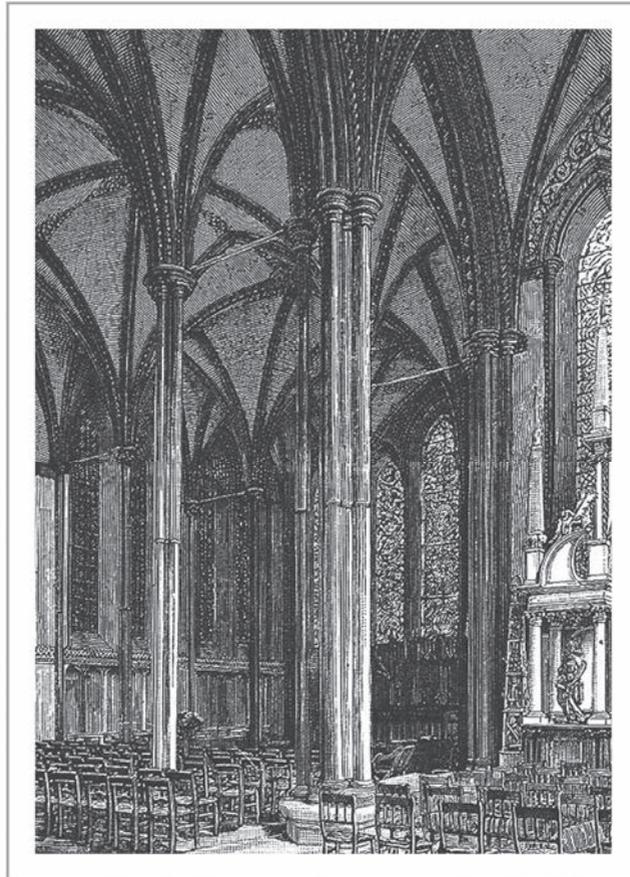


# fides reformata

Volume XXVII • Número 2 • 2022



INSTITUTO PRESBITERIANO MACKENZIE

*Diretor-Presidente Milton Flávio Moura*

CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO ANDREW JUMPER

*Diretor Mauro Fernando Meister*

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

Semestral.  
ISSN 1517-5863

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

CDD 291.2

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16<sup>th</sup> Flr., Chicago, IL 60606, USA, e-mail: [atla@atla.com](mailto:atla@atla.com), [www.atla.com](http://www.atla.com).

*Fides Reformata* também está incluída nas seguintes bases indexadoras: CLASE ([www.dgbiblio.unam.mx/clase.html](http://www.dgbiblio.unam.mx/clase.html)), Latindex ([www.latindex.unam.mx](http://www.latindex.unam.mx)), Francis ([www.inist.fr/bbd.php](http://www.inist.fr/bbd.php)), Ulrich's International Periodicals Directory ([www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/](http://www.ulrichsweb.com/ulrichsweb/)) e Fuente Academica da EBSCO ([www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71](http://www.epnet.com/thisTopic.php?marketID=1&topicID=71)).

*Editores Gerais*

Daniel Santos Júnior  
Dario de Araujo Cardoso

*Editor de resenhas*

Filipe Costa Fontes

*Redator*

Alderi Souza de Matos

*Editoração*

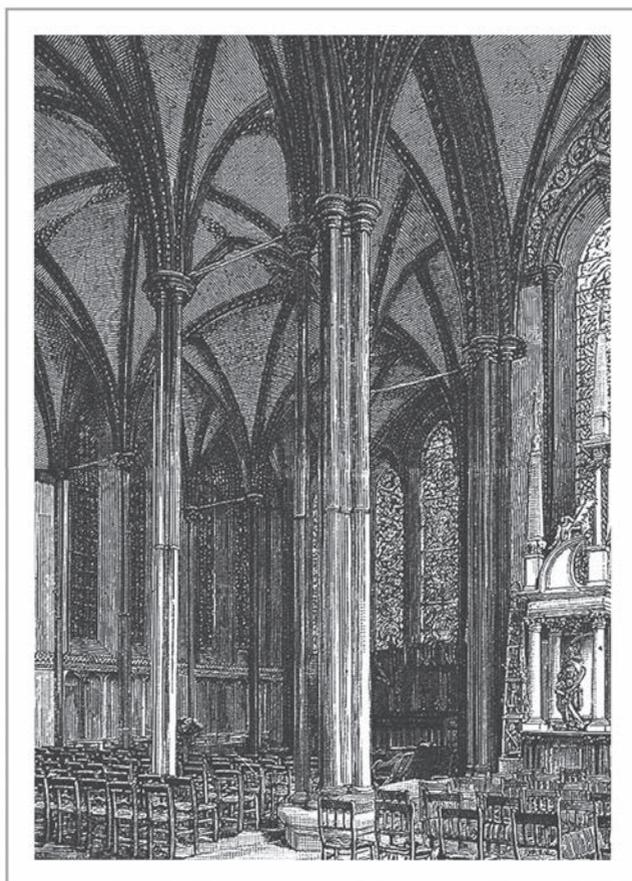
Libro Comunicação

*Capa*

Rubens Lima

# fides reformata

Volume XXVII • Número 2 • 2022



Igreja Presbiteriana do Brasil  
Junta de Educação Teológica  
Instituto Presbiteriano Mackenzie



## **CONSELHO EDITORIAL**

Augustus Nicodemus Lopes  
Davi Charles Gomes  
Heber Carlos de Campos  
Heber Carlos de Campos Júnior  
Jedeias de Almeida Duarte  
João Paulo Thomaz de Aquino  
Mauro Fernando Meister  
Valdeci da Silva Santos

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

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

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

Pede-se permuta.

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

## **ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA**

*Revista Fides Reformata*  
Rua Maria Borba, 40/44 – Vila Buarque  
São Paulo – SP – 01221-040  
Tel.: (11) 2114-8644  
*E-mail:* atendimentocpaj@mackenzie.br

## **ENDEREÇO PARA PERMUTA**

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

## EDITORIAL

É com satisfação que apresentamos ao leitor o volume XXVII, nº 2, da revista *Fides Reformata*, dando continuidade a quase três décadas de contribuição ininterrupta à pesquisa teológica na América Latina. Nos últimos anos, após a decisão de também publicar artigos em inglês, a revista passou a ter um alcance ainda mais amplo, em âmbito mundial. Conheça toda essa contribuição em formato eletrônico no site oficial do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ) e em bancos de dados como *ATLA Serials*, *Fuente Academica* etc.

Nesta edição, o primeiro artigo, por Alan Rennê Alexandrino Lima, “Do pacto das obras e sua ab-rogação: apontamentos sobre o pensamento de Herman Witsius e Wilhelmus à Brakel”, discute a maneira como esses dois discípulos do teólogo holandês Gisbertus Voetius trataram do pacto das obras e de sua ab-rogação gradual, proposta por Johannes Cocceius. O segundo artigo, por Bruno Gonçalves Rosi, “Romanos 3.22: ‘Fé em Jesus Cristo’ ou ‘Fidelidade de Jesus Cristo?’”, faz uma análise da expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” em Romanos 3.22, considerando duas traduções possíveis: “fé em Jesus Cristo” e “fidelidade de Jesus Cristo”.

O terceiro artigo, por Marcone Bezerra Carvalho, “Alargando a tenda: a presença e obra missionária da Igreja Presbiteriana do Brasil na África”, considera a história do crescente envolvimento missionário da Igreja Presbiteriana do Brasil no continente africano. O quarto artigo, por Chun Kwang Chung, “A escatologia amilenista e suas implicações para a teologia e a prática missionária”, argumenta que a escatologia sempre tem sido um grande motivador das missões mundiais, pois a obra da redenção ocorre dentro da história e prossegue até sua consumação final. O autor demonstra que o missiólogo Andrew Walls já observava uma grande mudança no estímulo e na direção das atividades missionárias protestantes no Ocidente desde meados do século XIX, devido à reorientação escatológica desde uma expectativa otimista de grandes números se convertendo a Cristo no pós-milenismo para uma perspectiva pessimista no pré-milenismo.

O quinto artigo, por Robério Odair Basílio de Azevedo, “O novo conceito linguístico de gêneros textuais e a sua importância para o estudo dos gêneros literários do Novo Testamento: um estudo de caso da Epístola aos Hebreus”, analisa as mudanças que o conceito de gênero literário vem experimentando no campo da linguística e da literatura nas últimas décadas, considerando, especificamente, a importância do novo conceito linguístico de gêneros textuais para o estudo dos gêneros literários do Novo Testamento. O sexto e último artigo, de Victor Araújo Galvão, “Idolatria da história e humanidade fragmentada: uma análise dooyeweerdiana do pensamento neomarxista”, demonstra que o

neomarxismo é um movimento teórico/ideológico mais bem compreendido como uma guinada epistemológica do marxismo ortodoxo, que gradativamente deixou de observar os fenômenos sociais sob o viés econômico-produtivo para percebê-los sob a ótica cultural.

A seção de resenhas traz avaliações de duas obras relevantes para o contexto atual da igreja, a saber, *Diáconos: como eles servem e fortalecem a igreja*, de Matt Smethurst, resenhada por João Paulo Thomaz de Aquino, e *The just war tradition: an introduction*, de David D. Corey e J. Daryl Charles, resenhada por Jesner Esequiel dos Santos.

Prosseguindo com o compromisso da revista em proporcionar e incentivar a reflexão teológica reformada, entrego aos leitores mais uma edição da *Fides Reformata*, desejoso de que estes artigos e resenhas despertem mais uma vez o interesse por uma pesquisa que visa contribuir para a edificação do povo de Deus, servindo sua igreja ao redor do mundo.

Boa leitura!

Dr. Daniel Santos

# SUMÁRIO

## ARTIGOS

<b>DO PACTO DAS OBRAS E SUA AB-ROGAÇÃO: APONTAMENTOS SOBRE O PENSAMENTO DE HERMAN WITSIUS E WILHELMUS À BRAKEL</b> <i>Alan Rennê Alexandrino Lima</i> .....	9
<b>ROMANOS 3.22: “FÉ EM JESUS CRISTO” OU “FIDELIDADE DE JESUS CRISTO”?</b> <i>Bruno Gonçalves Rosi</i> .....	25
<b>ALARGANDO A TENDA: A PRESENÇA E OBRA MISSIONÁRIA DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL NA ÁFRICA</b> <i>Marcone Bezerra Carvalho</i> .....	39
<b>A ESCATOLOGIA AMILENISTA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A TEOLOGIA E A PRÁTICA MISSIONÁRIA</b> <i>Chun Kwang Chung</i> .....	65
<b>O NOVO CONCEITO LINGÜÍSTICO DE GÊNEROS TEXTUAIS E A SUA IMPORTÂNCIA PARA O ESTUDO DOS GÊNEROS LITERÁRIOS DO NOVO TESTAMENTO: UM ESTUDO DE CASO DA EPÍSTOLA AOS HEBREUS</b> <i>Robério Odair Basílio de Azevedo</i> .....	83
<b>IDOLATRIA DA HISTÓRIA E HUMANIDADE FRAGMENTADA: UMA ANÁLISE DOOYEWEERDIANA DO PENSAMENTO NEOMARXISTA</b> <i>Victor Araujo Galvão</i> .....	101
<b>RESENHAS</b>	
<b>DIÁCONOS: COMO ELES SERVE E FORTALECEM A IGREJA (MATT SMETHURST)</b> <i>João Paulo Thomaz de Aquino</i> .....	129
<b>THE JUST WAR TRADITION: AN INTRODUCTION (DAVID D. COREY, J. DARYL CHARLES)</b> <i>Jesner Esequiel dos Santos</i> .....	133





## DO PACTO DAS OBRAS E SUA AB-ROGAÇÃO: APONTAMENTOS SOBRE O PENSAMENTO DE HERMAN WITSIUS E WILHELMUS À BRAKEL

*Alan Rennê Alexandrino Lima\**

### RESUMO

Este artigo aborda uma discussão ocorrida no século XVII, entre representantes da chamada Segunda Reforma Holandesa, acerca dos dois pactos de Deus com o ser humano, o pacto das obras e o pacto da graça, conforme articulados por grandes proponentes da Teologia Federal, Gisbertus Voetius e Johannes Cocceius. Especificamente, o autor discute a maneira como dois discípulos de Voetius, Herman Vitsius e Wilhelmus à Brakel, trataram do pacto das obras e de sua ab-rogação gradual, proposta por Cocceius. Inicialmente o autor demonstra como esses teólogos defenderam a existência e necessidade do pacto das obras. Em seguida apresenta a maneira pela qual Witsius e à Brakel argumentaram acerca de um elemento fundamental do pacto das obras, a lei de Deus, em seus aspectos natural e simbólico. Finalmente, expõe como eles consideraram a ab-rogação do pacto das obras. De um lado, esse pacto ainda permanece em vigor, porque o homem continua sujeito às obrigações da lei de Deus; de outro lado, foi abolido quando à possibilidade de obter a promessa da vida eterna por meio de obras humanas de justiça, sendo necessário que um Mediador a obtenha em favor dos eleitos.

---

\* Doutorando em Ministério pelo CPAJ/RTS; mestre em Teologia Sistemática pelo CPAJ (STM, 2016); bacharel em Teologia pela Escola Superior de Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie (2010) e pelo Seminário Teológico do Nordeste, em Teresina/PI (2005); professor de Teologia Sistemática e Teologia Exegética no Seminário Teológico do Nordeste, e de Ética Cristã e Símbolos de Westminster na Faculdade Internacional de Teologia Reformada (FITRef); pastor da Igreja Presbiteriana do Cruzeiro do Anil, em São Luís, Maranhão.

## PALAVRAS-CHAVE

Teologia Federal; Pacto das obras; Pacto da graça; Gisbertus Voetius; Johannes Cocceius; Herman Vitsius; Wilhelmus à Brakel; Ab-rogação do pacto das obras.

## INTRODUÇÃO

Pode-se afirmar com segurança que a Teologia Federal ou Teologia do Pacto ainda é um *locus* teológico ignorado ou, no mínimo, pouco conhecido, mesmo em igrejas locais de confissão reformada. Na academia, onde ela é conhecida, tem havido grande debate entre os estudiosos acerca daquilo que é chamado de “esquema federal”,<sup>1</sup> envolvendo a existência de dois pactos estabelecidos por Deus com o ser humano, o pacto das obras e o pacto da graça. Nesse debate tem sido comum que estudiosos de orientação barthiana neguem a existência de um pacto das obras com Adão como representante actual de toda a humanidade. De acordo com eles, isso evidencia um forte distanciamento da teologia de João Calvino, visto que o reformador francês não ensinou nenhum pacto de natureza condicional, baseado no mérito adquirido por meio da obediência.

Interessantemente, o pacto das obras tem sido alvo de debates entre os estudiosos reformados desde o período da pós-Reforma ou Escolasticismo Protestante. Um dos mais conhecidos foi a controvérsia entre seguidores de Gisbertus Voetius e Johannes Cocceius, dois teólogos holandeses do século XVII. A questão girou em torno de alguns assuntos, como, por exemplo, a natureza de Cristo como fiador do pacto da graça. Seu pagamento foi *expromissio* ou *fideiussio*?<sup>2</sup> Com relação ao pacto, a controvérsia disse respeito ao entendimento de Cocceius de um “desaparecimento passo a passo” do pacto das obras. Em outras palavras, no entendimento de Cocceius, o pacto estabelecido por Deus com Adão no jardim do Éden foi “progressivamente ab-rogado no curso da história da salvação, enquanto a influência do pacto da graça crescia de maneira proporcional”.<sup>3</sup>

O propósito deste artigo é discorrer sobre a maneira como dois teólogos holandeses do século XVII, discípulos de Voetius, lidaram com as questões relacionadas ao pacto das obras e a sua ab-rogação. Para que tal objetivo seja alcançado alguns assuntos serão trazidos à baila, de maneira que a conexão entre eles possa ser evidenciada e, assim, o fundamento teológico da ab-rogação do

---

<sup>1</sup> TORRANCE, James B. “Strengths and Weaknesses of the Westminster Theology”. In: HERON, Alisdair (Ed.). *The Westminster Confession*. Edinburgh: St. Andrews, 1982, p. 48.

<sup>2</sup> Cf. VAN ASSELT, Willem J. “*Expromissio or Fideiussio?* A Seventeenth-Century Theological Debate Between Voetians and Cocceians about the Nature of Christ’s Suretyship in Salvation History”. *Mid-America Journal of Theology*, n. 14 (2003): 45-57.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 40.

pacto das obras, bem como as implicações relacionadas à negação da sua existência sejam elucidadas. Sendo assim, proceder-se-á com uma análise acerca da existência e necessidade do pacto das obras, da lei adicionada por Deus como condição e, por fim, da sua ab-rogação e relação com a obra de Cristo.

## 1. DA EXISTÊNCIA E NECESSIDADE DO PACTO DAS OBRAS

Nas suas obras mencionadas, Witsius e à Brakel se mostraram ardorosos defensores da existência e necessidade do Pacto das Obras. Para eles, negar sua existência comprometeria pontos teológicos e doutrinas basilares das Sagradas Escrituras. Sobre isso, Richard A. Muller afirmou: “O protestante ortodoxo reconheceu que uma perspectiva distorcida sobre um consequente *locus* doutrinário muito facilmente se tornaria a base de um equívoco retroativo de um *locus* doutrinário primário ou logicamente anterior”.<sup>4</sup> Entende-se, com isso, que existe uma associação íntima entre o Pacto das Obras e outras doutrinas de ordem cristológica e soteriológica, de maneira que negar a existência daquele é afetar seriamente a formulação destas. Como exemplo, pode-se afirmar que, se não existiu um chamado Pacto das Obras, obviamente, Adão não foi o representante federal da humanidade, implicando, assim, que Cristo não pode ser o segundo Adão, visto que sem um pacto pré-queda o Pacto da Graça perde conexões importantes e fica sujeito a concepções errôneas sobre a obra de Jesus Cristo.

Cornelis P. Venema, discutindo as recentes objeções à existência do Pacto das Obras por parte de teólogos barthianos, como Holmes Rolston III e James B. Torrance, “arqui-inimigo do federalismo”,<sup>5</sup> expressa tais implicações:

Nesta revisão não há mais lugar para uma queda histórica do favor de Deus por meio do pecado e da desobediência de Adão, nosso primeiro pai e representante pactual. Nem há qualquer lugar para uma aliança subsequente entre Deus e o seu povo no pacto da graça, por meio do qual o homem decaído é restaurado à comunhão pactual renovada com Deus em Cristo, o segundo Adão.<sup>6</sup>

Herman Witsius, em 1693, já havia demonstrado grande preocupação a respeito das implicações oriundas da negação da existência do Pacto das Obras:

<sup>4</sup> MULLER, Richard A. “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel”. *Calvin Theological Journal*, vol. 29, n. 1 (1994), p. 76.

<sup>5</sup> DUNCAN, Ligon. “Recent Objections to Covenant Theology: A Description, Evaluation and Response”. In: DUNCAN, Ligon (Ed.). *The Westminster Confession into the 21<sup>st</sup> Century*. Vol. 3. Geanies House: Christian Focus Publications, 2009, p. 482.

<sup>6</sup> VENEMA, Cornelis P. “Recent Criticisms of the ‘Covenant of Works’ in The Westminster Confession of Faith”. *Mid-America Journal of Theology*, vol. 9, n. 2 (1993), p. 187.

Mas eu reputo como muito mais perigosas as opiniões de alguns homens, muito eruditos em relação a outras coisas, que negam que um pacto das obras tenha sido feito com Adão; e, de forma rara, admitem que a morte com a qual ele foi ameaçado, em caso de pecado, deve ser entendida como morte física; e negam que as bênçãos espirituais e celestiais, como as que agora obtemos por meio de Cristo, foram prometidas a Adão sob a condição de perfeita obediência: e por uma distinção antiquada dividem os sofrimentos de Cristo em penosos e judiciários, afirmando que, apenas os últimos, ou como eles algumas vezes expressam suavemente, foram principalmente satisfatórios: excluindo por esse meio suas angústias no jardim, a sentença dada pelo concílio judaico e pelo governador romano, as chicotadas com as quais seu corpo foi ferido, seu ser pregado na cruz maldita, e, por fim, sua morte em si mesma.<sup>7</sup>

Visando combater tais opiniões perigosas, ele empreende, como um dos seus primeiros esforços, provar a existência de um pacto estabelecido por Deus com Adão, pacto este fundamentado numa dupla relação: como homem e como representante federal:

E então, de fato, Adão estava em pacto com Deus, como *homem*, criado seguindo a imagem de Deus, e dotado com habilidades suficientes para preservar essa imagem. Mas existe outra relação na qual ele era considerado o cabeça e representante da humanidade, tanto *federal* quanto *natural*.<sup>8</sup>

Negar isso, de acordo com ele, era o mesmo que negar Cristo como o “segundo Adão”. Há uma relação muito estreita entre Adão e Cristo, ambos como representantes de pactos distintos. No Pacto da Graça, Cristo representa os eleitos, “da mesma maneira como o primeiro Adão era o representante de todos os seus descendentes”.<sup>9</sup>

Wilhelmus à Brakel, que, de acordo com Richard A. Muller, “provavelmente leu e seguiu a obra de Witsius, *De oeconomia foederum*, em muitos pontos da sua exposição dos pactos”,<sup>10</sup> conecta a negação do pacto das obras com uma compreensão errônea a respeito da obra mediatória de Jesus Cristo. Ele afirma o seguinte:

Familiaridade com este pacto é da maior importância, pois quem erra aqui ou nega a existência do pacto das obras não compreenderá o pacto da graça, e prontamente errará com respeito à mediação de Jesus Cristo. Tal pessoa facilmente negará que Cristo, por sua obediência ativa mereceu um direito à vida eterna

<sup>7</sup> WITSIUS, Herman. *The Economy of the Covenants Between God and Man*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2010, p. 20.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I.ii.14, p. 58.

