Seus *Sermões* obviamente preencheram uma lacuna importante na publicação de obras apocalípticas protestantes, pois foram traduzidos para o francês e impressos em Genebra menos de um ano depois.

Bullinger e Apocalipse 12

Bullinger dedica três sermões curtos (52, 53 e 54) ao Ap. 12, que ele considera, como o início da terceira ou da quarta visão. Sua exegese do capítulo é, por vezes, superficial e assemelha-se a uma colcha de retalhos de interpretações extraídas de comentaristas ocidentais anteriores.

Ciente tanto da interpretação dominante que considera a mulher como a igreja, quanto da interpretação menos conhecida dela como Maria, Bullinger naturalmente prefere a primeira e cita várias passagens de outros livros das Escrituras (Efésios 5, Gênesis 2, etc.) em que uma mulher “encarna” a igreja. Contudo, ele não descarta completamente a exegese mariana, mas a integra habilmente na interpretação “eclesiástica”. Seguindo Bede e François Lambert em particular, Bullinger considera que o sol representa Cristo, “o sol da justiça”. Sua interpretação da lua sob os pés da mulher é, no entanto, muito própria. Ele concorda com Bede, Lambert e outros que a

¹⁸⁴ Relatio fidelis, 140-141: "Sed non contentus fuit Satan hactenus in ludaea Christianos afflixisse per ludaeos furentes, nisi etiam in vrbibus gentium persequerentur, vt testantur Apostolorum Acta et Epistola ad Smyrnensem angelum, capita 2. Habet autem ecclesia locum et alitur inter gentiles quondam, et remotos a testamentis Dei vsque ad seculi consummationem. Quod tempus quantum futurum sit, abscondit Deus a notitia hominum. Ideoque dicitur: ad tempus et tempora et dimidium temporis."

igreja pisoteia a lua, que representa todas as coisas corruptíveis e mutáveis. No entanto, ele também considera a passagem como se referindo à luz da justiça da igreja, que aumenta e diminui em um de forma semelhante à lua, pois está sujeita à influência da carne. Tais lampejos de individualidade são isolados, e é óbvio que Bullinger é muito influenciado por Victorinus de Poetovio, bem como por Primasius, Bede e Lambert, visto que ele interpreta as estrelas na coroa da mulher como representando patriarcas, profetas e apóstolos. Contudo, como Lambert, ele insiste que é a doutrina do ministério que está sendo exposta.

3.7 David Chytraeus

Embora os estudiosos tenham recentemente dedicado alguma atenção a David Chytraeus¹⁸⁵, ele continua a ser uma figura pouco conhecida e os seus comentários bíblicos permanecem não estudados até hoje. Antes de discutir sua *Explicatio Apocalypsis*, são necessárias algumas palavras sobre o autor e sua contribuição para a difusão do luteranismo.

Nascido em 1530 em Ingelfingen, Chytraeus matriculou-se com seu nome alemão, Kochhaf, na Universidade de Tübingen em 22 de junho de 1539, onde ficou sob a influência de Joachim Camerarius e Erhard Schnepf, e da teologia de Johannes Brenz, sem nunca ter sido seu aluno. Depois de obter seu mestrado em 1544, aos quatorze anos, mudou-se para a Universidade de Wittenberg, centro do movimento da Reforma na Alemanha. Embora profundamente impressionado por Lutero, Chytraeus foi particularmente influenciado por Melanchthon, em cuja casa se hospedou. A morte de Lutero e a divisão do campo luterano em filipistas e gnesio-luteranos marcaram a segunda metade da carreira de Chytraeus. Talvez devido à sua ligação tanto com Lutero como com Melanchthon, ele desempenharia o papel de intermediário entre os dois campos. Em 1551, a Universidade de Rostock conseguiu obter os seus serviços, juntamente com os de Johannes Aurifaber. Em 1563, uma *Fórmula Concordiae* entre o duque da Saxônia e a cidade de Rostock garantiu o financiamento da universidade, que havia caído na miséria. Chytraeus e Aurifaber conseguiram reunir em torno deles um grupo de discípulos de Melanchthon que já havia desenvolvido em 1536 um programa de reformas para a universidade. Em 1564, Chytraeus elaborou novos estatutos para a faculdade de teologia, tornando a Confissão de Augsburgo e o *Examen ordinandorum*