<sup>9</sup> *Ibid.*, I.ii.15, p. 58.

<sup>10</sup> MULLER, “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy”, p. 80.

para os eleitos. Isso deve ser observado pelas várias partes que uma vez que erram a respeito do pacto da graça também negam o pacto das obras. Por outro lado, quem nega o pacto das obras deve, corretamente, ser suspeito de também estar em erro a respeito do pacto da graça.<sup>11</sup>

O fato é que a negação do pacto das obras traz consigo sérias implicações para a cristologia e a soteriologia. Se não houve um pacto das obras, consequentemente, não houve um pacto da graça, visto que este nada mais é do que a transferência do pacto das obras para que Cristo cumpra as obrigações que Adão não conseguiu cumprir. Sobre isso e seguindo a mesma linha de raciocínio de Witsius e à Brakel, Herman Bavinck afirma que

Após o pacto das obras ter sido quebrado, Deus não concebeu imediatamente um pacto totalmente diferente em relação ao anterior ou um que tivesse um caráter diferente. Esse, simplesmente, não pode ser o caso, visto que Deus é imutável; a exigência feita ao ser humano no pacto das obras não é arbitrária e caprichosa. A imagem de Deus, a lei e a religião podem, por sua verdadeira natureza, ser apenas uma; a graça, a natureza e a fé não podem ou não são capazes de anular a lei. Também não é assim. O pacto da graça não é, como ensinou Cocceius, a abolição sucessiva do pacto das obras, mas é o seu cumprimento e restauração. A graça repara e aperfeiçoa a natureza. Deus sustenta que a vida eterna só pode ser obtida pelo caminho da obediência, e quando uma pessoa viola a lei, ela é expandida com outra: a lei de que a violação deve ser paga com uma punição.<sup>12</sup>

Tendo a vida eterna sido prometida tanto a Adão como aos eleitos, por meio de Cristo, e visto que este é o representante do pacto da graça, conclui-se que Adão, o receptor primevo da promessa, também se encontrava numa relação pactual com Deus. Isto já havia sido afirmado por Witsius: “Portanto, concluo que a Adão, no pacto das obras, foi prometida a mesma vida eterna, para ser obtida pela justiça que é da lei, da qual os crentes são feitos participantes por meio de Cristo”.<sup>13</sup> No parágrafo final da sua tratativa acerca do pacto das obras, ao abordar a passagem de Romanos 3.31, Witsius afirma essa verdade de forma mais clara:

O pacto da graça não é a abolição, mas em vez disso, a confirmação do pacto das obras na medida em que o Mediador cumpriu todas as condições desse pacto, de maneira que todos os crentes pudessem ser justificados e salvos, de acordo com o pacto das obras, cuja satisfação foi feita pelo Mediador.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> À BRAKEL, Wilhelmus. *The Christian's Reasonable Service*. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2007, p. 355.

<sup>12</sup> BAVINCK, Herman. *Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ*. Vol. 3. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009, p. 226.

<sup>13</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.iv.7, p. 75.

<sup>14</sup> *Ibid.*, I.ix.23, p. 160.

Wilhelmus à Brakel, visando provar a existência do pacto das obras, segue a mesma linha de argumentação, identificando paralelos entre os dois pactos:

Se Deus deu a Adão uma lei que é idêntica no conteúdo aos dez mandamentos, prometeu-lhe vida eterna (a mesma que Cristo mereceu para os eleitos no pacto da graça), apontou a árvore do conhecimento do bem e do mal como um meio pelo qual ele seria testado e a árvore da vida para ser um sacramento de vida a ele, e Adão aceitou tanto a promessa como a condição, e, assim, se obrigou a Deus – então existiu um pacto de obras entre Deus e Adão. Visto que tudo isso é verdadeiro, segue que tal pacto existiu.<sup>15</sup>

Ainda de acordo com Bavinck, a diferença primária entre os dois pactos consiste “em que Adão é trocado e substituído por Cristo”.<sup>16</sup> Passagens como Romanos 5.12-21 e 1Coríntios 15.22,45-49 são claras ao estabelecerem a conexão entre os representantes do pacto das obras e do pacto da graça.

John Frame sumaria a importância da existência do pacto das obras de forma magistral, ao conectá-lo à obra de Jesus Cristo:

Por que esse pacto das obras é importante para nós hoje? Primeiro, devemos ver a nós mesmos como transgressores do pacto em Adão (Is 24.5). Nele temos falhado no teste das obras, e não temos nenhuma esperança de salvar a nós mesmos por meio de nossas obras. Mas onde falhamos, em Adão, Cristo gloriosamente teve sucesso. Ele obedeceu a Deus perfeitamente e deu a sua vida como sacrifício para reparar a nossa desobediência. Em nós mesmos, somos transgressores do pacto, mas, em Cristo, guardadores do pacto.<sup>17</sup>

Somente quando se leva em conta o pacto das obras é que a sua violação e a obra de Cristo se tornam mais compreensíveis do ponto de vista do pacto da graça.

## 2. DA LEI DO PACTO DAS OBRAS

Pelo arrazoado acima ficou estabelecido que o relacionamento entre Deus e Adão se deu por meio de um pacto de obras. Isso é evidente, visto que, como colocou oportunamente o escocês Robert Rollock, que exerceu papel significativo no desenvolvimento da doutrina do pacto das obras:<sup>18</sup> “Deus não fala nada ao homem sem o pacto”.<sup>19</sup> Além disso, todo o relacionamento de Deus com o

<sup>15</sup> À BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 1, p. 356.

<sup>16</sup> BAVINCK, *Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ*, vol. 3, p. 226.

<sup>17</sup> FRAME, John M. *Salvation Belongs to the Lord: An Introduction to Systematic Theology*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006, p. 119.

<sup>18</sup> LETHAM, Robert. “The Foedus Operum: Some Factors Accounting for its Development”. *The Sixteenth Century Journal*, vol. 14, nº 4 (1983), p. 457.

<sup>19</sup> ROLLOCK, Robert. *A Treatise of God's Effectual Calling*. London: Felix Kyngston, 1603, p. 33.

homem se deu por meio de um pacto, que, na verdade, foi uma expressão de “voluntária condescendência da parte de Deus”.<sup>20</sup> Sendo assim, é necessário compreender que um pacto possui como um dos seus elementos constitutivos a lei. Rollock afirma que “o pacto de Deus geralmente é uma promessa sob certa condição”.<sup>21</sup> Esta condição é feita sob a forma de uma lei, que, de acordo com ele, “na primeira criação estava gravada no coração do homem”.<sup>22</sup>

Herman Witsius coloca a lei como um dos aspectos do pacto que Deus estabeleceu com o homem. Ele diz que, da parte de Deus, o pacto cumpre três coisas, sendo que, a segunda é “uma designação e prescrição da condição, por qual cumprimento o homem adquire um direito à promessa”.<sup>23</sup> No que diz respeito ao pacto das obras entabulado com Adão, Deus prescreveu certa lei ao homem “como a condição para desfrutar a felicidade, que consiste na fruição de Deus”.<sup>24</sup> Alhures Witsius faz uma distinção, afirmando que a lei do pacto das obras é dupla: “1. *A lei da natureza*, implantada em Adão na sua criação. 2. *A lei simbólica*, concernente à árvore do conhecimento do bem e do mal”.<sup>25</sup>

### 2.1 A lei natural

No pensamento dos teólogos reformados a lei natural pode ser identificada com a lei moral. Isso se explica, possivelmente, pela importância que a lei moral possui no estudo do pacto das obras, o que é prontamente reconhecido por Joel Beeke e Mark Jones: “A lei moral possui importância primária no pacto das obras”.<sup>26</sup> Robert Rollock, por exemplo, afirmou que o fato de o homem ter, originariamente, a lei de Deus gravada em seu coração significa que o pacto das obras também pode ser entendido como um pacto natural ou legal: “O pacto das obras, que também pode ser chamado de pacto legal ou natural, está fundamentado na natureza, que pela criação era pura e santa, e na lei de Deus, que na criação original estava gravada no coração do homem”.<sup>27</sup>

Witsius, ecoando o pensamento de Rollock, define a lei natural como “a regra de bem e mal, inscrita por Deus na consciência do homem, já em sua criação, e, portanto, ligando-o a ele por autoridade divina”.<sup>28</sup> Com base em Romanos 2.14-15, Witsius afirma que esta lei natural era inata e implantada no

<sup>20</sup> *A Confissão de Fé de Westminster*. VII.1. São Paulo: Cultura Cristã, 2003, p. 65.

<sup>21</sup> ROLLOCK, *A Treatise of God’s Effectual Calling*, p. 34.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.i.10, p. 46.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I.i.11, p. 46.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I.iii.1, p. 60.

<sup>26</sup> BEEKE, Joel R.; JONES, Mark. *A Puritan Theology: Doctrine for Life*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2012, p. 223. Ver também: KEVAN, Ernest. *The Grace of Law: A Study in Puritan Theology*. Grand Rapids, MI: Soli Deo Gloria, 2003, p. 21.

<sup>27</sup> ROLLOCK, *A Treatise of God’s Effectual Calling*, p. 34.

<sup>28</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.iii.2, p. 60.

homem, consistindo daquelas noções comuns pelas quais os pagãos distinguiam entre o certo e o errado. “A lei é uma regra prescrita por Deus para todas as nossas ações”.<sup>29</sup> Ademais, Witsius identifica a lei natural como sendo a mesma em substância que os Dez Mandamentos.<sup>30</sup> O mandamento que foi dado a Adão para vida (Rm 7.10), para que por meio de sua realização ele obtivesse a promessa da vida eterna, é o mesmo em substância que os preceitos exarados no decálogo, pois Levítico 18.5 afirma: “cumprindo-os, o homem viverá por eles”. Witsius assevera: “Mas aqueles preceitos são, indubitavelmente, a lei proposta a Adão, sobre a qual o pacto das obras foi construído”.<sup>31</sup>

Wilhelmus à Brakel, em consonância com o arrazoado de Witsius, identifica o conteúdo da lei dada por Deus a Adão com os Dez Mandamentos:

A primeira coisa a ser provada é que *Deus deu uma lei a Adão, sendo que esta lei, em seu conteúdo, é idêntica aos dez mandamentos*. A lei é dada por Deus para ser um princípio regulador para o homem, sendo que, tanto o seu homem interior quanto suas ações estão envolvidos. Ela declara o que é bom e o que é mau, e, em virtude da sua autoridade divina obriga o homem à obediência.<sup>32</sup>

Interessantemente, à Brakel, logo em seguida, pressupõe que o intelecto do ser humano era capaz de uma clara percepção dos requisitos da lei. Aqui ele ecoa o pensamento do puritano John Owen, que na sua obra *Theological Affirmations of All Sorts*, disse que Adão no estado de inocência possuía plenas condições de, não só conhecer e obedecer a lei de Deus, mas também de, por meio da meditação e da obediência, ter o conhecimento e a obediência aumentados. Eis suas palavras:

A luz dada a Adão era suficiente e benéfica para o seu reconhecimento de Deus como Criador, Legislador e Galardoador [...] Tal fé poderia ter crescido e aumentado dia a dia, e mesmo nesse estado de inocência, poderia ter sido ajudada por uma provisão verdadeiramente sacramental para seu espírito, ao mesmo tempo que uma provisão era feita para as suas necessidades físicas. *Tudo isso foi bem adaptado para torná-lo sábio e qualificado para demonstrar obediência a Deus, de acordo com o pacto das obras em que ele havia sido colocado.*<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Ibid., I.iii.4, p. 61.

<sup>30</sup> Ibid., I.iii.7, p. 62.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> À BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 1, p. 356. Ênfase acrescentada.

<sup>33</sup> OWEN, John. *Biblical Theology: The History of Theology from Adam to Christ*. Grand Rapids, MI: Soli Deo Gloria, 2009, p. 20. Ênfase acrescentada. O título original da obra é *Theological Affirmations of All Sorts, Or, Of the Nature, Rise, Progress, and Study, of True Theology with Digressions on Universal Grace, the Rise of Sciences, Marks of the Roman Church, the Origin of Writing, Ancient Hebrew Script, Hebrew Punctuation, Jewish Versions and Forms of Worship, and Other Things*. A expressão “teologia bíblica” surgiu apenas no final do século XVIII, em 1787, com Johann Philipp Gabler.



Apesar disso, de acordo com à Brakel, o intelecto humano, por mais perfeito e capaz que seja de ter uma percepção própria dos requisitos da lei, não é uma regra para o bem e o mal. Antes, “a lei divina e a autoridade divina são a regra do bem e do mal, e são elas que obrigam à obediência”.<sup>34</sup>

## 2.2 A lei simbólica

Além da lei natural implantada no coração de Adão, o pacto das obras também tinha como condição o preceito denominado *lei simbólica*,<sup>35</sup> que Deus, em sua soberania e liberdade, resolveu dar a Adão, a fim de prová-lo. Gênesis 2.16-17, diz: “E o Senhor Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás”. Enquanto a lei natural era a substância dos dez mandamentos gravada no coração do homem, “a lei simbólica era a árvore do conhecimento do bem e do mal”.<sup>36</sup> Sobre esta árvore, Witsius faz uma afirmação interessante, no sentido de existir a possibilidade de não se tratar de uma única árvore, mas de toda uma espécie: “Não é muito certo, se se tratava de uma única árvore, visto que toda uma espécie de árvores poderia ser proibida ao homem”.<sup>37</sup> Não obstante, o foco de Witsius é colocado nas razões pelas quais Deus deu um mandamento positivo a Adão.

De acordo com ele, existe tanto uma razão da perspectiva de Deus quanto uma razão da perspectiva do homem. A primeira é que a lei foi dada para “por aquela árvore, testar e conhecer se o homem continuaria bom e feliz por perseverar na obediência, ou se desviaria para o mal pela desobediência”.<sup>38</sup> Já no que concerne à segunda razão, Deus propôs provar o homem com a lei simbólica, com vistas “a uma recompensa de vida eterna e punição de morte eterna”.<sup>39</sup> Witsius afirma sobre isso: “Se por amor a Deus ele obedecesse à lei da provação, ele fruiria desse beatífico bem [...], porém, se fosse desobediente, ele saberia por triste experiência o que é afundar e que abismos de males ele traria sobre si”.<sup>40</sup>

Ainda de acordo com Witsius, a lei simbólica exigia uma perfeição tripla. Primeiramente, *das partes*, com respeito ao sujeito e ao objeto: o homem completo, corpo e alma, e com todas as faculdades de ambos, deveria se empregar

<sup>34</sup> À BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 1, p. 356.

<sup>35</sup> Também conhecida como “lei positiva”. Cf. BEEKE; JONES, *A Puritan Theology: Doctrine for Life*, p. 226.

<sup>36</sup> RAMSAY, D. Patrick; BEEKE, Joel R. *An Analysis of Herman Witsius's The Economy of The Covenants*. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2002, p. 5.

<sup>37</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.iii.20, p. 68.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> RAMSEY; BEEKE, *An Analysis of Herman Witsius's The Economy of The Covenants*, p. 6.

<sup>40</sup> WITSIUS, *The Economy of The Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.iii.20, p. 68.

na obediência a Deus. Além disso, cada um e todos os preceitos deveriam ser observados por ele, sem nenhum pecado por comissão ou omissão.<sup>41</sup> Em segundo lugar, *dos graus*, o que significa que o Adão deveria guardar a lei com toda diligência do seu coração. Isso era necessário “para tornar a obediência verdadeiramente valiosa”.<sup>42</sup> Por último, *da perseverança*, o que significa que a obediência deveria ser ininterrupta.<sup>43</sup>

Ao tratar da lei simbólica, Wilhelmus à Brakel inicia sua breve discussão abordando o porquê da sua entrega da parte de Deus. De acordo com ele, Deus era livre para adicionar ou não essa lei à lei da natureza. Outrossim,

Deus nem sempre dá conta dos seus atos. Se alguém deseja meditar um pouco sobre esse mandamento, tornar-se-á evidente que tal é compreendido nele. Ele declara que somente Deus era o Senhor e, portanto, tinha o direito de ordenar a Adão o que quisesse, e Adão era obrigado a obedecê-lo cegamente, sem perguntar o porquê.<sup>44</sup>

O fato, é que a única resposta possível acerca da motivação de Deus ao adicionar uma lei positiva, de acordo com à Brakel, é a seguinte: “Foi a boa e soberana vontade de Deus”.<sup>45</sup>

### 3. DA AB-ROGAÇÃO DO PACTO DAS OBRAS

Junto com a promulgação da lei do pacto das obras, Deus fez uma promessa a Adão no sentido de que ele receberia a vida eterna em caso de obediência irrestrita e perseverante. Além disso, é importante que se diga que em Gênesis 2.17 Deus também apresentou ao representante pactual da humanidade uma sanção penal, isto é, “tudo o que Deus aqui ameaça é consequência e punição do pecado, para ser infligido sobre o rebelde e desobediente”.<sup>46</sup> Com isso, entende-se que a morte seria não a consequência natural, como afirmavam os socinianos combatidos por Witsius, mas, acima de tudo, a consequência penal da transgressão da lei simbólica da árvore do conhecimento do bem e do mal.

Wilhelmus à Brakel entende, de modo semelhante, que “a ameaça de morte era a punição pelo pecado. A punição pelo pecado não é apenas temporal, mas também morte eterna, que é colocada em distinção à vida eterna”.<sup>47</sup> A condenação se seguiria ao ato do comer da árvore proibida.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Ibid., I.iii.23, p. 69-70.

<sup>42</sup> Ibid., I.iii.23, p. 70.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> À BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 1, p. 359.

<sup>45</sup> Ibid., p. 360.

<sup>46</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.v.5, p. 82.

<sup>47</sup> À BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 1, p. 362.

<sup>48</sup> Ibid.

A Escritura é clara quanto ao que aconteceu no Éden: “Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento, tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu”. A lei simbólica foi transgredida. O pacto das obras foi violado por Adão, o representante pactual: “Quaisquer que tenham sido as graças que Adão recebeu de Deus, ele não recebeu a graça da perseverança no pacto das obras”.<sup>49</sup> Beeke e Ramsay afirmam que “o pacto das obras, em toda a sua constituição, foi violado pelo pecado de Adão”.<sup>50</sup> Witsius afirma:

O homem, de modo perverso, presumiu comer o fruto da árvore proibida, e incorreu na culpa de violar o pacto [...] o abuso deveria ser encarado como uma violência feita ao todo, não apenas ao preceito concernente à árvore, que era o teste da obediência universal; mas o pacto, em toda a sua constituição, foi violado por esta transgressão; a lei do pacto foi espezinhada quando o homem, como se fosse seu próprio Senhor, tomou posse daquilo que não era sua propriedade, e jogou fora o jugo da obediência que era devida a Deus: as promessas do pacto foram consideradas de menor valor que o gosto transitório do prazer, e as promessas vazias do sedutor; e a terrível morte, com a qual o autor do pacto ameaçava o transgressor, não foi considerada em relação a todos os seus terríveis efeitos.<sup>51</sup>

Esta violação do pacto das obras acarretou não apenas a perda da promessa e a aplicação da sanção penal. De acordo com Muller: “O pacto das obras foi violado e anulado pelo lado humano por causa do pecado de Adão e Eva, tornando as promessas do pacto inacessíveis à sua posteridade”.<sup>52</sup> A grande questão que surge agora diz respeito a se o pacto das obras foi ab-rogado ou não por Deus.

Johannes Cocceius (1603-1669), em sua obra *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei*, de 1648, afirmou que o pacto da graça é a abolição sucessiva do pacto das obras. De acordo com ele, isso acontece por meio de cinco graus de ab-rogações, conforme sumariado por W. J. Van Asselt: “(1) pelo pecado, (2) pelo estabelecimento do pacto da graça, (3) pela promulgação do Novo Testamento, (4) pela morte do corpo, e (5) pela ressurreição do corpo”.<sup>53</sup> De acordo com a ab-rogação sucessiva de Cocceius, o pacto que Deus estabeleceu com o homem é tornado ineficaz pelo pecado, de maneira que ele já não pode mais alcançar a vida eterna. Em seguida, quando o pacto

<sup>49</sup> BEEKE; JONES, *A Puritan Theology: Doctrine for Life*, p. 234.

<sup>50</sup> RAMSEY; BEEKE, *An Analysis of Herman Witsius's The Economy of The Covenants*, p. 9.

<sup>51</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.viii.1, p. 135.

<sup>52</sup> MULLER. “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy”, p. 96.