¹⁸⁵ Karl-Heinz Glaser, Hanno Lietz, and Stefan Rhein, eds., *David und Nathan Chytraeus: Humanismus im Konfessionellen Zeitalter*. Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur, 1993.

de Melanchthon leitura obrigatória para estudantes e professores de teologia. Além disso, as *comunas Loci* de Melanchthon foram consideradas por Chytraeus como o melhor resumo da doutrina luterana. Assim como seu professor, Chytraeus deu grande ênfase à importância do hebraico, do grego e do latim, bem como da dialética e da retórica, para o estudo da teologia. Durante seu tempo em Rostock, ele lecionou vários livros da Bíblia, começando com Gênesis e Mateus em 1553. Seu método foi fortemente influenciado por Melanchthon: um comentário relacionando o texto aos principais pontos da doutrina foi seguido por pontos de gramática e retórica, com uma refutação das heresias no final. O padrão se repetiu para cada capítulo do livro bíblico comentado. É importante ter em mente que Chytraeus é conhecido principalmente como historiador e não como comentarista bíblico¹⁸⁶.

A *Explicatio* de Chytraeus apareceu pela primeira vez em 1563 e foi dedicada a Érico XIV da Suécia. Esse comentário, como ele diz no prefácio, foi fruto de palestras que ele deu sobre o Apocalipse na Academia de Rostock. Ele pretendia que isso não fosse simplesmente uma expressão de respeito geral, mas uma forma de felicitar o rei sueco pela paz do seu reino e pelo excelente estado das "igrejas de Cristo" que cresciam na Suécia¹⁸⁷.

Ele vê o texto de Ap. 12 como uma exposição tanto da história do pecado original (seguindo Primasius) quanto da luta espiritual que a igreja enfrenta todos os dias por causa do pecado original¹⁸⁸. Ele começa lembrando ao leitor, seguindo Primasius, que a serpente que seduziu Eva era o diabo e que Gênesis 3.15 contém uma profecia de inimizade duradoura entre a ninhada da mulher e a da serpente, com a ninhada da mulher esmagando a cabeça da serpente. A orientação da exegese de Chytraeus é fortemente cristocêntrica, o que significa que, embora anuncie a mulher como representante da Igreja, é finalmente obrigado a vê-la também como símbolo da Virgem Maria. A sua interpretação inicial lembra novamente a de Bullinger: A igreja está grávida de Cristo no sentido de querer que ele nasça¹⁸⁹.

3.8 Nikolaus Selnecker

¹⁸⁶ BACKUS, p. 114.

¹⁸⁷ BACKUS, p. 115.

¹⁸⁸ BACKUS, p. 126.

¹⁸⁹ *Explicatio*, 1564, 234-235: "[P]arturit et cruciatur vt pariat, hoc est ardenti desiderio inde vsque ab edita prima promissione expetit et optauit, semen mulieris conterens caput serpentis ex virgine nasci."

Um co-redactor da *Fórmula da Concórdia*, Nikolaus Selnecker, cuja vida e obra também têm recebido recentemente pouca atenção dos acadêmicos¹⁹⁰, nasceu em 1530 em Hersbruck, perto de Nuremberga. Quando criança, demonstrou um dom excepcional para o órgão. Estudou em Wittenberg (1549-58), onde foi membro do círculo íntimo de Melancthon. Como pregador da corte em Dresden (1558-65), atacou as práticas de caça da nobreza, o que pode ter contribuído para a sua demissão. Ele então ensinou em Jena (1565-68) até ser deposto pelo duque Gnesio-Luterano Johann Wilhelm e depois em Leipzig (1568-86), onde também serviu como pároco de São Tomás e como superintendente.

Comentário de Selnecker sobre o Apocalipse

Como a maioria dos comentários do século XVI sobre o Apocalipse, o de Selnecker é praticamente desconhecido. Escrito em alemão para uso de leitores não profissionais, foi publicado em 1567, juntamente com seu comentário sobre Daniel, sob o título *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*. Nada, nem no título nem na biografia de Selnecker, levaria o leitor a suspeitar que suas palestras sobre o Apocalipse representam alguns dos exemplos mais negativos de excessos do gênero histórico-profético de exegese. A obra como um todo é dedicada a Joseph Benno Teller, patrono de Selnecker. No prefácio, o autor explica que gostaria de homenagear Teller, produzindo um comentário sobre Daniel na íntegra, mas, por falta de tempo e problemas de saúde, conseguiu apenas três capítulos. Ele decidiu, portanto, publicar o que fez até que Deus lhe conceda a oportunidade de fazer mais¹⁹¹. Para compensar o trabalho insatisfatório sobre Daniel, Selnecker decidiu imprimir o Apocalipse no mesmo volume "porque os dois estão relacionados e juntos, pois eles apontam e combatem as abominações papistas"¹⁹². O Apocalipse contém, de acordo com Selnecker, três mensagens importantes para ele e seus contemporâneos: Primeiro, diz-lhes para não se desesperarem ao verem a impiedade e a maldade do papa e de todos os governantes

¹⁹⁰ Ebel Jobst, "Die Herkunft des Konzeptes der Konkordienformel," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91 (1980): 237-282, e Franz Dibelius, "Selnecker," *Realencyklopadie für protestantische Theologie und Kirche*, vol. 18, ed. Albert Hauck. Leipzig: C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1906, 184—191. Cf. Robert Kolb, "Selnecker," *Oxford Encyclopedia of the Reformation*, vol. 4, ed. Hans Hillerbrand. New York: Oxford University Press, 1996, 43.

¹⁹¹ Nikolaus Selnecker, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*. Leipzig: Jacob Berwaldt, 1567, Air-v.: "Weil es mir aber an zeit und auch gesundheit gemangelt, das ich mit mühe kaum die ersten drey Capitel habe verfertigen können ... so sende ich wo viel ich verfertigen hab können...".

¹⁹² Daniel und Offenbarung, 1567, A2v.: "[W]eill sie auffeinander sehen und die bepstischen gewel miteinander gewaltiglich anzeigen und straffen."

poderosos; segundo, diz-lhes para se alegrarem se tiverem a oportunidade de sofrer e derramar o seu sangue pela verdade; terceiro (e mais importante), diz-lhes que o Juízo Final está próximo. Entre as fontes que utilizou, menciona um comentário aparentemente inédito de Michael Stifel e outras obras contemporâneas sobre o Apocalipse. No entanto, sublinha, apenas tirou deles coisas que tornariam o texto mais fácil de compreender para o homem comum ("für den gemeinen Man").

O comentário é, portanto, tudo menos sofisticado. Selnecker dispensa a maior parte da maquinaria exegética sofisticada, incluindo a divisão em sete seções ou visões. Aqui, analisaremos simplesmente sua exegese de Ap. 12. Como se esquecesse que o próprio Lutero tinha dúvidas sobre as origens apostólicas do livro, Selnecker faz com que ele represente o luteranismo de sua época, ou seja, pouco antes do Juízo Final, cuja data ele nunca especifica, em contraste com Chytraeus. Assim, a mulher de Ap. 12 é a verdadeira igreja cristã dos últimos dias. As doze estrelas em sua coroa representam não apenas os apóstolos, mas todos os mestres que, influenciados pelos apóstolos, honram a igreja dos últimos dias. A lua sob os pés da mulher assume uma conotação negativa: A lua, sendo a luz da noite, deve se opor à verdadeira luz (o sol, ou Cristo) e, portanto, representa a filosofia, a razão humana e a falsa doutrina, que a mulher não permite que a seduzam. Visto que Selnecker considera o Apocalipse o livro escrito expressamente para o seu tempo, não há dúvida de que a mulher esteja grávida de todos os verdadeiros fiéis de todos os períodos da história ou mesmo de Cristo. O filho do sexo masculino denota um professor poderoso da igreja dos últimos dias, na verdade não menos que Lutero.

4. Comparações das interpretações reformadas com as interpretações antigas e modernas.

Como veremos abaixo, a exegese reformada seguiu a interpretação majoritária de ver a Mulher de Ap. 12 como sendo uma “imagem” da igreja.

4.1 Interpretações antigas da Mulher em Apocalipse 12.

a) A Mulher como sendo a Igreja.