<sup>53</sup> VAN ASSELT, W. J. “The Doctrine of the Abrogations in the Federal Theology of Johannes Cocceius”. *Calvin Theological Journal*, vol. 29, n. 1 (1994), p. 102.

da graça é estabelecido, Deus oferece a comunhão consigo mesmo ao homem não mais por meio das obras, mas da fé em Cristo. “O homem entra nesse pacto por meio de penitente confiança no Salvador”.<sup>54</sup> Com o estabelecimento do Novo Testamento deixam de existir todo o terror e ansiedade provocados pela escravidão do pecado. Em seguida, com a morte do corpo, a luta contra o pecado é aniquilada. E, por último, “na ab-rogação final do pacto das obras, os últimos efeitos da desobediência do homem são removidos e ele é feito livre para a vida e felicidade eternas”.<sup>55</sup>

Entendendo que não faz parte do propósito do presente artigo discutir a terminologia utilizada por Cocceius para falar da ab-rogação do pacto das obras,<sup>56</sup> é preciso compreender que o pacto das obras não se tornou obsoleto em virtude do estabelecimento do pacto da graça. O pacto das obras continua válido ainda hoje, como expressa à Brakel:

Este pacto continua em pleno vigor, obrigando toda a raça humana (isto é, todos aqueles que não foram trasladados para dentro do pacto da graça) à obediência e sujeitando os homens à punição, visto que o cumprimento da promessa continua a ser condicionado à obediência. “Fazei isto, e viverás”.<sup>57</sup>

Além disso, de acordo com à Brakel, três razões evidenciam a contemporaneidade do pacto das obras. Primeiro, Deus, por seu caráter, obriga o homem à obediência, e, por isso, a criatura é obrigada a obedecer, mesmo se não existisse um pacto. Porém, como Deus entabulou um pacto com o representante da humanidade, “desde o primeiro momento da sua existência o homem nunca está de fora do pacto”.<sup>58</sup> Em segundo lugar, “também entre os homens, pactos permanecem em vigor mesmo após a primeira transgressão [...] Uma mulher, tendo cometido adultério, permanece em pacto com seu marido e não está liberada dele”.<sup>59</sup> Por último, a lei, a promessa, as ameaças e a aceitação do pacto permanecem em vigor:

Todo homem sabe que existe um Deus e está consciente da lei escrita em seu coração. Ele julga ser esta lei boa e concorre com sua obrigação de ser obediente a ela. Reconhece que deve ser recompensado se obedecer e ser punido se desobedecer.<sup>60</sup>

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid., p. 103.

<sup>56</sup> O artigo de Willem J. van Asselt discute em detalhes a terminologia cocceiana, sendo por isso fortemente recomendado.

<sup>57</sup> À BRAKEL, *The Christian's Reasonable Service*, vol. 1, p. 375.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., p. 376.

Estas três razões, portanto, provam que o pacto das obras permanece em vigor mesmo após a transgressão de Adão.

Herman Witsius, que escreveu sua obra no contexto do embate entre voetianos e cocceianos, possui posição semelhante, ao afirmar que muitos aspectos do pacto das obras são de verdade eterna e imutável, quais sejam:

1. Os preceitos do pacto, com exceção do probatório, obrigam a todos e a cada um a um desempenho perfeito do dever, naquele estado em que se encontram.
2. A vida eterna, prometida pelo pacto, não pode ser obtida sob nenhuma outra condição, a não ser aquela da perfeição, e de completa obediência em cada circunstância.
3. Nenhum ato de desobediência escapa da vingança de Deus, e a morte é sempre a punição do pecado.<sup>61</sup>

Após citar Cocceius e sua teoria da ab-rogação sucessiva,<sup>62</sup> Witsius afirma ainda, de forma explícita, que o pacto da graça não é a abolição do pacto das obras:

*O pacto da graça não é a abolição, mas sim a confirmação do pacto das obras, na medida em que o Mediador cumpriu todas as condições daquele pacto, a fim de que todos os crentes pudessem ser justificados e salvos, de acordo com o pacto das obras, cuja satisfação foi feita pelo Mediador.*<sup>63</sup>

Há quem afirme que, argumentando dessa maneira, Witsius está indo na direção contrária de João Calvino, que ensinou que o pacto das obras foi ab-rogado com o estabelecimento do pacto da graça. Mark Beach cita o estudioso Nico T. Bakker, que afirmou que “a doutrina dos pactos de Witsius torna imaginária a ab-rogação do pacto das obras. O pacto das obras, estabelecido antes da Queda, torna-se o modelo para o pacto da graça após a Queda”.<sup>64</sup> A acusação é que no pensamento de Witsius se percebe “a completa inversão da teologia de Calvino”, visto que ele coloca a lei acima do evangelho, a justiça acima da misericórdia e a natureza acima da graça.<sup>65</sup>

Não obstante, a acusação de Bakker desconsidera que Calvino falou do pacto da graça como condicional, porém não meritório. Calvino, por exemplo, afirmou que algumas pessoas, como Ismael e Esaú, uma incontável multidão e quase todo o Israel foram excluídos do pacto da graça por terem-no violado. Ele disse o seguinte:

<sup>61</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, Lix.1, p. 151.

<sup>62</sup> *Ibid.*, I.ix.22, p. 159-160.

<sup>63</sup> *Ibid.*, I.ix.23, p. 160. Ênfase acrescentada.

<sup>64</sup> BEACH, Mark. “The Doctrine of the Pactum Salutis in the Covenant Theology of Herman Witsius”. *Mid-America Journal of Theology*, n. 13 (2002), p. 109.

<sup>65</sup> *Ibid.*

A história sacra repete isso algumas vezes, para que o admirável segredo da graça de Deus se evidencie melhor nessa mudança. *Reconheço que Ismael, Esau e outros foram excluídos da adoção por sua própria falha e culpa, porque se opuseram à condição de que cumprissem fielmente o pacto de Deus, o qual violaram perfidamente.*<sup>66</sup>

No seu comentário do Salmo 132.12, após argumentar em favor da incondicionalidade do pacto da graça, Calvino afirma que, “como existiam outras coisas que eram acessórias ao pacto, uma condição foi adicionada, com efeito da qual Deus os abençoaria se obedecessem aos seus mandamentos”.<sup>67</sup> Anthony Hoekema analisa a questão da condicionalidade do pacto da graça em Calvino, e afirma: “É importante observar que Calvino não hesitou em falar de condições no pacto da graça. Entretanto, ele falou delas de maneira a manter seu equilíbrio teológico: estas condições são reais, mas não meritórias”.<sup>68</sup> Fica evidente, então, que ao falar sobre a ab-rogação do pacto das obras e da necessidade de obediência à lei após a Queda, Witsius em nada se distancia de Calvino, visto que este também ensinava a necessidade de obediência aos mandamentos de Deus no pacto da graça.

Isto posto, é imprescindível observar também em que sentido, de acordo com Witsius e à Brakel, o pacto das obras foi ab-rogado por Deus. Já foi mencionado que Witsius acreditava que o pacto da graça, longe de abolir o pacto das obras, na verdade o confirmava, visto que as condições foram plenamente cumpridas pelo Mediador no lugar dos eleitos. De acordo com ele, o pacto das obras foi ab-rogado no sentido de que o homem não pode mais obter a vida eterna por meio da obediência perfeita à lei. O homem não é mais capaz de obedecer à lei e, assim, alcançar a perfeição e a vida eterna, a comunhão imperdível com Deus. Eis suas palavras:

De tudo eu concluo que será mais adequado tratar dessas coisas quando falarmos dos frutos e efeitos do pacto da graça do que quando se considera a abolição do pacto das obras, o qual sob nenhum aspecto é abolido, a não ser na medida em que se tornou impossível ao homem alcançar a vida por suas próprias obras pessoais.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> CALVINO, João. *As Institutas: edição clássica*. III.xxi.6. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 391. Ênfase acrescentada.

<sup>67</sup> CALVIN, John. *Commentary on Psalms*. Vol. 5. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1999, p. 106. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom12.html>. Acesso em: 31 ago. 2012.

<sup>68</sup> HOEKEMA, Anthony. “The Covenant of Grace in Calvin’s Teaching”. *Calvin Theological Journal*, vol. 2 (1967), p. 155.

<sup>69</sup> WITSIUS, *The Economy of the Covenants Between God and Man*, vol. 1, I.ix.23, p. 161.

Witsius entende que Deus não mais renovará ou reformulará o pacto das obras, visando oferecer à humanidade caída uma promessa de vida baseada em sua própria justiça pessoal.<sup>70</sup> Nisto consiste a ab-rogação do pacto das obras do lado divino.

Já Wilhelmus à Brakel fala da ab-rogação do pacto das obras no sentido de que este se tornou ineficaz para conceder ao homem a promessa de vida eterna:

Considerando que o pacto das obras fora quebrado e tornado impotente, de maneira que a felicidade não mais poderia ser obtida por ele, e que o pacto da graça havia substituído este pacto para os crentes, Deus não queria que Adão almejasse o pacto das obras ou o seu sacramento, a árvore da vida, *visto que esse pacto não era mais eficaz*. Antes, o Senhor queria que se voltassem desse pacto, colocando toda a sua esperança e buscando todo o seu conforto na semente prometida da mulher.<sup>71</sup>

Então, por um lado, o pacto das obras ainda está em vigor, no sentido de que o homem ainda permanece debaixo da obrigação de obedecer à condição do pacto. A promessa continua a ser obtida somente por meio de obediência perfeita e a sanção penal ainda ameaça o homem. Entretanto, por outro lado, o pacto das obras foi ab-rogado quanto à possibilidade da obtenção da promessa por meio da realização de obras de justiça por parte do ser humano caído, sendo necessário que um Mediador a obtenha em favor dos seus eleitos.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo abordou as implicações da violação do pacto das obras por parte de Adão, sendo que a principal delas gira em torno da ab-rogação do *foedus operum* e da confirmação do mesmo no pacto da graça. Ficou claro que não se pode falar em ab-rogação ou confirmação do pacto das obras sem antes afirmar a sua existência e necessidade. Isso porque negar a sua existência possui sérias implicações cristológicas e soteriológicas. É imprescindível que se afirme o pacto das obras, para que se faça jus à estrutura arquitetônica da Escritura, que é a teologia do pacto.

Isto posto, verificou-se a maneira como dois grandes nomes da *Nadere Reformatie* ou Segunda Reforma Holandesa, Herman Witsius e Wilhelmus à Brakel, lidaram com os desafios teológicos de sua época, quando a teologia federal de Johannes Cocceius ensinava uma sucessiva ab-rogação do pacto das obras. Por meio da sua obra, Witsius e à Brakel proporcionaram entendimento sólido para áreas fundamentais da vida cristã.

<sup>70</sup> MULLER, “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy”, p. 96.

<sup>71</sup> À BRAKEL, *The Christian’s Reasonable Service*, vol. 1, p. 380.

A gratuidade da salvação e da vida eterna é afirmada com a doutrina da ab-rogação do pacto das obras, visto que, sob o pacto da graça, não obstante a perpetuidade da condição do pacto, bem como da promessa e da sanção penal, o Mediador assume a primeira por meio da sua obediência ativa, assume a terceira em sua obediência passiva, sofrendo a penalidade pela transgressão do pacto, e confere a promessa aos eleitos. Quanto à santificação, a doutrina da ab-rogação do pacto das obras em Witsius e à Brakel proporciona um melhor entendimento a respeito do relacionamento do crente com a lei, de maneira que, “para o crente a lei não é mais uma condição do pacto das obras, mas a mais desejável regra de vida”.<sup>72</sup>

### **ABSTRACT**

This article addresses the seventeenth-century discussion among representatives of the so-called Second Dutch Reformation about the two covenants God established with human beings, the covenant of works and the covenant of grace. This teaching was originally developed by Gisbertus Voetius and Johannes Cocceius, two great proponents of Federal Theology. More specifically, the author discusses how two disciples of Voetius, Herman Vitsius and Wilhelmus à Brakel, dealt with the covenant of works and its progressive abrogation as proposed by Cocceius. Initially the article demonstrates how these theologians defended the existence and necessity of the covenant of works. Then it presents the way in which Witsius and à Brakel argued about a key element in the covenant of works, God’s law, both in its natural and symbolic aspects. Finally, it shows how the Dutch theologians considered the abrogation of the covenant of works. On one hand, such covenant is still valid, since man remains bound to the obligations of God’s law; on the other hand, the possibility of achieving the promise of eternal life through human works of justice was abolished, making it necessary that a Mediator obtain such promise on behalf of the elect.

### **KEYWORDS**

Federal theology; Covenant of works; Covenant of grace; Gisbertus Voetius; Johannes Cocceius; Herman Vitsius; Wilhelmus à Brakel; Abrogation of the covenant of works.

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 376.



## ROMANOS 3.22: “FÉ EM JESUS CRISTO” OU “FIDELIDADE DE JESUS CRISTO”?

*Bruno Gonçalves Rosti\**

### RESUMO

Este artigo faz uma análise da expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” em Romanos 3.22, considerando duas traduções possíveis: “fé em Jesus Cristo” e “fidelidade de Jesus Cristo”. Considerações gramaticais e teológicas favorecem a segunda tradução, embora a primeira não possa ser inteiramente descartada. Para além da tradução correta da expressão, o artigo conclui que a fidelidade de Jesus Cristo é um tema relevante e ainda pouco desenvolvido na teologia sistemática reformada, uma imperfeição que faríamos bem em corrigir.

### PALAVRAS-CHAVE

Exegese do Novo Testamento; Fidelidade de Jesus Cristo; Fé em Jesus Cristo; Romanos 3.22; Gramática grega.

### INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é considerar a expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” em Romanos 3.22.<sup>1</sup> Essa expressão é traduzida como algo equivalente a “fé em Jesus Cristo” em várias das traduções contemporâneas em vários idiomas. No entanto, a expressão também pode ser traduzida como “fé (ou fidelidade) de Jesus Cristo”. Tal tradução aparece em algumas traduções mais antigas e tem

---

\* Mestre em Divindade pelo Westminster Theological Seminary (2021); doutor em Ciência Política pelo IESP-UERJ (2016); bacharel em História pela Universidade Federal Fluminense (2005); mestre em Relações Internacionais pela PUC-RJ; membro da Primeira Igreja Batista Bíblica do Rio de Janeiro.

<sup>1</sup> Essa expressão aparece também em outras passagens do Novo Testamento (Rm 3.26; Gl 2.16, 20; 3.22; Ef 3.12; Fp 3.9) e os argumentos aqui apresentados também são úteis para essas outras passagens.

sido defendida por alguns tradutores modernos.<sup>2</sup> Com isso em mente, este artigo considerará essas duas traduções em bases gramaticais e teológicas.

Discussões sobre como traduzir Romanos 3.22 e passagens semelhantes acontecem há algum tempo e livros inteiros foram escritos sobre esse assunto. Os artigos mais antigos discutindo essa tradução datam ao menos de 1896.<sup>3</sup> O debate foi reacendido mais recentemente, e todo um livro foi editado sobre esse tópico.<sup>4</sup> Embora este não seja o seu ponto principal, R. Michael Allen também discute a fé de/fé em Jesus em *Justification and the Gospel*.<sup>5</sup> O debate também chegou a veículos mais populares, como revistas cristãs e postagens em blogs.<sup>6</sup>

A fim de considerar as possíveis traduções de “πίστεως ἰησοῦ Χριστοῦ”, primeiro examino o contexto dessa expressão nas viagens missionárias de Paulo em geral e na Carta aos Romanos especificamente. Depois disso, mergulho na própria expressão, examinando-a gramatical e teologicamente. Para tanto, primeiro faço algumas considerações sobre a língua grega e seu sistema de casos, considerando com especial cuidado o caso genitivo. Uma última seção compara as conclusões deste artigo com a Nova Perspectiva sobre Paulo, defendida, sobretudo, por N. T. Wright. A conclusão recapitula os principais pontos discutidos no artigo.

## 1. A CARTA AOS ROMANOS

A Carta aos Romanos é amplamente considerada um dos livros mais importantes da Bíblia. Carson e Moo afirmam que “Romanos é a mais longa e teologicamente mais significativa das cartas de Paulo”.<sup>7</sup> Nas palavras de Martinho Lutero, Romanos é “o evangelho mais puro”. John Wesley passou por uma transformação radical em sua vida após ouvir uma exposição na Carta

---

<sup>2</sup> Embora traduzam a expressão como “fé em Jesus Cristo”, a *New International Version* e a *Christian Standard Bible* apresentam “fidelidade de Jesus Cristo” como uma alternativa possível. Conforme será visto mais adiante, algumas traduções foram além e optaram pela frase “fidelidade de Jesus Cristo” no texto principal.

<sup>3</sup> JERNEGAN, Prescott F. “The Faith of Jesus Christ”. *The Biblical World*, Sept. 1896, Vol. 8, No. 3, p. 198-202.

<sup>4</sup> BIRD, Michael F.; SPRINKLE, Preston M. (Eds.). *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies: The Pistis Christou Debate*. Peabody, MA: Hendrickson, 2009.

<sup>5</sup> ALLEN, R. Michael. *Justification and the Gospel*. Baker Academic, 2013.

<sup>6</sup> HANSEN, Collin. “‘Faith in Christ’ or ‘Faithfulness of Christ’? What’s the Difference?”. In TGC, November 12, 2010. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/article/faith-in-christ-or-faithfulness-of-christ-whats-the-difference/>. WAX, Trevin. “‘Faith in Christ’ or ‘Faithfulness of Christ’”. TGC, May 23, 2011. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/trevin-wax/faith-in-christ-or-faithfulness-of-christ/>. CARSON, D. A. “‘Faith’ and ‘Faithfulness’”. *Tabletalk Magazine*, Feb. 1st, 2010.

<sup>7</sup> CARSON, D. A.; MOO, D. J. *An Introduction to the New Testament*. 2. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005, p. 391.

de Paulo aos Romanos. João Crisóstomo, o grande pregador da antiguidade, tinha o hábito de ter esta carta lida para ele uma vez a cada semana.

Romanos afirma ter sido escrita por Paulo (1.1) e nunca houve um desafio sério a essa afirmação. Há fortes indícios de que esta carta foi escrita quando Paulo estava perto do fim de sua terceira viagem missionária, em torno de 57 d.C. Corinto é o lugar mais provável da redação da carta.

Conforme já foi aludido, Romanos é uma carta. Embora fale a todas as gerações de cristãos, “sua mensagem está inserida em um documento escrito para um público específico em uma situação definida”.

Nós não temos evidências definitivas sobre a origem da igreja em Roma ou sua composição quando Paulo escreveu a ela. O cenário mais provável é que judeus convertidos no dia de Pentecostes tenham sido os primeiros a levar o evangelho à grande capital.

Em suma, Paulo está escrevendo para uma comunidade cristã que ele não conhecia pessoalmente, mas que desejava conhecer. Nesse processo, ele faz uma apresentação bastante exaustiva do evangelho.<sup>8</sup>

Identificar o tema central desta carta não é uma tarefa fácil. A passagem de 1.16-17 é muitas vezes (e provavelmente com razão) considerada como a declaração de propósito da carta. Observando os capítulos 9-11, alguns estudiosos concluem que a história da salvação e o papel de judeus e gentios dentro desta história é o tema central. Carson e Moo sugerem que é possível que Romanos não tenha um único tema, apenas motivos recorrentes em vários tópicos distintos. Embora a questão da unidade de judeus e gentios seja importante em Romanos, estes autores contestam esta conclusão, observando que particularmente os capítulos de 1 a 8 deixam claro que o evangelho de Paulo é basicamente direcionado ao ser humano individual, preso sob o pecado e necessitado da redenção disponível apenas em Jesus Cristo. Em suma, Carson e Moo acreditam que “se quisermos destacar um tema, um bom argumento pode ser feito em favor de ‘o evangelho’”.<sup>9</sup>

## 2. SUBSTANTIVOS GREGOS: CASOS GRAMATICAIS

Tendo este contexto histórico e temático em mente, é importante que agora consideremos algumas questões sobre a gramática do grego koiné. Assim como no português, o substantivo grego é uma classe de palavras que nomeia seres, objetos, fenômenos, lugares, qualidades e ações, entre outros. Assim como no português, os substantivos gregos podem ser flexionados em gênero (masculino, feminino e neutro; este último algo que não temos em português)

<sup>8</sup> Para a discussão completa, ver *ibid.*, p. 391-414.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 409.

e em número (singular e plural; o grego clássico também tinha substantivos duais, algo que desapareceu no grego koiné). Finalmente, os substantivos gregos também podem ser flexionados de acordo com o caso. Esta última característica é um pouco mais difícil de verter do grego para as línguas contemporâneas, entre elas o português.<sup>10</sup>

Um caso se refere à função que o substantivo executa em uma frase. Em português, existem três casos: subjetivo, possessivo e objetivo. Se uma palavra é o sujeito de uma frase, essa palavra está no caso subjetivo, como “João” em “João arremessou sua gramática grega”. Se uma palavra é o objeto direto de uma frase, essa palavra está no caso objetivo, como “gramática grega” na frase “João arremessou sua gramática grega”. Se uma palavra mostra posse, essa palavra está no caso possessivo, como “sua” em “João arremessou sua gramática grega”.

Às vezes os substantivos sofrem alguma inflexão, dependendo do caso que exercem em uma frase. Podemos ver isso em português com as palavras ele, dele e nele. Ele está no subjetivo, nele no objetivo e o dele no possessivo. Talvez não pensemos muito sobre isso, mas é o que está acontecendo em uma frase como “Ele jogou sua gramática grega nele”. Uma razão pela qual não pensamos muito sobre isso é porque nem sempre vemos qualquer inflexão nos substantivos. Por exemplo, na frase “João arremessou uma gramática grega”, “João” está no caso subjetivo e “gramática grega” está no caso objetivo, mas eles não estão sofrendo nenhuma inflexão por causa disso. No entanto, geralmente entendemos que “João” é o sujeito da frase e “gramática grega” o objeto direto por causa de outras características da frase. Veremos mais a respeito disso um pouco mais adiante. No caso do grego e outras línguas, substantivos sofrem alguma forma de inflexão dependendo da função que exercem na frase. Assim, Ἰησοῦ está no genitivo, Ἰησοῦν no acusativo e Ἰησοῦς no nominativo, mas são todas o mesmo nome próprio, Jesus.

Além da inflexão, uma dificuldade em compreender casos em grego koiné é que esta língua possui mais casos do que temos na maioria das línguas ocidentais modernas, e também porque esses casos não correspondem totalmente aos casos que temos. O grego koiné tem cinco casos: Nominativo, Acusativo, Genitivo, Dativo e Vocativo. A função mais básica do caso nominativo é identificar o sujeito em uma frase. Nesta função básica, o nominativo corresponde ao caso subjetivo em português. A função mais básica do caso acusativo é identificar o objeto direto em uma frase. Nesta função básica, o acusativo corresponde ao caso objetivo em português. A função mais básica do caso genitivo é identificar a posse em uma frase. Nesta função básica, o genitivo corresponde ao caso

<sup>10</sup> Para mais informações a respeito do sistema de casos no grego koiné, ver: MOUNCE, William. *The Basics of Biblical Greek*. 3. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2009, cap. 5.

possessivo em português. A função mais básica do caso dativo é identificar o objeto indireto em uma frase. A função mais básica do caso vocativo é identificar o endereço direto em uma frase. Dependendo do caso de um substantivo, ou seja, da função que ele desempenha em uma frase, ele será escrito com uma desinência diferente, semelhante ao que fazemos em português para mostrar que um substantivo está no singular ou no plural, ou no masculino ou feminino.<sup>11</sup>

Uma consequência do sistema de casos em grego é que o grego não é tão dependente da ordem das palavras quanto as línguas ocidentais modernas para determinar que caso uma palavra está desempenhando em uma frase. Por exemplo, na frase “João arremessou sua gramática grega”, entendemos que “João” é o sujeito e “gramática grega” o objeto em parte por causa da ordem em que aparecem na frase (e também porque gramáticas geralmente não arremessam pessoas). Na maior parte das vezes nossas frases seguem a ordem sujeito, verbo, objeto. Invertida esta ordem, a frase pode soar um pouco estranha, como em “Ouviram do Ipiranga as margens plácidas, de um povo heroico o brado retumbante”. Em uma ordem mais usual essa frase ficaria assim: “As margens plácidas do Ipiranga ouviram o brado retumbante de um povo heroico”. Nesta ordem fica mais claro que “as margens plácidas do Ipiranga” são o sujeito desta frase e que “o brado retumbante de um povo heroico” é o objeto. É também por isso que Mestre Yoda soa engraçado em Star Wars: porque ele tende a inverter a ordem do sujeito, verbo e objeto direto a que estamos acostumados. No caso do grego, como a ordem das palavras não é tão vital para determinar a função de um substantivo em uma frase, os escritores do Novo Testamento podem ser mais flexíveis com esta ordem.

### 3. O CASO GENITIVO E COMO DEVEMOS TRADUZIR ΠΙΣΤΙΣ

Como mencionado acima, o genitivo é um dos cinco casos do grego koiné. Uma de suas funções mais básicas é mostrar posse, sendo semelhante ao do caso possessivo em português e outras línguas ocidentais modernas. No entanto, os gramáticos identificam muito mais funções desempenhadas pelo caso genitivo no grego koiné. Croy diz que “a função básica do caso genitivo é descrever ou definir, como um adjetivo faz”.<sup>12</sup> Wallace diz que “o caso genitivo pode ser definido como o caso de qualificação (ou limitação quanto ao tipo) e (ocasionalmente) separação”.<sup>13</sup> Como podemos ver, mostrar posse é um uso muito comum do genitivo, mas não o único. Wallace identifica cerca de 30 usos do caso genitivo. Ele também afirma que todos os genitivos podem ser classificados como “descritivos ou aporéticos”. Nesse uso, o genitivo “descreve

<sup>11</sup> CROY, N. Clayton. *A Primer of Biblical Greek*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011, p. 13.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan, 1997, p. 77.

o substantivo principal de uma maneira vaga”. Este uso é muito útil se considerarmos sua amplitude (a maior parte dos genitivos, senão todos, cairá nessa categoria), mas paradoxalmente também é problemático por ser tão amplo e, portanto, não muito específico.

Além de examinar o genitivo, temos que considerar o significado de πίστις em Romanos 3.22 e em outros lugares. Embora a maioria das traduções vertam o texto em grego como “fé em Jesus Cristo”, vários léxicos sustentam que πίστις pode ser traduzido como fé ou fidelidade, dependendo do contexto.<sup>14</sup> De fato, é como “fidelidade” que esta palavra é traduzida em outros textos, e teríamos em Romanos 3.22 um contexto que também permite essa tradução.

#### 4. ANÁLISE GRAMATICAL DE ROMANOS 3.22

Tendo em mente esse pano de fundo da gramática do grego koiné, podemos agora considerar a frase πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ em Romanos 3.22. O verso completo aparece da seguinte maneira na NA28: “δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντα τοὺς πιστεύοντας. οὐ γὰρ ἐστὶν διαστολή”. Na Nova Almeida Atualizada a primeira parte deste verso aparece traduzida da seguinte maneira: “É a justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos e sobre todos os que creem”. Tanto o NA28 quanto a NAA veem os versículos 21 a 26 como um parágrafo,<sup>15</sup> assim traduzido na NAA:

Mas, agora, sem lei, a justiça de Deus se manifestou, sendo testemunhada pela Lei e pelos Profetas. É a justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos e sobre todos os que creem. Porque não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, a quem Deus apresentou como propiciação, no seu sangue, mediante a fé. Deus fez isso para manifestar a sua justiça, por ter ele, na sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos, tendo em vista a manifestação da sua justiça no tempo presente, a fim de que o próprio Deus seja justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus.

Além da NAA, a Nova Versão Internacional (NVI), a Almeida Revista e Corrigida (ARC) e a Almeida Século 21 todas traduzem o texto desta mesma maneira. O mesmo acontece em outros idiomas: em inglês, a English Standard Version (ESV), a New International Version (NIV), a Christian Standard Bible, a New American Standard Bible (NASB) e muitas outras traduzem esta frase como “Faith in Jesus Christ”.<sup>16</sup> Em espanhol a La Biblia de las Americas (LBLA), a Nueva Versión Internacional (NVI) e a Reina Valera Contemporánea

<sup>14</sup> Strong’s Concordance, NAS Exhaustive Concordance, Thayer Greek Lexicon.

<sup>15</sup> Este também é o caso na ESV, CSB, NVI e várias outras traduções.

<sup>16</sup> Apesar de traduzir a frase como “fé em Jesus Cristo”, a CSB e a NVI observam que “pela fidelidade de Jesus Cristo” também é uma tradução possível.

(RVC) traduzem este texto como “fé em Jesus Cristo”. No entanto, algumas traduções mais antigas optam por “fé de Jesus Cristo” ou uma frase equivalente em algum outro idioma. É o que acontece na antiga versão King James, na edição americana Douay-Rheims de 1899, na Bíblia de Genebra de 1599, na tradução de Darby e na Reina-Valera Antigua. Pelo menos três traduções modernas, a versão King James do século 21, a Jubilee Bible 2000 (JUB) e a New English Translation (NET) fazem o mesmo. Para ser mais exato, a NET traduz esta frase como “faithfulness of Jesus Christ”.

Devemos lembrar, seguindo Croy e Wallace, que a função básica do caso genitivo é descrever ou definir, como um adjetivo faz.<sup>17</sup> Portanto, o que podemos dizer com certeza é que a fé (ou fidelidade) de que Paulo fala tem algo a ver com Jesus Cristo. A forma padrão de traduzir o genitivo para o português é usar a preposição “de”.<sup>18</sup> “Πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” está, sem dúvida, no caso genitivo. Estudantes que estão começando a aprender o grego provavelmente irão traduzir esta frase como “a fé de Jesus Cristo”.<sup>19</sup> Sendo este o caso, as traduções que optam por “fé de Jesus Cristo” estão fazendo aquilo que parece mais simples para um estudante iniciante do grego. Porém, há outras considerações que favorecem esta tradução.

Wallace considera que Romanos 3.22 e algumas outras passagens envolvendo “Πίστεως Χριστοῦ” são “exemplos possíveis (e exegeticamente significativos)” do genitivo subjetivo. O genitivo subjetivo é um caso de genitivo verbal em que “o substantivo genitivo funciona semanticamente como sujeito da ideia verbal implícita no substantivo principal”. De acordo com Wallace, não é incomum encontrar esse uso do genitivo no Novo Testamento, mesmo nas cartas paulinas em geral e em Romanos especificamente. Em 2Coríntios 7.15, por exemplo, temos a frase τὴν πάντων ὑμῶν ὑπακοήν, traduzida como “obediência de todos vocês” em muitas edições contemporâneas, somente com ligeiras variações. Em Romanos 8.35, temos a frase τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ, onde τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ aparece traduzido geralmente como “o amor de Cristo”. Pelo que eu posso dizer, nenhuma tradução da Bíblia entende essa frase como “o amor em Cristo”. A Bíblia de Genebra de 1599 ainda explica que a frase se refere ao amor com que Cristo nos ama. Tendo essas observações em mente, Wallace traduz Πίστεως Χριστοῦ em Romanos 3.22 como “a fidelidade de Jesus Cristo”. Ele sugere a mesma tradução para Filipenses 3. 9 e Efésios 3.12.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> CROY, *Primer of Biblical Greek*, p. 13; WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 77.

<sup>18</sup> WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 73-74. CROY, *Primer of Biblical Greek*, p. 13.

<sup>19</sup> CROY, *Primer of Biblical Greek*, p. 13.

<sup>20</sup> WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 112-116.

Wallace explica que a alternativa é tomar essa frase como um genitivo objetivo. O genitivo objetivo acontece quando o genitivo “funciona semanticamente como o objeto direto da ideia verbal implícita no substantivo principal” (algo também comum no Novo Testamento).<sup>21</sup> No entanto, ele acredita que isso é gramaticalmente menos provável, e que a tradução “fé em Jesus Cristo” em todas essas passagens acontece por causa de um “reflexo luterano”.<sup>22</sup> Além disso, ele acredita que os argumentos de que πίστις deva ter um genitivo objetivo não são suficientemente convincentes. Em suma, Wallace acredita que, do ponto de vista gramatical, “fidelidade de Jesus Cristo” é uma tradução “possível (e exegeticamente significativa)” e preferível, embora não indiscutível.<sup>23</sup> Em todo caso, ele conclui que afirmar que essas passagens se referem à fé/fidelidade de Jesus “não é uma negação da fé em Cristo como um conceito paulino” e que esse tópico não pode ser completamente resolvido apenas por considerações gramaticais.<sup>24</sup>

## 5. ROMANOS 3.22 EM COMENTÁRIOS BÍBLICOS

Em seu comentário de Romanos, João Calvino traduz πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ como “fé de Jesus Cristo”, mas ao explicar a passagem ele vê o crente como o sujeito da frase. Para Calvino, a fé é “o instrumento pelo qual recebemos a Cristo, no qual a justiça nos é transmitida”.<sup>25</sup> Matthew Henry vê Jesus como o objeto da fé e nem mesmo menciona a possibilidade de Jesus ser o sujeito da fé (ou fidelidade) nesta passagem.<sup>26</sup> William Hendriksen também considera que a frase que estamos discutindo aqui se refere à confiança que o crente deposita em Cristo. Em outras palavras, Cristo é o objeto da fé. Hendriksen não faz referência à possibilidade de que Cristo seja o sujeito da fé (ou fidelidade) nesta passagem.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Ibid., p. 116.

<sup>22</sup> Embora Wallace considere “fé em Jesus Cristo” possivelmente como um “reflexo luterano”, acho que vale a pena mencionar que a *Revised Standard Version Catholic Edition* traduz a frase como “fé em Jesus Cristo”, assim como a Bíblia de Jerusalém. A já mencionada Douay-Rheims também é uma tradução católica, e igualmente traduz a frase como “fé em Jesus Cristo”. A *New Revised Standard Version Catholic Edition* continua a traduzir a frase como “fé em Jesus Cristo”, embora acrescente uma nota de rodapé considerando “fé de Jesus Cristo” como uma tradução alternativa possível. A Bíblia de Genebra de 1599 traduz a frase como “fé de Jesus Cristo”, mas adiciona uma nota de rodapé explicando que esta é a fé “que damos a Jesus Cristo ou que repousa sobre ele”. Em outras palavras, a fé é exercida pelo crente, e pertence a Jesus (“de Jesus”) no sentido de que ele é o objeto dessa fé.

<sup>23</sup> O próprio Wallace admite que os argumentos a favor do genitivo subjetivo nessas passagens não estão acima de qualquer controvérsia.

<sup>24</sup> WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, p. 115-116.

<sup>25</sup> CALVIN, John. *Commentary on Romans*. Disponível em: <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom38/calcom38.vii.vii.html>.

<sup>26</sup> HENRY, Matthew. *Comentário bíblico*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004, p. 7-8.

<sup>27</sup> HENDRIKSEN, William. *Romanos*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001, p. 169.



Ao comentar sobre Romanos 3.22, R. C. Sproul não entra na discussão que estamos examinando aqui. Seu entendimento é que nesta passagem Paulo está afirmando a justificação pela fé somente. Sproul interpreta que a justiça de Deus é recebida pela fé por todos aqueles que creem. Sem considerar que πίστις pode estar se referindo à fidelidade de Cristo, e não ao nosso ato de crer, ele acrescenta que devemos ter cuidado para não entender mal que nosso ato de crer é o que nos torna justos. O que Paulo quer dizer, de acordo com Sproul, é que a fé é o meio pelo qual recebemos Cristo e sua justiça. Fé significa colocar nossa confiança em Cristo.<sup>28</sup>

Comparado a outros comentaristas mencionados até agora, Douglas J. Moo tem uma discussão mais longa da passagem que temos em vista. Ele observa que “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” geralmente é interpretado (e traduzido) como fé em Jesus Cristo. No entanto, Moo também reconhece que

[...] uma interpretação alternativa vem ganhando espaço. Nessa interpretação, Paulo afirma que a justiça de Deus é alcançada não “por meio da fé em Jesus Cristo”, mas “por meio da fé de Jesus Cristo” ou “por meio da fidelidade demonstrada por Jesus Cristo”.

Assim como já discutimos, Moo apresenta que “os defensores desta interpretação argumentam que ela é a mais provável linguisticamente”. Em suma, como observamos, “a diferença envolve a interpretação do genitivo. A interpretação tradicional assume um genitivo objetivo, enquanto a alternativa o vê como possessivo ou subjetivo”. Moo acrescenta que os defensores da visão alternativa acreditam que a tradução fé/fidelidade de Jesus Cristo faz mais sentido no contexto, “pois esta interpretação evita a tautologia envolvida na visão tradicional, na qual Paulo afirma a importância da fé humana duas vezes: “fé em Jesus Cristo”, “para todos os que creem”. Por outro lado, a tradução “pela fidelidade de Jesus Cristo” resulta numa combinação natural paulina de iniciativa divina e resposta humana”.

Apesar desses argumentos, Moo acredita que a interpretação tradicional da frase é preferível. Para ele, o argumento gramatical em favor da tradução alternativa não é convincente. Moo também acredita que as considerações contextuais favorecem o genitivo objetivo em Romanos 3.22. Ele admite que πίστις pode ser traduzido como “fidelidade” em alguns casos (por exemplo, neste mesmo capítulo, no versículo 3) e que “Paulo pode atribuir nossa justificação à obediência de Cristo (5.19)”,<sup>29</sup> mas conclui que “pouca coisa nesta

<sup>28</sup> SPROUL, R. C. *Romans*. Orlando: Reformation Trust, 2011, p. 74-80.

<sup>29</sup> Apesar disso, Moo acredita que em Paulo quase sempre πίστις significa “fé” e que “características contextuais muito fortes devem estar presentes se qualquer outro significado for adotado”. Além disso, “se, por outro lado, pistis é traduzida por ‘fé’, é necessário introduzir alguma teologia muito duvidosa para falar com sentido sobre ‘a fé exercida por Jesus Cristo’”.

seção de Romanos nos levaria a esperar uma menção da “obediência ativa” de Cristo como base para a nossa justificação”. Finalmente, Moo acredita que é mais consistente entender que quando Paulo menciona πίστις ao longo de 3.21-4.25, ele está se referindo à “fé exercida pelo povo em Deus, ou Cristo, como o único meio de justificação”.<sup>30</sup>

Leon Morris também se refere à discussão de que estamos tratando aqui. Assim como Moo, ele reconhece que “fé em Jesus Cristo” (genitivo objetivo) é uma tradução mais comum para esta passagem, mas que “fé/fidelidade de Jesus Cristo” (genitivo subjetivo) é uma alternativa que não pode ser simplesmente ignorada. Além disso, Morris observa que Paulo pode ter em mente a fidelidade de Deus que ele mostra em Jesus Cristo. Em terceiro lugar, assim como Moo, Morris observa que a tradução “fé em Jesus Cristo” pode parecer redundante com a expressão “todos os que creem”.

Entretanto, tendo apresentado essas considerações, Morris defende uma nova hipótese não considerada por Moo: e se Paulo tivesse em mente as duas coisas?

Talvez em todas as nossas discussões estejamos fazendo uma distinção muito rígida entre os genitivos, subjetivo e objetivo. Não está além dos limites da possibilidade que Paulo tenha visto que a expressão poderia ser tomada de uma das duas maneiras e ainda assim a tenha utilizado.

Em outras palavras, estando mais familiarizado com a língua grega do que a maioria de nós hoje, Paulo sabia das dificuldades com esta construção gramatical e escolheu usá-la de qualquer maneira, precisamente porque em termos teológicos “a fé em Jesus Cristo está certamente sendo considerada. Mas não haveria lugar para o exercício desta fé se não fosse pela ‘fidelidade de Jesus Cristo’ e pela ‘fidelidade de Deus demonstrada em Jesus Cristo’”.<sup>31</sup>

Para encerrar esta seção, Thomas R. Schreiner, um dos tradutores da CSB, observa que há um interesse crescente por essa passagem, com a tradução “fidelidade de Cristo” ganhando força. Sua própria opinião é que “fé em Cristo” é uma tradução preferível por causa do que vemos no capítulo 4: Abraão é apresentado como um modelo por causa de sua fé. Portanto, o argumento geral de Paulo parece ser que somos salvos por meio de nossa fé em Cristo, não pelas obras. Mesmo que faça sentido falar sobre a fidelidade de Cristo em outros contextos, de acordo com Schreiner não é isso que Paulo tem em mente na passagem que estamos analisando.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> MOO, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 224-226.

<sup>31</sup> MORRIS, Leon. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988, p. 172-174.

<sup>32</sup> SCHREINER, Thomas R. “Reading Romans Theologically: A Review Article”. *JETS* 41/4 (Dec. 1998) p. 641-650.

## 6. A FIDELIDADE DE CRISTO

Tendo considerado todas essas coisas, podemos agora perguntar se há uma maneira pela qual podemos falar sobre “a fidelidade de Cristo” trazendo “a justiça de Deus” ao crente. Este tema está presente, por exemplo, na primeira pergunta e resposta do Catecismo de Heidelberg: “Qual é o seu único conforto na vida e na morte? Que não sou meu, mas pertença – de corpo e alma, na vida e na morte – ao meu *fiel* Salvador, Jesus Cristo (ênfase minha).” A Confissão Belga, citando Hebreus, também chama Cristo de fiel:

Jesus Cristo foi feito semelhante a seus irmãos em todas as coisas, para ser um sumo sacerdote misericordioso e fiel, a fim de fazer a reconciliação pelos pecados do povo. Porque naquilo que Ele mesmo padeceu, sendo tentado, pode socorrer os que são tentados.

Esse conceito também aparece na Primeira Confissão Batista de Londres de 1644/1646:

XXXII. A única força pela qual os santos são capazes de enfrentar todas as oposições e provações, é somente por Jesus Cristo, que é o capitão de sua salvação, sendo aperfeiçoado por meio dos sofrimentos; que empregou Sua fidelidade e força para ajudá-los em todas as suas aflições, e para apoiá-los em todas as suas tentações, e para preservá-los pelo Seu poder para Seu reino eterno.

No entanto, a fidelidade de Jesus Cristo não é um tema comum na teologia sistemática reformada. Este tema não é abordado de forma específica nas teologias sistemáticas de Charles Hodge, François Turretini, Geerhardus Vos, Herman Bavinck, James Petigru Boyce, John Frame, Louis Berkhof, Robert Letham, Robert Lewis Dabney ou Wayne Grudem.<sup>33</sup> Talvez o tema seja considerado em algum outro trabalho de teologia sistemática não consultado durante a formulação deste artigo, mas creio que o fato de não estar presente em todos os trabalhos mencionados é suficiente para dizer que não é um tema muito comum na teologia sistemática reformada.

---

<sup>33</sup> Embora vários destes autores falem da fidelidade de Deus. Ver: HODGE, Charles. *Esboços de Teologia*. São Paulo: PES, 2001. VOS, Geerhardus. *Reformed Dogmatics*. Bellingham: Lexham Press, 2020. BAVINCK, Herman. *Reformed Dogmatics*. Ed. John Bolt. Trad. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003. BOYCE, James Petigru. *Abstract of Systematic Theology*. Orlando: Founders Press, 2006. FRAME, John. *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief*. New Jersey: Presbyterian & Reformed, 2013. BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2012. LETHAM, Robert. *Systematic Theology*. Wheaton: Crossway, 2019. DABNEY, Robert Lewis. *Systematic Theology*. Richmond: Union Theological Seminary, 1878. GRUDEM, Wayne. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 2000. TURRETINI, François. *Compêndio de Teologia Apologética*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

Para além da teologia sistemática e das afirmações confessionais, nós temos passagens bíblicas que indubitavelmente falam a respeito da fidelidade de Cristo, conectando-a à nossa salvação. A maioria dessas passagens não disputáveis aparecem em Hebreus (2.17; 3.2; 3.5-6). Apocalipse 1.5 refere-se a Jesus como “a testemunha fiel” (ὁ μάρτυς, ὁ πιστός) e Apocalipse 3.14 como “a testemunha fiel e verdadeira” (ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός). Apocalipse 19.11 afirma que o cavaleiro do cavalo branco é chamado de fiel e verdadeiro (πιστὸς καὶ ἀληθινός).<sup>34</sup>

Duas passagens em 1 e 2 Tessalonicenses também parecem se referir à fidelidade de Jesus (1Ts 5.24 e 2Ts 3.3). Essas referências são menos claras, mas creio que também são pertinentes a esta discussão. Finalmente, pelo menos duas passagens proféticas do Antigo Testamento também afirmam a fidelidade de Cristo (Is 11.5 e 42.3).<sup>35</sup> Muitas outras passagens falam de Deus sendo fiel. Nestes casos é possível perguntar se Jesus está em vista quando Deus é mencionado como aquele que é fiel. Em qualquer caso, acredito que o que apresentamos aqui é suficiente para dizer que a fidelidade de Cristo é mencionada no Novo Testamento e fez seu caminho para alguns documentos confessionais reformados. No entanto, até onde posso dizer, este tema não foi muito desenvolvido na teologia sistemática reformada. Talvez seja um descuido que devemos corrigir, independentemente de como entendemos Romanos 3.22.