Segundo Hipólito¹⁹³, a criança é Cristo, e a mulher que dá à luz significa ‘que a Igreja, sempre trazendo Cristo, o homem perfeito, Filho de Deus... torna-se instrutora de todas as nações’ (Anticristo 61, ANF v.217¹⁹⁴). Isto implica que a encarnação de Cristo, embora seja um momento único na história, é um evento com implicações contínuas, através do qual a igreja se torna o mestre universal. A interpretação eclesiológica também se encontra em Ticônio¹⁹⁵, que sugere que a Mulher Vestida de Sol é o corpo místico de Cristo, em contraste com a companhia dos ímpios no corpo místico de Satanás, da Besta e da Babilônia¹⁹⁶. A batalha em Apocalipse 12, acredita Ticônio, refere-se em geral à luta contínua de Cristo com o diabo e, em particular, à luta que está acontecendo na igreja em seu próprio tempo. A mulher é uma imagem da sua própria Igreja Donatista, grávida do evangelho, mas perseguida pelo diabo, agindo através da falsa Igreja (Católica)¹⁹⁷. Metódio¹⁹⁸ interpreta Apocalipse 12 tanto como um guia para a virgem cristã que imitaria Cristo, a ‘Arquivirgem’, quanto como um símbolo da Igreja materna, que está em trabalho de parto até que Cristo nasça em cada um (Banquete 1.5). Para Vitorino¹⁹⁹, a mulher é a antiga igreja dos ancestrais, dos profetas, dos santos e dos apóstolos, gemendo de saudade de Cristo. O sol aponta para a esperança da ressurreição, enquanto a lua sob seus pés sugere os corpos dos santos do Antigo e do Novo Testamento²⁰⁰. Sua coroa de 12 estrelas é o coro dos ancestrais da antiga aliança (aparentemente uma alusão ao coro de 24 anciãos em Apocalipse 4:4, 10–11, dos quais 12 são figuras do Antigo Testamento). A tentativa do diabo de devorar a criança representa a tentação e a paixão de Cristo (1916: 108.1-8).

Joaquim de Fiore, Lambert e Meyer adotaram essa interpretação, embora Lambert, seguindo Rupert de Deutz, tenha admitido a interpretação mariana como uma

¹⁹³ Hipólito (falecido em 235). Um líder e mais tarde bispo cismático da Igreja em Roma, que coletou material escatológico das Escrituras em *Sobre o Anticristo*, e cujo comentário sobre Daniel é o mais antigo de um texto apocalíptico. Em ambas as obras há pouca tentativa de relacionar as Escrituras com eventos contemporâneos.

¹⁹⁴ ANF é uma referência a: *The Ante-Nicene Fathers*, 1994: ed. A. Roberts and J. Donaldson, 10 vols. Peabody, Mass.: Hendrickson.

¹⁹⁵ Cf. Tyconius. *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation*, ed. F. LoBue. Cambridge: Cambridge University Press. 1963.

¹⁹⁶ Bauckham, R. *Tudor Apocalypse: sixteenth-century apocalypticism, millenarianism and the English Reformation*. Sutton Courtenay: Appleford, 1978, p. 57.

¹⁹⁷ Balás, D. e Bingham, D. J. *Patristic Exegesis of the Books of the Bible. The International Catholic Bible Commentary*, ed. William R. Farmer. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998, p. 114.

¹⁹⁸ Metódio de Olimpo (falecido em 311). Foi um intérprete que usou o Apocalipse para promover a vida ascética.

¹⁹⁹ Vitorino (falecido em 304). Bispo na Eslovênia e autor do primeiro comentário sobrevivente sobre o Apocalipse.

²⁰⁰ Victorinus. In *Apocalypsin*, in *Victorini episcopi Petavionensis opera*, ed. J. Haussleiter. CSEL 49: Vienna: F. Tempsky. 1916, pp. 106, 1–4; 106, 6–10; ANF vii. 355).

possibilidade. Aliás, o único comentarista ocidental influente a adotar parcialmente a interpretação mariana dessa passagem foi Rupert de Deutz²⁰¹.

b) A Mulher como sendo Maria

A associação da mulher de Ap. 12 com Maria tem uma longa história. A referência explícita mais antiga está na obra de Oecumenius no século VI²⁰², embora haja sugestões anteriores no comentário de André de Cesaréia (Comentário de Apocalipse, 33) e Epifânio (“Contra todas as heresias”. 78.11.3–4; também Primasius²⁰³). A Mulher Vestida de Sol é um texto-chave no desenvolvimento da doutrina e da iconografia sobre Maria²⁰⁴ e imagens de Apocalipse 12 (incluindo a lua sob os pés da mulher e estrelas em sua coroa) aparece frequentemente em representações artísticas de Maria²⁰⁵.

4.2 Interpretações modernas da mulher em Apocalipse 12

As interpretações modernas podem ser resumidas em 4 principais: 1. A mulher representa a igreja com as 12 estrelas representando os 12 apóstolos; 2. A mulher representa Maria com as 12 estrelas representando os 12 apóstolos; 3. A mulher representa Israel e as 12 estrelas representam as 12 tribos de Israel; 4. A mulher representa os redimidos e as 12 estrelas representam os apóstolos e as tribos de Israel.

Em primeiro lugar, temos a interpretação da Mulher como sendo a Igreja. Porque a mulher aparece como um sinal celestial, Ladd entende a mulher como a “igreja ideal

²⁰¹ cf. Ruperti abbatis Tuitiensis In Apocalypsim Johannis Apostoli Commentariorum libriXII. Cologne: Johannes Soter, 1533, p. 109: "Sicut econtra mulier ilia sole amicta, signum erat ecclesiae totius, cuius beata virgo Maria portio maxima."). Cf. Joachim of Fiore, Expositio in Ape, 1527, I54r.: "Mulier ista generaliter matrem designat ecclesiam . . . specialiter vero ecclesiam heremitarum et virginum." Lambert, In Ape, I99r.: "Mulier non Maria sed ecclesia. Mariae siquidem haec non competunt etiam si Christus sit filius eius. Verum Maria est huius mulieris, id est ecclesiae, portio nobilissima." Meyer, In Ape, 45r., 481.: "Mulier ilia ecclesia credentium quae per fidem Christo desponsata ac multa prole foecunda est. . . . Ecclesia apostolica et initialis mulieri recte comparatur, quae licet ex sui natura fragilis, modica et sterilis, tamen per sponsum suum Christum multa prole foecunda et magna redditur."

²⁰² Le Frois, B. J. The Woman Clothed with the Sun. Rome: Orbs Catholicus. 1954, p. 45.

²⁰³ EMMERSON, R. K. and MCGINN, B. (eds). The Apocalypse in the Middle Ages. Ithaca, NY: Cornell University Press. 1992, p. 44.

²⁰⁴ Cf. PRIGENT, P. Apocalypse 12: histoire de l'exégèse. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2. Tübingen: J. C. B. Mohr. 1959. Cf. GABARA, Y. and BINGEMEYER, M. C.: Mary Mother of God, Mother of the Poor. Tunbridge Wells: Burns and Oates. 1989.

²⁰⁵ KOVACS, Judith, and ROWLAND, Christopher, in collaboration with Rebekah Callow. Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ. Malden, MA: Blackwell, 2004, p. 137.

no céu”²⁰⁶. Isto, no entanto, não faz sentido para o filho varão da mulher, que certamente pertence à terra, como o próprio Ladd admite.

Em segundo lugar, temos a Mulher como sendo Maria. Alguns comentaristas (principalmente católicos romanos) argumentam que a mulher de Apocalipse 12.1 é Maria, a mãe de Jesus²⁰⁷. Alguns exegetas católicos esforçam-se por fazer justiça ao contexto do AT de Sião como a mãe dos fiéis, sugerindo que nesta passagem a mulher tem um aspecto duplo. Ela é o povo messiânico de ambas as alianças, mas representada por Maria, em cuja pessoa se faz a tradição desde a sinagoga até a igreja cristã²⁰⁸.

Em terceiro lugar, alguns identificam a mulher exclusivamente com o povo judeu, a nação de Israel. Esta visão parece ser apoiada pela referência à mulher que dá à luz o messias ou “filho varão” (v. 5) “a mulher neste drama é claramente demonstrada como sendo Israel (o portador da semente do Messias) através de quem o Messias, Jesus, (a criança) entrou no mundo”²⁰⁹. Segundo Morris, o símbolo representa Israel, o povo escolhido de Deus; e que as doze estrelas serão os doze patriarcas ou as tribos que descendem deles²¹⁰. Portanto, parece provável que a mulher aqui represente Israel, o povo de Deus²¹¹. Ted Montgomery sugere fortemente que essa “mulher” não é um símbolo do Cristianismo ou da Igreja, uma visão que é abraçada por alguns cristãos, uma vez que a Igreja não “substituiu” Israel; em vez disso, foi enxertado em Israel²¹². O teólogo católico romano Padre Hubert J. Richards concorda que a mulher de Apocalipse 12 se refere a Israel. No que diz respeito à mulher de Apocalipse 12, o Padre Richards argumenta que a interpretação de que a mulher é Maria só poderia ser válida se “o versículo fosse isolado, uma vez que o que se segue tem muito pouca relevância para “Nossa Senhora”. Nem é uma honra para Maria aplicar-lhe todo e qualquer texto sem pensar...”²¹³.