## 7. A FIDELIDADE DE JESUS CRISTO E A NOVA PERSPECTIVA SOBRE PAULO

Uma última coisa a ser dita é a relação entre a expressão “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” e a chamada “Nova Perspectiva sobre Paulo (ou NPP)”.<sup>36</sup> Romanos 3.22 se encontra em um contexto importante para os defensores dessa perspectiva, que inclui Romanos 3.20.<sup>37</sup>

O termo “nova perspectiva” foi cunhado por J. D. G. Dunn em 1982 para descrever a nova abordagem da teologia de Paulo que ele estava defendendo. Essa abordagem estava sendo construída sobre o trabalho de vários estudiosos anteriores, especialmente de E. P. Sanders em *Paul and Palestinian Judaism* (1977). N. T. Wright é provavelmente o defensor mais popular dessa perspectiva, algo que ele faz em *What St. Paul Really Said* (Oxford, 1997).

<sup>34</sup> Em Apocalipse 19.11 precisamos pressupor que esse cavaleiro é Jesus, o que me parece ser a melhor interpretação.

<sup>35</sup> Assim como ocorre com Apocalipse 19.11, no caso de Isaías nós precisamos pressupor que a profecia se refere a Jesus.

<sup>36</sup> Para um tratamento mais detalhado da NPP, ver: LOPES, Augustus Nicodemus. “A Nova Perspectiva Sobre Paulo”. *Fides Reformata* XI-1 (2006): 83-94.

<sup>37</sup> CARSON; MOO, *An Introduction to the New Testament*, p. 377-378.

Embora exista diversidade entre os defensores da NPP, alguns pontos em comum podem ser observados entre os proponentes dessa abordagem: segundo eles, Martinho Lutero e João Calvino (os defensores da “velha perspectiva sobre Paulo”) distorceram as palavras do apóstolo Paulo por não entenderem o contexto do judaísmo do 1º século no qual Paulo se encontrava. Segundo os defensores da NPP, o judaísmo do 1º século não era uma religião de salvação pelas obras, mas de salvação pela graça. Os judeus eram salvos por pertencerem à comunidade da aliança. As obras não eram uma forma de obter a salvação, mas de permanecer como membros dessa aliança. Assim, a discussão entre Paulo e os judeus de seu tempo não seria tanto uma de obras *versus* graça, mas a respeito da inclusão dos gentios na comunidade da aliança.

Para além de outros pontos que podemos considerar periféricos para nossa discussão aqui, o grande problema com a NPP é que ela destrói a justificação pela fé somente conforme ela foi entendida ao menos desde os tempos da Reforma. A justificação deixa de ser “um ato da livre graça de Deus, no qual Ele perdoa todos os nossos pecados, e nos aceita como justos diante de Si, somente por causa da justiça de Cristo a nós imputada, e recebida só pela fé”,<sup>38</sup> e se torna um ato de recepção na comunidade da aliança. Em resposta a isso, devemos dizer que nossa salvação realmente envolve fazer parte de uma aliança. Porém, isso é tecnicamente distinto do ato de justificação. Além do mais, a mensagem de Paulo é claramente que tanto judeus quanto gentios precisavam ser justificados por meio da fé em Jesus Cristo.

Independentemente de como traduzimos Romanos 3.22, devemos seguir afirmando que somos justificados mediante a fé (Rm 5.1). Esse é o ensino de várias outras passagens do Novo Testamento (Rm 4.4-5; Rm 11.6; Ef 2.8-10), e não é afetado pela maneira como traduzimos este versículo. Afirmar a fidelidade de Cristo e sua importância em nossa salvação não deve ser visto como uma negação do *Sola Fide* ou como concessão a outros pontos de vista a respeito da justificação, seja por parte da NPP ou de outras correntes de interpretação.

## CONCLUSÃO

“Fé em Jesus Cristo” e “fé/fidelidade de Jesus Cristo” são ambas traduções gramaticalmente possíveis de “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ”, mas “fidelidade de Jesus Cristo” é gramaticalmente mais provável. Por outro lado, a fé em Jesus Cristo faz mais sentido teologicamente, pelo menos à primeira vista. Embora alguns tradutores modernos sejam a favor de reconsiderar a tradução mais estabelecida, essa discussão parece estar longe do fim. Por outro lado, embora a “fé de Jesus Cristo” tenha mais a seu favor gramaticalmente, isso não significa que os argumentos a favor de “fé em Jesus Cristo” devam ser inteiramente

<sup>38</sup> Breve Catecismo de Westminster.

desconsiderados. Por fim, nós também não devemos deixar nossas traduções ser determinadas pelo que parece teologicamente mais atraente para nós.

Independentemente de como traduzimos e entendemos Romanos 3.22, a fidelidade de Jesus Cristo é claramente mencionada em outras passagens bíblicas e foi afirmada em alguns documentos confessionais reformados. Embora possa ser argumentado que essa fidelidade possui algumas semelhanças com outras doutrinas como a obediência de Cristo, parece-me que esta é uma verdade bíblica que merece ser analisada individualmente, algo que não foi feito com tanta frequência na teologia sistemática reformada.

Em suma, podemos não chegar a um consenso sobre como traduzir Romanos 3.22, mas acredito que isso suscita um debate mais importante sobre como entendemos a fidelidade de Cristo e qual é sua importância para a nossa salvação.<sup>39</sup>

### ABSTRACT

This article analyzes the phrase “πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ” in Romans 3.22, considering two possible translations: “faith in Jesus Christ” and “faithfulness of Jesus Christ”. Grammatical and theological considerations favor the second translation, although the first cannot be entirely ruled out. Apart from the correct translation of the phrase, the article concludes that the faithfulness of Jesus Christ is a relevant and still undeveloped theme in Reformed systematic theology, an imperfection that we would do well to repair.

### KEYWORDS

Faithfulness of Jesus Christ; Faith in Jesus Christ; Romans 3:22; Greek grammar.

---

<sup>39</sup> Para livros, artigos e blog sobre o tema, ver: HANSEN, Collin. “‘Faith in Christ’ or ‘Faithfulness of Christ’? What’s the Difference?”. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/article/faith-in-christ-or-faithfulness-of-christ-whats-the-difference/>. CARSON, D. A. “Faith” and “Faithfulness”. *Tabletalk Magazine*, Feb. 1st, 2010. BIRD, Michael F.; SPRINKLE, Preston M. (Eds.). “The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies”. Baker Academic, 2010. JERNEGAN, Prescott F. “The Faith of Jesus Christ”. *The Biblical World*. Sept. 1896, Vol. 8, No. 3, p. 198-202. ALLEN, R. Michael. *Justification and the Gospel*. Baker Academic, 2013. *Theological Studies: The Pistis Christou Debate*. Peabody, MA: Hendrickson, 2009. SCHREINER, Thomas R. “Reading Romans Theologically: A Review Article”. *JETS* 41/4 (Dec. 1998): 641–650. WAX, Trevin. “Faith IN Christ” or “Faithfulness OF Christ”. *TGC*, May 23, 2011. Disponível em: <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/trevin-wax/faith-in-christ-or-faithfulness-of-christ/>. LOPES, Augustus Nicodemus. “A Nova Perspectiva sobre Paulo”. *Fides Reformata* XI, Nº 1 (2006): 83-94.

# ALARGANDO A TENDA: A PRESENÇA E OBRA MISSIONÁRIA DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL NA ÁFRICA

*Marcone Bezerra Carvalho\**

## RESUMO

Este artigo considera a história do crescente envolvimento missionário da Igreja Presbiteriana do Brasil no continente africano. Durante muitas décadas, todo o trabalho missionário dessa denominação no exterior se deu em países nos quais já existiam igrejas presbiterianas, a começar de Portugal. O mesmo se deu posteriormente nos Estados Unidos, Chile, Argentina e Venezuela. O início do trabalho pioneiro no Paraguai, em 1970, marcou a primeira vez em que foi alcançado um país onde não havia uma presença presbiteriana. Quanto ao continente negro, o primeiro envolvimento missionário ocorreu na África do Sul, também nos anos 70. Nas décadas seguintes, por meio da Junta de Missões Estrangeiras (JME) e, posteriormente, de sua sucessora, a Agência Presbiteriana de Missões Transculturais (APMT), um bom número de missionários foi enviado a Angola, Guiné-Bissau, Moçambique, Gana, África do Sul e Senegal, bem como a Cabo Verde, Guiné-Conacri, Tunísia e Zimbábue. O fenômeno mais impressionante ocorreu entre o povo konkomba, em Gana, a partir dos anos 1993, onde surgiu uma vibrante igreja com milhares de membros. O artigo termina com uma enumeração dos benefícios do grande investimento missionário no continente africano.

---

\* Candidato ao grau de Ph.D. em História pela Universidad de los Andes (Santiago, Chile); mestre em História pela Universidad de los Andes (2021); mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2013); bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2005) e pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (2002); professor convidado do CPAJ; ministro da Iglesia Presbiteriana de Chile (IPCh).

## **PALAVRAS-CHAVE**

Igreja Presbiteriana do Brasil; Missões transculturais; América Latina; África; Igreja Reformada Holandesa; Pastores; Missionários; Nações lusófonas; Povo konkomba.

## **INTRODUÇÃO**

Em agosto de 1959, por ocasião da 18ª Assembleia da Aliança Mundial de Igrejas Reformadas realizada em São Paulo e da comemoração do centenário da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) no Rio de Janeiro, o pastor presbiteriano moçambicano Zedequias Manganhela ocupou o púlpito de algumas igrejas e conclamou os brasileiros a pregar o evangelho na África. Entre os que ouviram o apelo estava a jovem Mary Guanaes, de 23 anos, filha de missionários, que orou colocando-se à disposição do Senhor para servi-lo na África. Pouco tempo depois, ao conhecer aquele que seria seu esposo, Mary compartilhou com ele o desejo de servir a Deus no continente africano. “Se ninguém tirar isso de sua cabeça, eu vou tirar!”, disse-lhe o jovem. Ela não deixou por menos e replicou: “Nem você, nem ninguém, conseguirá fazer isso!”. Casaram-se em 27 de janeiro de 1962.

Dez anos depois, quando o marido de Mary já tinha sido chamado para o ministério sagrado e exercia seu primeiro pastorado no litoral de São Paulo, chegou-lhe o convite da Igreja Reformada Holandesa da África do Sul para evangelizar e dar assistência aos imigrantes portugueses. Após conversar e orar com a esposa, ele decidiu atender ao apelo dos irmãos holandeses e, dessa maneira, em fevereiro de 1972, o Rev. Mário Manoel Alves desembarcou na África do Sul, acompanhado de Mary, dois filhos e a sogra, vindo a ser o primeiro pastor da IPB a atuar em solo africano.<sup>1</sup> Ademais, através dele alguns outros obreiros da IPB somariam esforços para alargar a tenda entre os portugueses radicados no referido país. As mãos da divina providência costumam surpreender os filhos de Deus. De fato, “os meus pensamentos não são os vossos pensamentos, nem os vossos caminhos os meus caminhos, diz o Senhor” (Is 55.8).

A ida do Rev. Alves para o continente africano aconteceu na mesma época em que a IPB enviou seu primeiro missionário para o exterior. Dois anos antes, em 1970, a denominação havia iniciado uma obra evangelística no vizinho Paraguai,<sup>2</sup> algo inédito em sua história, tendo em vista que até então só havia colaborado com algumas denominações no estrangeiro, cedendo-lhes pastores. Agora, com o Rev. Alves, o desafio não era simplesmente cruzar as fronteiras terrestres, mas sim o Atlântico para proclamar o evangelho em outro continente. Essa experiência seria repetida por outros compatriotas de Alves nas décadas seguintes.

<sup>1</sup> Informações dadas pelo Rev. Mário Manoel Alves por correspondência eletrônica (19/02/2022).

<sup>2</sup> Cf. SILVA, Evandro Luís da. *Nós plantamos, Deus abençoou e fez crescer*. Campinas, SP: edição do autor, 2005.



O objetivo deste artigo é relatar as ações da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) na África.<sup>3</sup> Os missionários, o local de sua atuação e o tipo de ministério que desenvolveram ou desenvolvem serão objeto de nossa atenção. Antes, porém, se comentará as primeiras experiências da IPB no exterior por meio de pastores que colaboraram com denominações irmãs.

## 1. AS PRIMEIRAS EXPERIÊNCIAS DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL NO EXTERIOR

A origem missionária do presbiterianismo no Brasil, assim como a presença de um grande número de obreiros (homens e mulheres) dos EUA servindo no país por muito tempo, contribuiu para que os nacionais entendessem seu papel na tarefa evangelizadora mundial. A dedicação dos missionários impulsionou muitos pastores a imitar seu exemplo. Além disso, por meio de ofertas enviadas da América do Norte, propriedades foram adquiridas, templos foram erguidos ou reformados e jovens puderam preparar-se para o ministério pastoral.

Se é inquestionável a contribuição dos estrangeiros na caminhada da IPB, é justo registrar que a mesma graça que os sustentou despertou e manteve muitos obreiros nacionais que serviram a Deus com exemplar dedicação dentro de nosso país. Olhando em retrospecto, vê-se que a denominação soube assumir o desafio de avançar sem depender dos recursos humanos e materiais vindos de fora. Ela aprendeu a caminhar por si mesma.

Para potencializar as ações evangelísticas dentro do país, em 1940 foi criada a Junta Mista de Missões Nacionais, antecessora da atual Junta de Missões Nacionais (JMN), com representantes da IPB e das missões norte-americanas. Esse órgão, até 1958, ocupou 15 regiões em todo o país. Em fevereiro de 2022, a JMN contabilizava 184 missionários espalhados pelo Brasil.

Outros dois organismos missionários que fazem parte da história da IPB são a Missão Caiuá e a Missão Presbiteriana da Amazônia. Sobre a primeira, trata-se de uma organização dedicada ao serviço entre os índios Kaiowá, sediada em Dourados, no Mato Grosso do Sul, que foi fundada em 1928 por iniciativa do casal norte-americano Rev. Albert Maxwell e Mabel Maxwell. A Missão, que é administrada por representantes da IPB e da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB), conta com hospital, escola e instituto bíblico, e desenvolve ministérios em sete áreas do estado de Mato Grosso do Sul. Quanto à Missão Presbiteriana da Amazônia (MPA), foi idealizada pelo Rev. Antônio Teixeira Gueiros e organizada em 1950. Sua criação atendeu à necessidade de coordenar a obra evangelística nessa vasta região do território brasileiro. Em 1959, a MPA contava com três pastores e seis obreiros leigos, que atuavam nos estados e territórios do Pará, Amapá, Acre e Rondônia. Com a organização do

---

<sup>3</sup> O foco da nossa atenção são os obreiros que têm algum vínculo com a Igreja Presbiteriana do Brasil, quer tenham sido enviados pela JME (Junta de Missões Estrangeiras), APMT (Agência Presbiteriana de Missões Transculturais), igrejas locais ou missões interdenominacionais.

Presbitério da Amazônia, em 1962, os campos da MPA foram assumidos por esse concílio e o referido organismo desapareceu.

Logo chegaria o momento de enviar obreiros ao continente africano. Contudo, antes disso acontecer, houve uma experiência de colaboração da IPB com denominações irmãs de outros países. Atentar para esse processo é importante porque, grosso modo, a primeira leva de pastores da denominação que serviu do outro lado do Atlântico repetiu com a Igreja Reformada Holandesa a parceria que a IPB vinha tendo com igrejas irmãs desde 1910. Ou seja, a chegada do Rev. Mário Manoel Alves a Pretória no começo de 1972 foi antecedida por 60 anos de cessão de pastores para igrejas estrangeiras.

### 1.1 Pastores em Portugal<sup>4</sup>

Já em 1900 o Rev. Álvaro Reis falava da criação de uma sociedade cujo fim fosse auxiliar e manter uma missão evangélica em Portugal. Quando se organizou a assembleia geral, em 1910, uma de suas decisões foi a de iniciar o trabalho missionário no referido país. Os mais conhecidos promotores desse empreendimento foram os Revs. Álvaro Reis e Erasmo Braga, ambos filhos de portugueses, e o Rev. Manoel Antônio de Menezes, português, que havia falado à novel assembleia sobre a situação precária da pequeníssima igreja presbiteriana em Lisboa. No final do 1910 desembarcou o primeiro obreiro da IPB em terras lusitanas, dois meses após a instauração do regime republicano no país.

O quadro abaixo lista o nome, a cidade e o período dos pastores que serviram em Portugal.

Obreiro	Cidade	Período
João Marques da Mota Sobrinho	Lisboa	1910-1922
Pascoal Luiz Pitta	Lisboa	1925-1940
Natanael Emmerich	Lisboa	1944-1947
Samuel Sydrack Rizzo	Lisboa	1946-1948
Aureliano Lino Pires	Açores/Lisboa	1946-1951
Natanael da Silveira Beuttenmüller	Bebedouro	1947-1949
Theófilo Carnier	Madeira/Figueira da Foz	1949, 1951
Gerson de Azevedo Meyer	Lisboa	1952-1959
Claude Emmanuel Labrunie	Carcavelos	1957-1958
Luiz Pereira Boaventura		1962-1963

<sup>4</sup> As informações dessa seção foram extraídas dos volumes I e II de *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, de Júlio Andrade Ferreira, e de *Uma Igreja Peregrina: história da Igreja Presbiteriana do Brasil de 1959 a 2009*, de Alderi Souza de Matos. Também nos servimos de David Valente, “Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal: contributo para a história da sua formação”. *Lusitania Sacra*, 2ª série, 16 (2004): 477-510.

Em 1944, a IPB criou sua Junta de Missões Estrangeiras (JME) que, nesse mesmo ano, aliou-se às Igrejas dos Estados Unidos – PCUSA (Igreja do Norte) e PCUS (Igreja do Sul) – no esforço de enviar missionários a Portugal. Fundamentais para esse acordo foram os Revs. Samuel Sydrack Rizzo<sup>5</sup> e Richard Lord Waddell,<sup>6</sup> ambos nascidos no Brasil e com fortes laços com a IPB, mas também vinculados à PCUSA. Por conta disso, desembarcaram naquele país, nos anos seguintes, pastores brasileiros e outros enviados pelas denominações norte-americanas. Em 1952, foi criada a Junta Presbiteriana de Cooperação em Portugal, que reuniu todos os obreiros da IPB, PCUSA e PCUS no país.

Diferentemente dos pioneiros Mota Sobrinho e Pascoal Pitta, os demais obreiros brasileiros ficaram por pouco tempo no país. A maioria deles pastoreou igrejas e ensinou no antigo Seminário Teológico Presbiteriano de Portugal, fundado em 1946, que, em 1949, mudou-se de Lisboa para Carcavelos, passando a chamar-se em seguida Seminário Evangélico de Teologia.

### 1.2 Pastores nos Estados Unidos

No período que antecede ou coincide com a chegada dos primeiros brasileiros na África, alguns obreiros da IPB exerceram o ministério pastoral nos EUA junto à comunidade portuguesa. Foram eles:

Obreiro	Cidade	Período
Samuel Sydrack Rizzo	Newark, NJ	1929-1946
Paulo Lício Rizzo	New Bedford, MA	1946-1947
Wilson de Castro Ferreira	Newark, NJ	1947-1948
Edijéce Martins Ferreira	Newark, NJ	1974-1976
Joel Paulo de Sousa Filho	Newark, NJ	1976-1979

Quatro dos cinco nomes listados foram pastores da St. Paul's Presbyterian Church, que nasceu por iniciativa de um grupo de portugueses protestantes que sugeriu ao Rev. Samuel S. Rizzo – que realizava estudos acadêmicos nos EUA – fundar uma congregação em Newark, Nova Jersey. Ele aceitou o desafio e os trabalhos começaram em 1929. Seis anos depois, a congregação foi organizada

<sup>5</sup> Residia nos Estados Unidos desde 1926. Foi o representante da IPB na assembleia de organização do Conselho Mundial de Igrejas, em Amsterdã (1948). Mais informações sobre ele em: MATOS, Alderi Souza de. *Os consolidadores da obra presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Edição do autor, 2014, p. 174.

<sup>6</sup> Sobre ele, cf. MATOS, Alderi Souza de Matos. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004), p. 136s.

em igreja pelo Presbitério de Newark, da PCUSA. Após o ministério do Rev. Rizzo, que recebeu o título de pastor emérito em 1946, outros ministros da IPB ocuparam o posto pastoral.<sup>7</sup>

Outra comunidade portuguesa que foi atendida por um ministro da IPB foi a Igreja Cristã Presbiteriana, em New Bedford, Massachusetts. Entre 1946 e 1947, o Rev. Paulo Lício Rizzo, filho do Rev. Miguel Rizzo Júnior e sobrinho do Rev. Samuel S. Rizzo, esteve à frente da mesma.<sup>8</sup>

### **1.3 Pastores no Chile, Argentina e Venezuela<sup>9</sup>**

A ida de obreiros da IPB para o Chile, assim como para a Argentina e a Venezuela, está diretamente ligada à política missionária da PCUSA. Naquela altura, meados da década de 1950, havia por parte dos estadunidenses o desejo de nacionalizar antigos campos missionários.