²⁰⁶ LADD, G. E. A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972, p. 167.

²⁰⁷ Cf. um autor adventista, STEFANOVIC, Ranko. Revelation Of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation. Berrien Springs, EUA: Andrews University Press, 2002, p. 386.

²⁰⁸ Cf. BEASLEY-MURRAY, G. R. Revelation. NCBC. Grand Rapids, MI: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1974, p. 198.

²⁰⁹ JOHNSON, Alan F., Revelation: Bible Study Commentary, p. 119.

²¹⁰ MORRIS, Leon. Revelation. Rev. ed. TNTC. Leicester: InterVarsity; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987, p. 153.

²¹¹ OSBORNE, Grant R., Revelation. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002, p. 456. Ainda que Osborne reconheça que em Ap. 12.7 a mulher é a Igreja (sendo portanto, as duas coisas, Israel e a Igreja).

²¹² Ted Montgomery, “Who Is the Woman“ Described in Revelation 12:1-6?,” <http://www.tedmontgomery.com/bblovrvw/emails/thewoman.htm>.

²¹³ RICHARDS, Hubert J., What the Spirit Says to the Churches: A Key to the Apocalypse of John. New York: P. J. Kenedy and Sons, 1967, pp. 93-94.

Em último lugar, que na prática é idêntico ao primeiro, temos a Mulher como simbolizando os remidos. Uma vez que o contexto indica que a mulher sob ataque, ela representa uma entidade contínua desde o nascimento de Cristo até pelo menos os dias de João ou mais tarde, a sua identidade na mente do autor deve ser a comunidade de fé messiânica da nova aliança. Beale sugere que é muito limitante ver a mulher como representando apenas um remanescente de israelitas vivendo em provação no último estágio da história; em vez disso, a mulher em 12.1-2 representa toda a comunidade de fé nas eras do Antigo e do Novo Testamento²¹⁴.

Considerações finais

Embora Apocalipse seja um livro que suscite muitos debates e muitas interpretações diferentes, vimos que a Mulher em Apocalipse 12 é entendida majoritariamente na história da Igreja como um símbolo da própria igreja cristã (ainda que com nuances diferentes sobre a natureza ou época da igreja).

Como todas (ou pelo menos a grande maioria) das vertentes cristãs tem seus adeptos a algum tipo de exegese alegórica, assim também houve entre os reformadores, ao ponto de identificar a Mulher como sendo a Palavra de Deus, mas isso é algo minoritário.

A interpretação mariana também surge como uma possibilidade em alguns reformadores, sem negar o referente mais geral da imagem. Assim, mais como juízo teológico do que precisão referencial biográfica, Maria seria a representante individual, dentro da igreja, pelo qual literalmente nasceria o Messias prometido no Salmo 2 (citado em Ap. 12). Assim, a interpretação eclesiástica e mariana não necessariamente se contradizem, mas podem se complementar, tendo o quadro referencial maior como sendo a Igreja de forma geral.

Assim, concluímos nossa pesquisa mostrando a continuidade histórica e hermenêutica da reforma protestante, tanto com as interpretações anteriores como com as posteriores. Essa continuidade histórico-teológico de 2 mil anos de reflexão cristã se dá tanto positivamente (um respeito pelo Texto Sagrado como Palavra de Deus ao ser interpretado dentro dos limites da ortodoxia), como negativamente (alguns excessos da

²¹⁴ BEALE, G. K. The book of Revelation: a commentary on the Greek text, New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI; Carlisle, Cumbria: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1999, p. 631.

Quem é essa mulher? Um estudo comparativo das interpretações reformadas de Apocalipse 12 no século 16 com as interpretações antigas e modernas

alegoria, por exemplo). No sentido mais positivo, tanto a interpretação eclesiástica como a mariana estão dentro dos limites da ortodoxia – a Mulher de Apocalipse 12, por exemplo, nunca é interpretada como sendo a mulher prostituta dos capítulos 17 e 18 (afinal, bom senso e boa teologia sempre andam juntos).