Um fato em especial teve implicações no envolvimento da IPB com a obra na América do Sul. Em 1958, a PCUSA e a United Presbyterian Church of North America se integraram e deram origem à United Presbyterian Church in the United States of America. Com essa fusão, desapareceu o Board of Foreign Missions, surgiu a Commission on Ecumenical Mission and Relations (COEMAR) e uma nova postura foi adotada: acelerar o processo de independência eclesiástica das igrejas filhas.

Chile e Venezuela eram antigos campos missionários, nos quais os pioneiros americanos haviam chegado no século XIX. Além do mais, o Presbitério do Chile acolhia uma igreja na Argentina e estava comprometido em ajudar a Facultad Evangélica de Teología, em Buenos Aires, para onde enviava alguns dos seus candidatos ao sagrado ministério. Considerando que o número de pastores nacionais era inferior ao de igrejas e que a presença de estadunidenses já não era bem-vista, a COEMAR e a IPB – que nesse momento tinham boas relações – concordaram em enviar “obreiros fraternais” ao Chile, Argentina e Venezuela. Foi assim que pastores brasileiros tiveram a oportunidade de servir na região. Essa experiência de parceria transcultural aconteceu justamente no tempo em que os contatos e aproximações entre os reformados do continente estavam no auge. Evidência disso é que, em 1955, tinha sido organizada a Comissão de Cooperação Presbiteriana na América

<sup>7</sup> Essa igreja também tem tido pastores ligados à Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB). O mais conhecido deles é o Rev. João Wilson Faustini, que exerceu o pastorado de 1982 a 1996 e escreveu o documento *St. Paul's History*, trabalho não publicado. 2004.

<sup>8</sup> Cf. MATOS, *Os consolidadores da obra presbiteriana no Brasil*, p. 172s.

<sup>9</sup> Informações extraídas do ensaio “Pastores brasileños en Chile (1958-1971)”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (Org.). *Meditad sobre vuestros caminos: reflexiones en torno a los 150 años del presbiterianismo en Chile*. Santiago de Chile: Sabiduría Libros, 2018, p. 215-241.

Latina (CCPAL), que, em 1966,<sup>10</sup> vinculou-se à Aliança Mundial de Igrejas Reformadas.

Eis a relação de obreiros que serviram nos referidos países.

Obreiro	Cidade/País	Período
Aristeu Pires de Oliveira	Buenos Aires, Argentina	1958-1959
Ruben Alberto de Souza	Chillán, Chile	1958-1960
Nephtali Vieira Junior	Antofagasta e Valparaíso, Chile	1959-1967
Nelson A. de Paula Bonilha	Buenos Aires, Argentina	1960-1962
Anísio Saldiba	Rancagua, Chile	1960-1962
Odayr Olivetti	Concepción e Santiago, Chile	1961-1965
João Emerick de Souza	Chillán e Copiapó, Chile	1961-1971
Sylvio Pedrozo Freitas	Antofagasta e Copiapó, Chile	1962-1967
Joás Dias de Araújo	Maracaibo, Venezuela	1962-1965
Moacyr Jordão de Almeida	Buenos Aires	1965-

Na Venezuela e na Argentina, a colaboração dos brasileiros foi bem específica. No primeiro país, o obreiro da IPB atuou, como pastor, em uma única cidade. Na Argentina, foram três obreiros que lecionaram na Facultad Evangélica de Teología por cerca de 10 anos e que também auxiliaram o trabalho em duas congregações locais. Por sua vez, no Chile, os brasileiros estiveram por mais de 12 anos, pastorearam igrejas nas diversas regiões e ocuparam cargos nos presbitérios e no Sínodo. O rompimento de relações entre a Igreja Presbiteriana do Chile e a COEMAR, em dezembro de 1967, inviabilizou a permanência dos obreiros da IPB no país, visto que parte do salário deles era paga pelos norte-americanos. Com o retorno do Rev. João Emerick de Souza ao Brasil em 1971, findou-se o primeiro capítulo da presença de pastores da IPB no Chile.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Nesse ano a CCPAL passou a chamar-se Associação de Igrejas Presbiterianas e Reformadas da América Latina (Aipral). Desde 1997 é conhecida como Aliança de Igrejas Presbiterianas e Reformadas da América Latina.

<sup>11</sup> Desde 2001, a Igreja Presbiteriana do Chile voltou a contar com a participação de obreiros da IPB. Pelo menos 17 pastores e um evangelista têm servido à denominação. Neste momento (fevereiro de 2022), são quatro obreiros.

## 2. PASTORES NA ÁFRICA DO SUL (1972-1982)<sup>12</sup>

Se na década de 1960 os leitores do *Brasil Presbiteriano* acostumaram-se a receber notícias de seus compatriotas na América do Sul, na década seguinte as notícias que chegavam vinham da África do Sul.<sup>13</sup>

As experiências de obreiros que foram contratados pela Igreja Reformada Holandesa para trabalhar junto aos refugiados portugueses durante os tempos do apartheid poderiam servir como roteiro de um filme.

Desde meados do século XIX, a África do Sul passou a ser o destino de portugueses que ali desembarcaram em busca de melhores condições de vida. A grande maioria era proveniente da Ilha da Madeira. Mais de um século depois, quando os lusitanos estavam sob o regime salazarista, outros milhares que viviam em Moçambique e Angola, colônias de Portugal, se refugiaram na terra dos africanos.

A partir de meados da 1960, à medida que os conflitos pela independência de Angola e Moçambique se acentuaram, a migração de portugueses se intensificou e, após a Revolução dos Cravos (1974), a condição de muitos deles era desesperadora. Tinham saído às pressas, fugindo da violência que caracterizou aqueles dias, e alguns testemunharam a morte de seus compatriotas. Tanto na África do Sul como na Namíbia, os campos de refugiados se multiplicaram. Essa situação se constituiu em um desafio e, ao mesmo tempo, uma oportunidade para a *Nederduitse Gereformeerde Kerk (Zuid-Afrika)*. Pelo menos foi essa a percepção do Rev. Petrus Arnoldus Pienaar (1930-2021), que pastoreava a Riviera Congregation em Pretória – cidade para onde afluiu boa parte dos imigrantes portugueses.

Em 1969, Pienaar envolveu-se com a evangelização dos lusitanos e fundou, em Pretória, a congregação portuguesa da Igreja Reformada Holandesa.<sup>14</sup> Como a seara era grande, Pienaar tentou conseguir pastores em Portugal para atender aos refugiados. Sem sucesso, voltou-se para o Brasil e fez contatos com pessoas da Igreja Presbiteriana Independente, que não pôde ajudá-lo.

<sup>12</sup> Para elaboração desse tópico, algumas informações foram obtidas através de correspondência eletrônica com Cláudio Marra, Éber César, Hermanus Taute, João Armando Coelho, Mário Manoel Alves e Pine Pienaar nos primeiros meses de 2022. Além disso, foram úteis as seguintes fontes: CARVALHO, Marcone Bezerra. “Pastores brasileiros na África do Sul”. *Brasil Presbiteriano*, out. 2016, p. 6-7; *Voz portuguesa* (boletim da Igreja Reformada Portuguesa de Pretória), mar. e set. 1973, jun. 1975 e jul. 1976; jornal *Ultimato*, jun. e out. 1973, dez. 1974, jun. e set. 1975; CÉSAR, Éber Magalhães Lenz. *Vida de pastor: memórias de uma jornada*. Brasília: edição do autor, 2020; e HAVEMANN, G. G. *Die Nederduitse Gereformeerde sending onder die Portugese*. Tese de mestrado. University of Pretoria, 1981. Agradeço a Pine Pienaar a tradução de alguns trechos dessa dissertação.

<sup>13</sup> O jornal *Ultimato*, editado pelo Rev. Elben M. Lenz César, também dava notícias a respeito. O Rev. Éber M. Lenz César soube da ida do Rev. Mário Alves pelas páginas do então jornal *Ultimato*.

<sup>14</sup> A data de organização da igreja foi 21 de junho de 1970 e ela passou a ter um conselho formado por três presbíteros sob a presidência do pastor Pienaar.

Então, recorreu à IPB, solicitando ao presidente do Supremo Concílio, Rev. Boanerges Ribeiro, um obreiro para auxiliá-lo no trabalho de evangelização.

O Rev. Ribeiro convidou o Rev. Mário Manoel Alves, que havia sido ordenado em 1968 e exercia o ministério no Guarujá, São Paulo, a pensar e orar a respeito, e passou-lhe a carta escrita pelo Rev. Pienaar. Nessa altura, como o próprio Alves relata, o Senhor já lhe havia dado “visão para a obra missionária”. Convencido de que Deus era quem o estava dirigindo, ele aceitou o convite e a família desembarcou no país em 13 de fevereiro de 1972.

Em termos práticos, o trabalho consistia em localizar, visitar e evangelizar famílias, discipulando os convertidos. A partir de alguns portugueses que Pienaar conhecia e de outros que apareciam nos cultos dominicais, visitas eram marcadas e o evangelho era pregado. Muitos desses lusitanos eram católicos nominais e jamais haviam aberto a bíblia. Os que se mostravam receptivos ao evangelho ou aceitavam a Cristo como Salvador eram doutrinados em uma classe de estudo bíblico antes do culto dominical de meio-dia e, mais tarde, quando o número deles aumentou, no domingo à noite. Às vezes, o discipulado acontecia nas casas. Eventualmente também se realizavam cultos nos lares e os anfitriões convidavam seus conhecidos. Como o pastor Alves tocava violão, foram introduzidos tanto nos cultos dos lares como nas reuniões dominicais da noite cânticos das igrejas do Brasil, mais fáceis de ser entoados que os hinos tradicionais. O trabalho de Alves foi bem aceito pelos irmãos da Igreja Reformada Holandesa. Mas logo surgiu a primeira divergência entre o pastor brasileiro e o pastor africâner: os portugueses que queriam ser membros da igreja deviam ser (re)batizados (posição de Alves<sup>15</sup>) ou o batismo da Igreja Católica era válido (posição da Igreja Reformada Holandesa)? Eles chegaram ao acordo de que aqueles que queriam ser rebatizados, seriam, mas que o rebatismo não poderia ser imposto. Naturalmente, parte dos que foram doutrinados por Alves preferiu ser batizada.

Como a ministério de Alves foi bem aceito e o número de imigrantes foi aumentando, mais pastores do Brasil foram contratados a fim de expandir a obra evangelística para Johannesburgo, Nelspruit, Vanderbilpark, Ermelo, Brits e Cape Town. No final de 1972, Alves veio ao Brasil e falou em algumas cidades sobre a necessidade do campo sul-africano. Como consequência disso, mais um brasileiro chegou em 1973 e outros que foram contatados por Alves desembarcariam nos próximos anos. De fato, isso aconteceu principalmente porque, após 1974-1975, milhares de portugueses passaram a viver nas referidas cidades e nos assentamentos comunitários (em Cullinan, na África do Sul, e Windhoek, Grootfontein, Rundu e Caprivi Strip, na Namíbia). Estimativas

---

<sup>15</sup> Alves mantinha a posição oficial da IPB.

apontavam que, naquele momento, a comunidade lusitana no país era de 100 mil pessoas.

Os demais brasileiros que se integraram ao ministério de língua portuguesa foram Cláudio Antônio Batista Marra, Éber Magalhães Lenz César, Dídimo de Freitas e Samuel de Oliveira Coelho. Todos tiveram que ser ordenados pela Igreja Reformada Holandesa, visto que, para exercer o ministério nessa denominação, isso era exigido. Os convites foram feitos pelas Igrejas de Pretória e Johannesburg. Os custos (passagens, moradia, carros, trâmites legais etc.) foram integralmente assumidos pelas congregações sul-africanas e por meio de ofertas particulares. Além de Pienaar e dos brasileiros, formavam parte do ministério em língua portuguesa o angolano Benjamim Trindade e o sul-africano Pieter Botha. O quadro a seguir informa o local e o tempo de permanência dos brasileiros na África do Sul.<sup>16</sup>

Obreiro	Cidade	Período
Mário Manoel Alves	Pretória	1972-1981
Cláudio Antônio Batista Marra	Johannesburg	1973-1976
Éber Magalhães Lenz César	Nelspruit	1975-1976
Dídimo de Freitas	Vanderbijlpark	1975-1977
Samuel de Oliveira Coelho	Pretória	1975-1982



Atrás, em pé: Alves, Pienaar, Trindade. Marra e Coelho. Na frente: Freitas e César.

<sup>16</sup> Enquanto os brasileiros serviram nas cidades indicadas no quadro, Benjamim Trindade atuou em Louis Trichardt, Pietersburg e Tzaneen, e Pieter Botha na Cidade do Cabo.



O auge do ministério junto à comunidade lusitana aconteceu em 1976. O boletim “Voz Portuguesa” de julho do mesmo ano traz essa informação:<sup>17</sup>

Congregação	Número de Membros Professos
1ª Igreja de Pretória (P. Pienaar e M. Alves)	84
2ª Igreja de Pretória (S. Coelho)	67
Nelspruit (E. César)	37
Louis Trichardt (B. Trindade)	26
Joanesburgo (C. Marra)	37
Cidade do Cabo (P. Botha)	20
	Total 271

Apesar de servirem em diferentes cidades, o ministério realizado pelos brasileiros e os demais que trabalhavam com os portugueses era um só: evangelizar e discipular os convertidos. Não só o foco era o mesmo, mas os desafios também. Adaptar-se à vida em outro país era o menor deles. Mais difícil foi lidar com os costumes litúrgicos das igrejas africanas: começar o culto sempre com o credo apostólico; durante as orações só os homens ficavam em pé; as mulheres deviam ter a cabeça coberta, e a pregação tinha que seguir a ordem temática do Catecismo de Heidelberg, ou seja, temas definidos para todos os domingos do ano.

Nos sermões, qualquer referência ou insinuação de que o batismo católico era ilegítimo causava desconforto nos líderes africanos e podia ocasionar uma conversa a posteriori para lembrar ao pregador que a denominação tinha outro entendimento. Segundo o Rev. Cláudio Marra, que foi auxiliar do Rev. Gert Swart em Joanesburgo, o objetivo dos pastores africanos era “atrair para a Igreja Reformada os imigrantes lusos descontentes com o catolicismo. Não se falava em conversão. Por isso não deveríamos batizar ninguém”. Na ótica dos brasileiros, os católicos tinham que ser evangelizados e batizados; para os africanos, tratava-se de inseri-los em sua cultura, inclusive na esfera eclesial. Pelo menos era assim que alguns pastores da IPB interpretaram o sentimento de seus irmãos reformados. No fundo, eram visões distintas.

Contudo, nenhuma dessas questões foi tão complexa quanto as regras impostas pelo regime segregacionista do apartheid. A Nederduitse Gereformeerde Kerk, estabelecida no século 17, era a igreja dos colonizadores e seus

<sup>17</sup> No mesmo boletim e na mesma seção aparece a seguinte nota: “Vanderbijlpark – Nesta cidade o Rev. D. de Freitas tem reunido, aos domingos e às quartas-feiras, em média de 20 portugueses, tendo já havido reuniões com 50 e até 80 pessoas interessadas em ouvir a palavra de Deus. Um primeiro grupo se prepara para fazer a sua pública profissão de fé”.

descendentes. Era uma denominação antiga, tradicional e de brancos. Por outro lado, os brasileiros vinham de um país mestiço e de uma denominação jovem, sempre disposta a evangelizar todos, independente da cor da pele. Para eles, todas as pessoas – e não somente os portugueses – deviam ouvir o evangelho. Mas, segundo as regras do apartheid, nenhum negro (sul-africano, angolano ou moçambicano) deveria ser convidado para os cultos. Em certa ocasião, o Rev. Éber César perguntou a um pastor africâner se podia convidar um moçambicano que trabalhava em um supermercado para ir à igreja. “Se o levasse à igreja, no dia seguinte você seria mandado de volta ao Brasil”, foi o que ouviu.

Eis como César descreve o que ele e seus colegas brasileiros viram:

De modo geral, os negros faziam todo o trabalho braçal nas cidades dos brancos: construção, limpeza urbana, faxina, etc. Ao entardecer, voltavam de ônibus para as suas próprias cidades. Não podiam dormir na cidade dos brancos. Era comum vermos chefes brancos sentados num banco de praça ou encostados num poste, lendo jornal, enquanto vigiavam um grupo de negros fazendo o trabalho pesado. Na cidade de Nelspruit, como em todo o país, havia grandes Igrejas Reformadas, de língua africâner; os nativos negros tinham suas próprias cidades, separadas pela política do apartheid. Nossa missão era começar e pastorear uma igreja de língua portuguesa, composta de brancos, por força do regime segregacionista. [...] Não tínhamos permissão para convidar e evangelizar negros, nem mesmo os que, oriundos de Moçambique ou Angola, falavam português.

Dessa maneira, em pouco tempo, os obreiros brasileiros se deram conta das dificuldades que teriam que enfrentar para cumprir seu chamado no país.

A partir de 1976, muitos portugueses deixaram a África do Sul. Esse fato contribuiu, em alguma medida, para o retorno dos brasileiros. Outros fatores tinham a ver com as questões já mencionadas (visões distintas sobre a Igreja Católica e, em um grau menor, a liturgia local), desgaste natural gerado pelo relacionamento entre pessoas de culturas e denominações tão diferentes e falta de perspectiva em relação ao futuro. Marra e César voltaram no fim de 1976 e Freitas em 1977. Alves e Coelho, que estavam mais conectados com a obra em Pretória, ficaram até 1981 e 1982, respectivamente.

Os frutos do ministério junto à comunidade portuguesa foram vistos em outros países, mas sobretudo em Portugal. Lá, por não encontrarem uma igreja evangélica na qual se sentissem cómodos, os crentes passaram a ser visitados pelo Rev. Pienaar e outros pastores da África do Sul. Em 1983, Pienaar se mudou para Portugal e, mediante o esforço dele e dos fiéis, em 1985, foram estabelecidas a Igreja Reformada no Porto e a Igreja Reformada em Lisboa, que continuam ativas até hoje.

### 3. MISSIONÁRIOS NO CONTINENTE AFRICANO (1987-2022)<sup>18</sup>

Se até meados da década de 1980 a experiência de alguns pastores da IPB no exterior tinha se resumido a colaborar com igrejas irmãs e o Paraguai era o único “campo virgem” em que a denominação se fazia presente, logo a situação mudaria e o continente africano seria palco de importantes acontecimentos, inclusive propiciando valiosos aprendizados para os presbiterianos brasileiros. Na realidade, o desejo de enviar obreiros para o outro lado do Atlântico era antigo. No Supremo Concílio de 1962, registrou-se:

O Supremo Concílio sente de modo especial a responsabilidade de cooperar de modo efetivo na evangelização não somente de Portugal, mas também das colônias portuguesas na África, porque falamos a mesma língua e pela facilidade que nós, brasileiros, temos e outros povos não têm de trabalhar nessas terras, proclamando a salvadora mensagem de Cristo.<sup>19</sup>

A partir de 1987, obreiros da IPB voltaram a atuar no continente. Desde então, a presença de missionários da denominação tem aumentado e, em alguns lugares, a obra está consolidada. Essa fase coincide com o desenvolvimento de uma consciência missiológica, algo que pode ser ilustrado, por exemplo, pelo fato de que, em 2000, a Junta de Missões Estrangeiras (JME) deu lugar à Agência Presbiteriana de Missões Transculturais (APMT). Acompanhando o movimento missionário contemporâneo, a APMT passou a focar em campos transculturais, com a reestruturação da dinâmica e logística missionária da

<sup>18</sup> Na elaboração dessa seção, foram consultadas dezenas de pessoas por meio de mensagens eletrônicas e, em alguns casos, de chamadas telefônicas – muitas delas são ou foram os protagonistas dos acontecimentos. Outras fontes importantes foram o livro *Uma igreja peregrina*, de Alderi Souza de Matos, os exemplares do jornal *Brasil Presbiteriano* das décadas de 1980, a revista *Alcance*, da APMT, o *Digesto Presbiteriano* e as seguintes fontes: MUSSAQUI, António Neves. *O presbiterianismo em Angola: trinta e dois anos de missão e serviço*. Dissertação de mestrado. Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, 2016. FERREIRA, Azor. *Memórias de um semeador: as aventuras de um cristão leigo – vida e obra missionária*. São Paulo: edição do autor, 2017. TROQUEZ, Gerson. “APMT Senegal: Histórico sobre as missões e trabalhos”. Trabalho não publicado, 2022. RIOS, Gessé Almeida. “Uma história das missões no continente africano: contribuição da Agência Presbiteriana de Missões Transculturais da Igreja Presbiteriana do Brasil para a obra missionária”. Trabalho não publicado, 2022. SILVA, José Dilson Alves da. *O prisioneiro: o homem de Deus na prisão*. Santa Bárbara D’Oeste: Z3 Editora e Livrarias, 2015. CARVALHO, Marcone Bezerra. “A jovem Igreja Presbiteriana de Guiné-Bissau”. *Brasil Presbiteriano*, mar. 2018, p. 18; SOUZA, Paulo Serafim de. “Igreja Presbiteriana da Guiné-Bissau: uma jovem de 25 anos coberta da bênção de Deus”. Trabalho não publicado, 2022. LIDÓRIO, Ronaldo de Almeida. *Konkombas: o nascer da igreja em uma tribo do oeste africano*. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. Relatórios da Agência Presbiteriana de Missões Transculturais à Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (anos 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010 e 2011) e Relatório da Agência Presbiteriana de Missões Transculturais ao Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (2014-2018).

<sup>19</sup> *Digesto Presbiteriano*, SC-62-228.

IPB. Se a JME coordenava ações somente em outros países, a nova agência tem coordenado ações junto a outras culturas, dentro e fora do Brasil.

Outro aspecto que permite ver o maior envolvimento com a obra transcultural é o aumento no número de obreiros e de países/culturas onde os mesmos atuam, fato que atesta a crescente participação de igrejas locais no financiamento dos projetos missionários:

Ano	Número de Missionários	Países/Culturas
1985	2	1
1997	72	22
2009	116	26
2022	270	42 <sup>20</sup>

Os primeiros países que receberam obreiros foram aqueles que têm o português como um de seus idiomas. Entre 1987 e 1990, missionários da IPB desembarcaram em Angola, Guiné-Bissau e Moçambique. Desde então, os referidos países e outros – Gana, África do Sul, Senegal, Cabo Verde, Guiné-Conacri, Tunísia e Zimbábue – têm sido campos de atuação da denominação. Vejamos como tem se caracterizado a obra nesses lugares.

### 3.1 Angola

Em 1984, o fundador da Igreja Presbiteriana de Angola (IPA), Rev. Neves Mussaqui, visitou o Brasil e pediu ajuda ao Presb. Paulo Breda Filho, presidente do Supremo Concílio da IPB. O convênio de cooperação entre as denominações foi firmado em 1987, após uma visita a Angola do novo presidente da IPB, Rev. Edésio Chequer, e do presidente da JME, Rev. Evandro Luís da Silva. Nessa primeira fase de cooperação, a IPB acolheu e treinou jovens angolanos no Instituto Gammon, no Instituto Cristão de Castro, na Igreja de Manaus e, por meio dessa igreja local, financiou estudos teológicos de cinco líderes em instituições angolanas. Ademais, em algumas ocasiões, foram enviados *containers* com donativos (literatura doutrinária, roupas, material de construção, medicamentos etc.) à IPA. Uma missionária da IPB, a enfermeira Esther Guedes da Silva, serviu em Luanda de 1990 a 1992, dedicando-se ao ensino, capacitação de líderes e ação social. Por sua vez, os pastores Fernando Luís Andrade de Freitas e Erasmo José Babboni Silvério atuaram em Lubango como professores do Instituto Superior de Teologia Evangélica (ISTEL), respectivamente em 1995-2001 e 2000-2004. O ISTEEL é um seminário da Aliança Evangélica de Angola, da qual a IPA faz parte e com a qual colabora.

<sup>20</sup> Consulta feita ao site da APMT em fevereiro de 2022.

Em 2001, o Rev. Guilhermino Cunha, presidente da IPB, visitou Angola e trouxe de lá o pedido de fortalecimento do convênio. Contudo, somente depois da visita do Rev. António Bento, moderador da IPA, ao Brasil, em 2006, é que novas medidas foram tomadas. De 2007 a 2019, vários pastores da IPB foram ministrar cursos específicos e algumas comitivas de líderes e membros de igrejas estiveram no país. Em uma delas, em 2012, voluntários ajudaram na construção do prédio do Seminário Presbiteriano, que foi inaugurado no mesmo ano.

Mais recentemente, a IPB manteve uma família e uma missionária no país. A família Bendia (Romário e Júlia) atuou em Lubango, de 2015 a 2021, com foco no plantio de uma igreja presbiteriana, “que ficou organizada com presbíteros, diáconos e um pastor angolano muito comprometido com o Reino”, na área da saúde, com a capacitação de profissionais, e na educação teológica (ISTEL). De 2016 a 2019, Eliane Gonçalves Machado dedicou-se “à capacitação teológica de líderes, implantação de Escolas Bíblicas Dominicais e criação de grupos pequenos”. Muito do seu tempo foi investido no discipulado de jovens e na educação teológica, como professora do Seminário Presbiteriano. Eventualmente, ela também treinou líderes e atendeu a igrejas de outras cidades.

Além do envio de missionários e materiais, a IPB tem colaborado com a IPA ao receber seus filhos em instituições teológicas que lhe pertencem. Em 2016, o Rev. António Neves Mussaqui concluiu o mestrado em divindade no Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper, sediado em São Paulo. Atualmente (2022), três jovens são alunos de seminários da denominação.

### **3.2 Guiné-Bissau**

Os obreiros da IPB no país podem ser agrupados em duas categorias: os que colaboraram com a causa evangélica em geral e aqueles que têm trabalhado na plantação e consolidação da igreja presbiteriana.

Em 1987, os jovens Alfredo Ferreira de Souza e Ronaldo Almeida Lidório foram enviados pela WEC International como voluntários da Operação Mobilização para ajudar os missionários da própria WEC. Ficaram nove meses e estiveram tanto no continente como no arquipélago. No ano seguinte, Marizete Soares Xavier foi enviada pela Missão Amem para trabalhar entre os bijagós. Ali permaneceu por dois anos. Em 1997, durante seis meses, o jovem Marcos Martins colaborou com a Igreja Evangélica da Guiné-Bissau, tanto nas ilhas como no sul do país. Entre 1997 e 1998, Esther Guedes da Silva se instalou em Bissau como obreira da Missão Kairós, mas devido aos conflitos civis permaneceu apenas um ano, tempo no qual trabalhou em uma escola. De 1999 a 2009, em Bissau, Cicília Vieira, também pela Missão Kairós, atuou com plantação de igrejas e educação escolar. Entre 2001 e 2006, um constante colaborador em Gabu foi Júlio de Melo e sua esposa Joaline.

A partir de 1996, missionários começaram a chegar com o propósito de estabelecer a igreja presbiteriana. O Rev. José Dilson Alves da Silva e família se instalaram em Gabu e, no ano seguinte, organizaram a primeira igreja. Com a saída dessa família em 2003, assumiu a obra o Rev. Basílio Oliveira Gonçalves, que, com sua família, permaneceu de 2003 até 2012 e abriu importantes frentes de trabalho. Desde 2008 eles passaram a ser auxiliados pelo casal Rogério e Fabiana Pinheiro e a missionária Lucimar Augusta Rodrigues. Em 2016, reforçaram a equipe o Rev. Antônio Xavier da Silva e sua esposa Luzinete.

Além da igreja, em Gabu está sediado o *Projeto Educando*, liderado por Rogério e Fabiana, que continuam à frente desse bonito ministério socioeducativo que oferece formação escolar para crianças, adolescentes e jovens. O *Educando* funciona por meio do sistema de apadrinhamento, ou seja, uma pessoa adota um aluno e passa a ser sua mantenedora. Algumas centenas de pessoas já foram beneficiadas pelo projeto. Hoje, com quase 200 alunos, o *Educando* também tem possibilitado o financiamento de estudos universitários a quatro jovens.

Outro polo de atuação da missão presbiteriana está em Bissau, a capital do país. Em 2010, a missionária Cicília Vieira de Sá e seu esposo Alberto Sá iniciaram o trabalho presbiteriano no bairro de Djaal. Junto com a plantação da igreja, o casal iniciou a Escola Presbiteriana Semear, que conta com mais de 200 alunos. Pela dedicação do casal e de outros obreiros, em 2014 foi organizada a Igreja Presbiteriana de Djaal. Um fato interessante é que, logo que começaram a atuar em Djaal, o casal foi procurado para dar assistência a um grupo de crianças do bairro de Plak 2. Pela graça de Deus, esse trabalho cresceu e, em 2021, foi organizada a Igreja Presbiteriana de Plak 2. Desde o final de 2013, o casal Danilo e Maria Joelma Soares faz parte da equipe que trabalha na cidade, onde desenvolvem o Projeto Esperança, com muitas atividades relevantes. De 2018 a 2019, a obra nesse bairro contou com o apoio de Paulo Eduardo Gonçalves. No leste do país, o casal Levi e Bruna Macedo atua entre os muçulmanos. Estão no país desde 2018.

Em Bissau também se encontra o Seminário Presbiteriano, inaugurado em 2012 e dirigido pelo Rev. Paulo Serafim de Souza, que, com sua família, atua no país desde 2011. O seminário já formou 16 alunos. O corpo docente é formado pelos missionários da APMT, pastores nacionais e alguns visitantes.

A jovem Igreja Presbiteriana na Guiné-Bissau (IPGB) está em pleno crescimento. Atualmente (fevereiro de 2022), a IPGB conta com três igrejas organizadas, nove congregações que, em algum momento, devem passar à condição de igrejas organizadas, oito pastores nacionais, dez presbíteros, dez diáconos, aproximadamente 350 membros comungantes, 20 não comungantes, duas escolas, um projeto social, um seminário e quatro candidatos ao sagrado ministério.

### 3.3 Moçambique

O Rev. Robert Samuel Johnson foi o primeiro missionário da IPB entre os moçambicanos. De 1990 a 1994, ele e sua esposa Corine residiram em Maputo e trabalharam com universitários. Johnson esteve ligado à Aliança Bíblica Estudantil. Faleceu em março de 1994, vitimado pela malária.

De 1991 a 2010, por lá atuou o Rev. Labieno Moura Palmeira. Estabeleceu-se em Beira, como missionário da Missão Para o Interior da África (MIAF). Na mesma região e também pela MIAF, trabalharam Kátia Monteiro (1995-2003), Yael Machado (1995-1997) e o Rev. Alexandre Tadeu Oliveira (1995-1996). Todos atuaram nas áreas de ensino e capacitação de líderes, assim como o Rev. Gessé Rios, nos anos 1996 e 1997, que não pôde continuar no país por problemas de saúde na família. O Instituto Bíblico de Sofala foi beneficiado pela colaboração desses missionários, que em maior ou menor medida também se envolveram na plantação de igrejas presbiterianas na região. Por sua vez, de 1991 a 1994, Aldacyr Rodrigues Mota atuou nas cidades de Gondola, Chimoio, Beira e Pemba. Em parceria com as missões Maforga e SOS África, trabalhou com assistência a crianças órfãs, evangelização de muçulmanos, ensino no Instituto de Sofala e evangelização e plantação de igrejas entre tribos não alcançadas (makua, makonde e kimuane). O engenheiro agrônomo E.,<sup>21</sup> em 1994 e 1995, serviu em Maputo, enviado pela Mocidade Para Cristo. De 1997 a 2001, com sua esposa S., enfermeira, agora mantido pela Visão Mundial, serviu em Nampula e Zambézia. O casal se dedicou ao plantio de igrejas e projetos de desenvolvimento rural e saúde familiar.

Outra frente ministerial que têm sido desenvolvida no país é a de cooperação com a Igreja Presbiteriana de Moçambique (IPM), denominação centenária que carece de líderes bem preparados. Muitas congregações são dirigidas por pessoas com pouco ou nenhum preparo ministerial.

De 2002 até 2010, Luciano de Azevedo, instalado em Beira, além de ter sido tesoureiro da MIAF, dedicou-se à evangelização, trabalho com os jovens e ensino no Instituto de Sofala. Em 2011, já em Maputo, manteve o mesmo foco ministerial: preparação de líderes. Imediatamente passou a lecionar na Escola de Teologia do Khovo, instituição da Igreja Presbiteriana de Moçambique (IPM) e, desde 2017, no Seminário Unido de Ricatla, onde os pastores da IPM são formados. Outro que participou do treinamento de líderes, tanto nas igrejas como em escolas teológicas de Maputo, foi o Rev. Fernando L. A. de Freitas, de 2003 a 2006, que atuou como obreiro da SEPAL dos Estados Unidos.

Em Maputo e seus arredores, de 2011 a 2018, Lígia Bordini se envolveu com evangelismo e discipulado por meio de projetos e ações sociais (corte e

<sup>21</sup> Por razões de segurança, o missionário pediu para não ter sua identidade revelada por encontrar-se hoje em um campo hostil ao evangelho.

costura, mentoreamento e aconselhamento de adolescentes e pré-adolescentes etc.), treinamento de professores de Escola Dominical e docência na Escola do Khovo e em congregações da IPM.

O casal Rev. Henrique e Giselle Machado chegou em 2019. Primeiramente, em Tete, mas, devido a problemas de saúde, desde 2020 a família reside em Maputo. Ali Henrique ensina na Escola de Teologia do Khovo e no Seminário Unido de Ricatla. Em 2022, assumiu o pastorado de uma congregação da IPM. A última obreira que desembarcou no país é Mônica Maria Alves, que está em Maputo desde 2021.

### **3.4 Gana**

Foi nesse país que um casal conseguiu, pela graça de Deus, alguns dos resultados mais visíveis da IPB no campo transcultural. Segundo o Rev. Gessé Rios, líder da base da APMT para a África Austral, “ali se deu um daqueles fenômenos missiológicos nos quais a providência de Deus se manifestou no meio dos Konkomba-limonkpeln. Podemos dizer que a plenitude dos tempos chegou para esse povo”.

O Rev. Ronaldo Lidório e sua esposa Rossana iniciaram seu ministério na região de Koni, ao nordeste de Gana, em 1993. Antes, entre 1987 e 1988, ele já havia servido em Cabo Verde e Guiné-Bissau, experiência que lhe permitiu ver de perto o trabalho entre povos não alcançados. Após terem concluído seus estudos em teologia e enfermagem, respectivamente, terem feito alguns cursos como preparação para o campo e de uma temporada na Inglaterra para aprender inglês, o casal se instalou em Gana, onde a WEC International tem uma base de trabalho. Ronaldo e Rossana foram enviados pela JME e a WEC, em uma parceria de trabalho.

A primeira área de atuação foi a da saúde, justamente por ser a mais urgente e a que não requeria fluência no idioma. Pessoas com malária, tuberculose, feridas por víboras e outros animais, acidentados e mulheres grávidas receberam assistência desde a chegada do casal. Normalmente eram realizados uns 30 atendimentos diários, mas houve ocasiões em que mais de 100 pessoas foram atendidas em um dia.

A partir de 1994, com vistas ao plantio da igreja entre os konkombas falantes da língua limonkpeln, intensificou-se o trabalho de evangelização nesse contexto de religião animista. “Após 16 meses e com apenas 12 convertidos, o Senhor moveu a sua mão e presenciamos um verdadeiro derramar do Espírito em uma crescente igreja que conta hoje com mais de 3.500 crentes”, afirma Lidório. Na medida em que as conversões aumentavam, investiu-se no treinamento de crentes para assumir funções de liderança. Por conta disso, outra frente ministerial foi aberta: a de tradução da Bíblia. Porém, antes de fazê-lo, Lidório teve que grafar a língua, criando para a mesma dicionário, gramática e cartilha, a fim de ensinar os konkombas a ler e escrever em seu idioma. O fruto



principal desse esforço foi a publicação, em 2004, do Novo Testamento. Em 2015, foi iniciada a tradução do Antigo Testamento, que nesse momento já conta com 25 livros traduzidos. Nessa etapa, a tradução tem sido realizada por alguns konkombas – liderados por Peter Balabon –, sendo supervisionada por Lidório.

O estabelecimento de escolas em Koni e Molan constituiu-se outro braço da missão. Esses educandários contam com três professores treinados na própria tribo e mais de 220 crianças divididas em seis classes do curso primário.

Este é um projeto que, apesar de causar pequeno impacto a curto prazo, será estratégico para o crescimento e expansão da igreja entre os konkombas em um futuro próximo. Seu objetivo é preparar a nova geração para o inevitável encontro com a cultura ganense externa,

diz o missionário. Ambas as escolas foram assumidas pelo governo, ainda que funcionem sob os cuidados da igreja konkomba.

Lidório e Rossana, com seus filhos Viviane e Ronaldo Jr. – que nasceram e foram criados durante o tempo da família em Gana –, permaneceram no campo até 2002, quando retornaram ao Brasil. Desde então, ele tem visitado os konkombas a cada três anos.

Em suma, em meio a muito trabalho e aprendizado, 28 malárias nele, sete em Rossana, três em Viviane e uma malária cerebral em Ronaldo Jr., bem como diversas experiências, Deus usou essa família para fazer com que mais de 30 igrejas, duas escolas e uma clínica fossem estabelecidas, além de ter dado à igreja konkomba seis pastores nativos e 87 presbíteros. Os frutos desse ministério estão sob os cuidados da Evangelical Church of Ghana, com a qual a WEC mantém um convênio.

Durante e após seu período em Gana, Lidório tem sido convidado para palestrar e ministrar cursos em diferentes partes do mundo. Autor profícuo, seus livros têm sido publicados em outras línguas (inglês, francês, alemão e konkomba-limonkpehn). Desde 2002, ele e Rossana têm atuado entre povos não alcançados na Amazônia brasileira e atualmente coordenam o *Planters*, iniciativa da APMT e WEC que tem como objetivo dar treinamento bíblico e missionário para plantadores de igrejas locais em 37 países nos quais o evangelho menos se espalha, sobretudo na Ásia, Oriente Médio e norte da África.

### **3.5 África do Sul**

Entre 1995 e 1997, o Rev. Ronaldo Teixeira Gama foi missionário em Durban. Ali trabalhou com evangelização de muçulmanos e hindus, além de ter compartilhado o evangelho entre os zulus. Uma experiência marcante que teve foi a de ter se relacionado com Jacob Zuma, que viria a ser presidente do país de 2009 a 2018 e foi evangelizado junto com sua esposa e filhos.

De 1996 a 2001, o Rev. Aldacyr Rodrigues Mota trabalhou nas cidades de Benoni e Kempton Park com a Benoni Evangelical Church e, em Durban, com a Merebank Presbyterian Church (MPC). Em 2005, novamente em Durban, colaborou com a MPC.

Em 2001 o missionário Luciano de Azevedo morou no país para aprendizado da língua inglesa. Como resultado, fez contatos com igrejas locais, as quais viram a presença brasileira no país como uma oportunidade para alcançar refugiados de língua portuguesa. Com a ida de Luciano para Moçambique, algumas dessas igrejas quiseram contar com o apoio de brasileiros no trabalho com os referidos refugiados. Essa situação levou a APMT a considerar a possibilidade de ter uma base missionária no país. Por conta disso, decidiu enviar a família Rios para Cidade do Cabo.

Atuando por lá desde 2002, o Rev. Gessé Rios tem se envolvido em diferentes frentes ministeriais. A primeira delas foi a de assistência a refugiados angolanos, que eram evangelizados e também recebiam ajuda humanitária e apoio para se socializarem no país. Com a chegada de mais brasileiros para aquisição do idioma inglês – quase 20 adultos de 2002 até o presente –, o ministério junto aos refugiados foi ampliado e estendido aos de Burundi, Maláui, Moçambique, República Democrática do Congo, Ruanda, Zimbábue e outros países. Esse trabalho tem tido o importante apoio da Kenilworth Community Presbyterian Church (KCPC), cujos membros têm se envolvido no evangelismo e em ações de misericórdia. Além da família Rios, da colaboração de missionários que estavam de passagem e de membros da KCPC, de 2008 a 2015 a missionária Silvia Helena Octaviano atuou nessa frente, acompanhada de sua filha Laura Cecília. Por meio de oficinas de música, costura, artes, culinária e computação, os estrangeiros têm podido se preparar melhor para o mercado de trabalho e alguns deles foram alcançados pelo evangelho de Cristo.

Outras linhas de atuação do Rev. Rios são: (i) a coordenação da APMT Base África Austral, inaugurada em 2011, o que lhe permite supervisionar o ministério dos demais missionários na região e propor a abertura de novos campos, e (ii) a colaboração com o Mukhanyo Theological College, em KwaMhlanga, na província de Mpumalanga, instituição voltada para o treinamento de obreiros locais e que tem capacitado pessoal da África do Sul e de outros países.

O obreiro mais recente no campo é o Rev. Vinícius Silva Bantim, que desembarcou em 2018. Em 2020 e 2021, serviu às Igrejas Reformadas da África do Sul (Gereformeerde Kerk in Suid Afrika), na cidade de Strand, na província de Western Cape, com vistas a fazer incursões evangelísticas no norte de Moçambique. Contudo, devido à insegurança gerada pelos grupos radicais islâmicos naquela região, teve que mudar o foco de seu projeto e passou a trabalhar com a Reformed Evangelical Anglican Church of South Africa. Atualmente, ele e sua família atuam na plantação de uma igreja entre estudantes da University of Mpumalanga, na cidade de White River.

### 3.6 Senegal

Apesar de mais de 90% da população declarar-se islâmica, o Senegal é um país laico e onde existe, em geral, tolerância religiosa. Trata-se de um campo no qual a obra presbiteriana tem progredido em meio a lutas e provações. Foi dentro de seus domínios que a missão da IPB viveu um de seus momentos mais dramáticos na África: a prisão do Rev. José Dilson Alves da Silva.

Obreiros da IPB têm atuado ali desde o final da década de 1980. De 1989 a meados de 1992 e em 1995, pela Missão Novas Tribos, Reginaldo Goulart e sua família se estabeleceram na região de Casamance, onde realizaram trabalho de evangelização e discipulado e também ajudaram na base e na escola da missão, dando suporte aos colegas que atuavam em outras regiões do país. Entre 2001 e 2002, já como missionários da APMT, atuaram na base da missão em Dakar e, no sul, ajudaram no discipulado e capacitação de líderes entre convertidos de várias etnias.

Em 1995, a missionária Gideílda Maria dos Santos instalou-se em Thiés, mas não ficou muito tempo vinculada à JME. Nesse mesmo ano, Vildene Lopes se instalou na capital Dakar e, em 1998, Ronalda Lombardo se uniu a ela. Ambas se casaram com africanos e estão no campo até hoje, dedicando-se às ações de misericórdia junto a crianças, adolescentes e jovens em situação difícil nas ruas de Dakar. Esse ministério inclui ação social, evangelismo, aconselhamento, alfabetização e primeiros socorros. Além do mais, elas têm apoiado a plantação de igrejas.