REFERÊNCIAS

BARRET, Matthew. *The Reformation as Renewal: Retrieving the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2023.

BACKUS, Irena. *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich, and Wittenberg*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

REEVES, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

MCGINN, *Apocalypticism in the Western Tradition*; KAMINSKY, Howard, *A History of the Hussite Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1967.

ERASMUS, Desiderius. *Erasmus's Annotations on the New Testament. Galatians to the Apocalypse. Facsimile of the final Latin Text with all earlier Variants*, ed. Anne Reeve, introduction by M. A. Screech. Leiden: E. J. Brill, 1993.

TITELMANS, Frans. *Libri duo de autoritate libri Apocalypsis. In quibus ex antiquissimorum authorum assertionibus scripturae huius dignitas et autoritas comprobatur aduersus eos qui nostra hac tempestate sine falsis assertionibus siue non bonis dubitationibus, canonicae et diuinae huius scripturae autoritati derogarunt. Perfratrem Franciscum Titelmanum Hasselensem, ordinis fratrum Minorum Sacrarum Scripturarum apud Louanienses praelectorem*. Antwerp: Michael Hillenius, 1530.

RUMMEL, Erika, *Erasmus and His Catholic Critics*, vol. 2, 1523-1536. Nieuwkoop: de Graaf, 1989.

HOFMANN, Hans-Ulrich, *Luther und die Johannes-Apokalypse*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1982.

KOESTER, Craig. Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Yale Bible, vol 38, part 1, New Haven, CT: Yale University Press, 2014.

HAAG, E. and HAAG, E. La France Protestante, 1st ed. Paris: J. Cherbuliez, 1857.

JAMMES, Andre, "Un bibliophile a decouvrir, Jean de Gagny," Bulletin du bibliophile (1996): 35-81. Karl-Heinz Glaser, Hanno Lietz, and Stefan Rhein, eds., David und Nathan Chytraeus: Humanismus im Konfessionellen Zeitalter. Ubstadt-Weiher: Verlag Regionalkultur, 1993.

The Ante-Nicene Fathers, 1994: ed. A. Roberts and J. Donaldson, 10 vols. Peabody, Mass.: Hendrickson. Tyconius. The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation, ed. F. LoBue. Cambridge: Cambridge University Press. 1963. Bauckham, R. Tudor Apocalypse: sixteenth-century apocalypticism, millenarianism and the English Reformation. Sutton Courtenay: Appleford, 1978.

BALÁS, D. e BINGHAM, D. J. Patristic Exegesis of the Books of the Bible. The International Catholic Bible Commentary, ed. William R. Farmer. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998.

LE FROIS, B. J. The Woman Clothed with the Sun. Rome: Orbs Catholicus. 1954.

EMMERSON, R. K. and MCGINN, B. (eds). The Apocalypse in the Middle Ages. Ithaca, NY: Cornell University Press. 1992, p. 44. Cf. PRIGENT, P. Apocalypse 12: histoire de l'exégèse. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 2. Tübingen: J. C. B. Mohr. 1959.

GABARA, Y. and BINGEMEYER, M. C.: Mary Mother of God, Mother of the Poor. Tunbridge Wells: Burns and Oates. 1989.

KOVACS, Judith, and ROWLAND, Christopher, in collaboration with Rebekah Callow. Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ. Malden, MA: Blackwell, 2004, p. 137.

Quem é essa mulher? Um estudo comparativo das interpretações reformadas de Apocalipse 12 no século 16 com as interpretações antigas e modernas

LADD, G. E. A Commentary on the Revelation of John. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972.

STEFANOVIC, Ranko. Revelation Of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation. Berrien Springs, EUA: Andrews University Press, 2002.

BEASLEY-MURRAY, G. R. Revelation. NCBC. Grand Rapids, MI: Eerdmans; London: Marshall, Morgan & Scott, 1974.

JOHNSON, Alan F., Revelation: Bible Study Commentary, 1983.

MORRIS, Leon. Revelation. Rev. ed. TNTC. Leicester: InterVarsity; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.

OSBORNE, Grant R., Revelation. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

RICHARDS, Hubert J., What the Spirit Says to the Churches: A Key to the Apocalypse of John. New York: P. J. Kenedy and Sons, 1967.

BEALE, G. K. The book of Revelation: a commentary on the Greek text, New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids, MI; Carlisle, Cumbria: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1999.