Nos anos seguintes chegaram os Revs. Marco Mota (2003) e José Dilson (2005). Por meio deles, ações de evangelização e discipulado foram empreendidas e, assim, iniciou-se uma congregação no bairro Hann Mariste. Essa plantação contou com o apoio de todo o pessoal da IPB em Dakar e tornou-se uma igreja. Junto dela funciona uma escola que também nasceu como resultado desse esforço missionário.

Um fato importante na consolidação da obra foi a criação, em maio de 2006, da APMT Senegal. A partir desse momento o trabalho presbiteriano ganhou status legal no país. Outros missionários desembarcaram e ampliaram o alcance da missão. Em 2008, o Rev. Gerson Troquez e sua esposa Marília; de 2009 a 2013, Rosa Maria da Silva realizou atendimento odontológico como voluntária; entre 2012 e 2015, o Rev. Juarez Teodoro trabalhou com discipulado de jovens e treinamento de líderes; em 2014, o Rev. Basílio Gonçalves e família; em 2018, o Rev. João Batista Isaías e família; e, em 2020, Lucimar Augusta, que estuda o idioma para poder servir plenamente.

Uma situação que se constituiu em dura provação para toda a equipe missionária foi o encarceramento do Rev. José Dilson Alves da Silva, de novembro de 2012 a abril de 2013, em Dakar. Ele liderava o ministério que atendia meninos talibês (crianças entregues pelos pais para líderes religiosos)

e crianças de rua. O pai de um menino que havia sido resgatado da rua acusou o Rev. Dilson e outra missionária, Zeneide Moreira, de terem convertido seu filho ao cristianismo e de o obrigarem a trabalhar para eles. O caso repercutiu internacionalmente e fez com que o governo brasileiro, por meio do Ministério de Relações Exteriores, intervisse junto às autoridades senegaleses. Após sua soltura, o Rev. Dilson teve que cumprir medidas cautelares e, em 2014, pôde deixar o país.

Em Dakar, desde 2016, funciona um local de evangelização no bairro Amitié 3. Esse trabalho é uma iniciativa do casal Joseph e Ronald e contou com o apoio do Rev. Basílio Gonçalves. Por conta da pandemia, suas atividades foram suspensas em 2021, mas devem ser retomadas a qualquer momento. Em 2021, no bairro Hann Mariste, o Rev. Basílio estabeleceu um local de evangelização na sua casa.

Fora da capital, existem outras frentes. Em Niakhar e Ndiobe, foram organizadas igrejas por intermédio dos Revs. Marco Mota e Gerson Troquez. Ambas hoje estão sob os cuidados de obreiros nativos treinados pela APMT Senegal. Até 2016, em Niakhar, haviam sido batizadas mais de 100 pessoas e, em Ndiobe, 35.

Por sua vez, em dezembro de 2006, na região de Thioffior, por intermédio dos pastores Dilson e Mota, foi aberta uma estação evangelística em uma aldeia. A partir de 2008, o casal Troquez passou a colaborar com o Rev. Mota e, em 2011, assumiu a liderança desse posto. Outras aldeias têm sido evangelizadas e existem igrejas sendo plantadas na região. Para fortalecer o trabalho de capacitação de líderes, em 2018 foi fundado pelo Rev. Troquez o Centre Théologique Presbytérien du Sénégal. Infelizmente, em julho de 2021, esse pastor perdeu sua esposa Marília, vitimada pela COVID-19. Mais recentemente, casou-se com Vivian e, desde abril deste ano, estão ativos no campo. A plantação mais nova foi iniciada em Saly, em 2022, pelo Rev. João Batista e sua família. Essa obra tem contado com o apoio do casal Jérôme e Vildene.

### ***3.7 Outros países e um caso especial***

#### *Cabo-Verde*

Em 1987, os seminaristas Alfredo Souza e Ronaldo Lidório, acatando um conselho do Rev. Frans Leonard Schalkwijk, diretor do Seminário Presbiteriano do Norte, interromperam seus estudos e, durante um ano, serviram a Deus na África. Em Cabo Verde permaneceram três meses. Ali, por meio da WEC International, colaboraram com a Igreja do Nazareno em Praia, dedicando-se à evangelização e discipulado de jovens.

Entre 1999 e 2006, pela Missão Kairós, a enfermeira Esther Guedes da Silva serviu nas ilhas Santiago, Fogo e São Vicente, colaborando com a Igreja Evangélica Missionária.

*Guiné-Conacri*

Dois esforços aconteceram no país. De 1999 a 2003, Lucinda Barbosa Kahn trabalhou entre os Fulas. Por sua vez, de 2000 a 2007, o Rev. Mauricio Rolim e sua esposa Sandra atuaram junto aos Baga Foré, sendo os primeiros missionários a atuar com essa etnia. Pela graça de Deus, a língua desse grupo foi grafada, o Novo Testamento foi traduzido e uma igreja estabelecida entre eles.

*Tunísia*

O casal E.-S. serviu no país de 2005 a 2013 (pela APMT e Interserve Brasil) e, novamente, desde 2021, dessa vez mantido por igrejas locais do Brasil e do Chile e pela Interserve América Latina. O foco ministerial é o evangelismo e discipulado em parceria com congregações evangélicas locais e a execução de projetos de desenvolvimento rural e saúde familiar.

*Zimbábue*

Em março de 2021 o casal Martinez (Maurício e Ana Cristina) desembarcou no país e, desde então, se dedica à compreensão da cultura e aquisição de idiomas. “Os primeiros desafios foram a adaptação à cultura Shona e Ndebele e a vivência em um sistema financeiro com 3 moedas diferentes”. O foco ministerial é o evangelismo de crianças e o treinamento de obreiros para ensiná-las. Esse projeto, denominado “Casa de Pedra”, desenvolve-se em parceria com o Bulawayo Presbytery, corpo eclesialístico de uma denominação presbiteriana local.

*Ministério em países de língua portuguesa*

Um missionário e uma missionária têm se dedicado ao treinamento e orientação de líderes na África lusófona. O mais antigo deles é o Rev. João Barbosa de Oliveira Júnior, membro do Presbitério Brasília Sul. Obreiro da missão One Challenge International, Oliveira se dedica ao treinamento, mentoria e capacitação de líderes e a estratégias de multiplicação de igrejas. Por conta disso, ao longo dos anos tem visitado Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde, onde se reúne com irmãos locais. Morou nos seguintes lugares: Suazilândia (1990-1996), Moçambique (2003-2010) e África do Sul (1996-2003; 2010-2017; 2021-).

Já Madalena Gomes está no continente há mais de duas décadas. Membro da IPB desde 1991, ela residiu em Moçambique (1998-2013) e, desde 2013, mora na África do Sul. Como Barbosa, visita os países de fala portuguesa e realiza treinamento e mentoria de líderes. Inicialmente serviu pela Oriental Mission Society International, depois pela Aliança Global OC/Sepal e, a partir de 2017, pelo Projeto MovaMe, uma iniciativa própria.

## CONCLUSÕES

1. As frentes de atuação dos obreiros brasileiros foram ministério pastoral (Portugal, Estados Unidos, Chile e Venezuela), docência teológica (Portugal e Argentina) e evangelização e plantação de igrejas (continente africano).

2. De várias maneiras, a IPB foi enriquecida pela experiência que seus pastores tiveram no exterior. Após retornarem ao país, Mota Sobrinho, Pascoal Pitta, Natanael Emmerich, Wilson de Castro Ferreira, Edijéce Martins Ferreira, Aristeu Pires de Oliveira, Nephtali Vieira Junior, Odayr Olivetti, João Emerick de Souza e Joás Dias de Araújo realizaram abençoado e reconhecido ministério na denominação. Da mesma forma ocorreu com Mário Alves, Dídimo de Freitas e Cláudio Marra. O primeiro integrou a diretoria da JME. Freitas foi capelão do Instituto Presbiteriano Mackenzie e, durante muitos anos, o grande apoiador do trabalho missionário no Paraguai. E Marra, desde 1996 é o diretor editorial da Editora Cultura Cristã, da IPB. Outros nomes poderiam ser mencionados.

3. O idioma português tem sido ora mais, ora menos, utilizado em Angola, Guiné-Bissau, Moçambique, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e também com pessoas oriundas de culturas lusófonas na África do Sul. O fator linguístico tem sido usado por Deus para que a IPB abençoe pessoas de outras culturas.

4. É maravilhoso ver a graciosa mão de Deus na vida de seus filhos. Mário Alves, que havia dito à sua então namorada que tiraria da cabeça dela a ideia de servir ao Senhor na África, hoje afirma o seguinte:

Quando dizemos sim ao chamado do Senhor, não temos ideia de tudo o que ele irá realizar e daquilo que o futuro reserva em termos de oportunidades e portas que se abrirão para expansão da obra. Quando viajamos para África do Sul em 1972, nosso alvo inicial era trabalhar com os imigrantes portugueses no país. Não sabíamos, logicamente, o que aconteceria em Portugal em 1974 e suas consequências nas colônias, mas o Senhor sabia! Também não podíamos imaginar, naquele início, que a obra se estenderia a Portugal e muitos convertidos e seus familiares se espalhariam pela África do Sul, Portugal, USA e Canadá. Toda glória ao Senhor.

5. É perceptível o fortalecimento da IPB no que diz respeito ao trabalho missionário. Se até meados da década de 90 o envio e sustento de obreiros era irregular e sujeito a muitas intempéries, após a organização da APMT se nota um melhor planejamento e coordenação de ações junto aos obreiros e campos.

6. Em Gana o esforço missionário alcançou sua finalidade: organização de uma igreja local que é autossustentada e autogovernada.

7. Na Guiné-Bissau a obra está cada vez mais consolidada e dando passos rumo ao desaparecimento da missão e autonomia da igreja local.

8. A África do Sul tem sido um lugar estratégico para os propósitos da APMT no continente. Por razões geográficas e de desenvolvimento humano,

serve como base para a África Austral, campo de trabalho junto a refugiados de vários países e local de aprendizado da língua inglesa para muitos que querem servir no continente e além dele.

9. O continente africano tem sido uma escola para o amadurecimento missionário da IPB e para treinamento de diversos obreiros. O reino de Deus tem sido expandido em outros rincões (Portugal, França, Amazônia brasileira, povos hispanos no Brasil, Uruguai etc.) por meio de homens e mulheres que foram lapidados pelo Senhor na seara africana.

10. As missões realizadas por brasileiros na África dão testemunho da graça soberana de Deus. Se nos séculos passados milhões de africanos foram arrancados de sua terra e despejados na América portuguesa como escravos, é maravilhoso ver hoje pessoas fazerem o caminho inverso para anunciar entre os africanos que, em Cristo, não existe escravidão opressora, mas, sim, servidão prazerosa. São milhões que necessitam ouvir o evangelho. Que mais brasileiros se entusiasmem pela obra no continente de onde vieram grande parte de seus ancestrais.

### **ABSTRACT**

This article considers the history of the growing missionary involvement of the Presbyterian Church of Brazil in Africa. During several decades, the foreign missions work of this denomination was performed in countries with a previous Presbyterian presence, starting in Portugal. Subsequently, the United States, Chile, Argentina, and Venezuela also received Brazilian Presbyterian pastors and missionaries. The work in Paraguay, started in 1970, was the first in a country with no Presbyterian presence. As far as the black continent is concerned, the first experiment took place during the same decade in South Africa. In the following decades, IPB's Board of Foreign Missions (JMN) and, subsequently, its successor, the Presbyterian Agency for Cross-cultural Missions (APMT) sent a considerable number of missionaries to Angola, Guinea-Bissau, Mozambique, Ghana, South Africa, and Senegal, as well as to Cape Verde, Guinea-Conakry, Tunisia, and Zimbabwe. The most impressive phenomenon occurred among the Konkomba people in Ghana, which resulted in a vibrant church with thousands of members. The article ends by listing the benefits of this impressive missionary investment in the African continent.

### **KEYWORDS**

Presbyterian Church of Brazil; Cross-cultural missions; Latin America; Africa; Dutch Reformed Church; Pastors; Missionaries; Portuguese-speaking nations; Konkomba people.





## **A ESCATOLOGIA AMILENISTA E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A TEOLOGIA E A PRÁTICA MISSIONÁRIA**

*Chun Kwang Chung\**

### **RESUMO**

Escatologia é o conjunto de doutrinas relativas às últimas coisas. Essa área tem experimentado debates intermináveis sobre a volta de Cristo, seu reino milenar, o anticristo, a grande tribulação etc. Todavia, sua maior relevância reside no encontro que promove entre teologia e história, “pois está interessada no final da História e em seu significado”. Assim, argumenta o autor, a escatologia sempre tem sido um grande motivador das missões mundiais, pois a obra da redenção ocorre dentro da história e prossegue até sua consumação final. O missiólogo Andrew Walls observa uma grande mudança no estímulo e na direção das atividades missionárias protestantes no Ocidente desde meados do século XIX, devido à reorientação escatológica desde uma expectativa otimista de grandes números se convertendo a Cristo no pós-milenismo para uma perspectiva pessimista no pré-milenismo. A cosmovisão evangélica atual está dominada por essa abordagem escatológica que determina a maneira como ocorre a pregação do evangelho, bem como o discipulado e as missões. Como terceira alternativa, o amilenismo pode oferecer uma concepção mais equilibrada do reino de Deus e expectativas mais realistas para a igreja.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Missão; História das missões; Escatologia; Pré-milenismo; Pós-milenismo; amilenismo.

---

\* Professor de missiologia no CPAJ e pastor da Igreja Presbiteriana Metropolitana de Alphaville; doutor em Estudos Interculturais pelo Reformed Theological Seminary; mestre em Novo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School; bacharel em Teologia pelo Seminário JMC e em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu.

## INTRODUÇÃO

Friamente falando, a escatologia pode ser considerada o corpo de doutrinas relacionadas às últimas coisas, no qual encontramos infindáveis discussões sobre como se dará a volta de Cristo, seu reinado milenar, o anticristo, a tribulação etc. Entretanto, sua maior relevância está justamente no encontro que ela promove entre a teologia e a história, “pois está interessada no fim da história e em seu sentido”.<sup>1</sup> Assim, a escatologia sempre foi um grande motivador para a obra missionária, porque a redenção ocorre dentro da história e caminha para uma consumação final.

O missiólogo Andrew Walls observa uma grande mudança no estímulo e na direção das ações missionárias das igrejas protestantes do Ocidente a partir de meados do século XIX, com a reorientação da expectativa escatológica pós-milenista de uma extraordinária resposta ao evangelho desenvolvida pela teologia puritana no início dos seus esforços voltados aos indígenas para uma iminente volta de Cristo com a deterioração e a decadência do mundo (pré-milenismo).<sup>2</sup> Desde então, o pré-milenismo passou a ser a cosmovisão dominante no meio evangélico mundial, determinando a maneira como são praticadas as missões, a pregação do evangelho e o discipulado. Como uma terceira via, o amilenismo propõe uma visão mais equilibrada do entendimento de reino e expectativas realistas para o escopo da influência da igreja.

### 1. O PÓS-MILENISMO NA MISSÃO

O pós-milenismo esteve predominantemente presente nos missionários pioneiros ingleses, holandeses e americanos do século XVII até o início do século XIX, mais como uma cosmovisão dominante do que uma opção escatológica. Naquele momento da história, os conceitos acerca do milênio ainda não estavam claramente delineadas e a rotulação pós-milenista é algo posterior ao surgimento e popularização do pré-milenismo dispensacionalista de John Darby (1800-1892).

A instauração e sedimentação da escatologia nesse período coincidiu com a derrocada da Invencível Armada espanhola de Felipe II, em 1588, pelos ingleses e holandeses, no Canal da Mancha. Muitos historiadores consideram-na a vitória do protestantismo contra o catolicismo e o marco inicial da hegemonia inglesa e holandesa no mundo, com uma expansão missionária jamais vista. Havia até uma feição utópica com o fortalecimento do Império Britânico que levou ao desenvolvimento de uma “teologia do domínio” e do reino presente já.<sup>3</sup> Na formação do conceito de pós-milenismo está a ideia de que o retorno

<sup>1</sup> WALLS, Andrew. “Eschatology and the Western Missionary Movement”. *Studies in World Christianity*, v. 22 (2016): 182-200, p. 182.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> FANNING, Don. “Eschatology and Missions”. *Themes of Theology that Impacts Missions*. Paper 8. 2009. [http://digitalcommons.liberty.edu/cgm\\_theo/8](http://digitalcommons.liberty.edu/cgm_theo/8).

de Cristo se dará depois de mil anos de um reino presente, com a conseqüente paz, transformação da sociedade e do mundo pagão, e conversão de toda a humanidade, ou seja, da totalidade dos eleitos.

Lorraine Boettner, um dos representantes dessa visão, a define nos seguintes termos:

Pós-milenismo é aquela concepção das últimas coisas que sustenta que o reino de Deus está sendo estendido agora no mundo pela pregação do evangelho e a obra salvadora do Espírito Santo no coração dos indivíduos, que o mundo irá finalmente ser cristianizado e que a volta de Cristo ocorrerá no final de um longo período de retidão e paz comumente chamado de milênio. Deve-se acrescentar que pelos princípios pós-milenistas a Segunda Vinda de Cristo será seguida imediatamente pela ressurreição geral, julgamento geral e a introdução da plenitude do céu e do inferno.<sup>4</sup>

De 1649 a 1660, “sob o governo dos puritanos, a Commonwealth<sup>5</sup> inglesa tentou reformar a nação, a igreja, as universidades e o ensino aplicando o conceito de Senhorio de Cristo a todas as áreas da vida”.<sup>6</sup> Essa era a grande motivação do estilo de vida dos puritanos, que, em suas pregações sobre as profecias, afirmavam que o conhecimento de Deus iria cobrir a terra como as águas cobrem o mar, o Messias tomando por herança as nações dos povos pagãos.<sup>7</sup> Um dos primeiros e mais influentes puritanos, Richard Sibbes, falava do reino de Cristo primeiramente no coração de cada indivíduo, sendo seu trono posto em nossos corações.<sup>8</sup> Então, “a Babilônia deve cair; a igreja deve se erguer. Cristo irá expandir sua igreja até os confins do mundo... Aquele que ressuscitou Jesus irá levantar sua igreja de todos os seus problemas.”<sup>9</sup>

Tanto na Inglaterra como na Holanda, a participação do Estado nas missões era comum, não havendo uma clara separação entre igreja e política.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> CLOUSE, Robert G.; LADD, George Eldon; HOYT, Herman A.; BOETTNER, Lorraine; HOEKEMA, Anthony A. *Milênio: significado e interpretações*. Campinas, SP: Luz Para o Caminho, 1990, p. 107.

<sup>5</sup> Termo utilizado para designar o estado inglês desde a morte de Carlos I (1649) até a restauração da monarquia (1660).

<sup>6</sup> WALLS, “Eschatology and the Western Missionary Movement”, p. 184.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 185

<sup>8</sup> ROOY, Sidney H. *The Theology of Missions in the Puritan Tradition: A study of representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather & Jonathan Edwards*. Audubon Press, 2006, p. 49.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>10</sup> A parceria entre Igreja e Estado não é necessariamente má. O conceito de Estado laico sem a influência da Igreja no governo é algo posterior, que surgiria na Revolução Francesa motivado por agendas secularistas. O casamento entre Igreja e Estado mostrou-se prejudicial ao longo da história, mas existem inúmeros exemplos positivos de parcerias bem-sucedidas.

Em 1649, assim que Oliver Cromwell assumiu o poder, foi criada a Sociedade para a Propagação do Evangelho na Nova Inglaterra (depois chamada de Companhia da Nova Inglaterra) para auxiliar os esforços missionários entre os povos nativos da América do Norte. Surgia assim, uma teologia do Domínio e uma teologia do Reino presente onde a igreja estatal britânica acreditava navegar na onda do reino milenar.<sup>11</sup> A estrutura estatal comercial da Companhia das Índias Orientais da Holanda foi usada para o transporte e pagamento dos salários dos pastores e evangelistas, a tradução do Catecismo de Heidelberg para o português, mandarim e hindí, assim como a obra de Grotius, *De Veritate religionis Christianae*, para o árabe.<sup>12</sup> Entre os grandes patronos pioneiros das missões holandesas estão Antonius Walaeus e Gisbertus Voetius, que era um dos representantes da *Nadere Reformatie*.<sup>13</sup>

Mesmo depois de dois séculos, o grande teólogo holandês Herman Bavinck expõe seu otimismo quanto às ações missionárias nas colônias holandesas das Índias Orientais:

Há um crescente entendimento de que Cristo colocou um jugo nos ombros de sua Igreja para pregar o evangelho a todas as criaturas. Uma percepção do grande chamado feito à Holanda cristã está crescendo no que tange às suas colônias. Estamos começando a sentir algo na realidade de que nunca poderemos fazer o suficiente pelas Índias Orientais... Isso é só o começo, mas um começo que não podemos menosprezar por causa do seu tamanho. É um começo que nos dá grande esperança pelo futuro.<sup>14</sup>

Bavinck tinha a clara convicção de que nos primeiros séculos da igreja os apóstolos transformaram o mundo romano porque em sua estratégia, houve a participação do Estado como manifestação e extensão do Reino de Deus na terra, papel relevante dado o momento escatológico na História da Redenção.

O Cristianismo tinha que influenciar todos os domínios da vida por causa da natureza de sua mensagem... As missões tinham de começar com indivíduos e com a criação de novas congregações, mas no fim seu alvo são os povos, sua cultura e política.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> FANNING, “Eschatology and Missions”, p. 2.

<sup>12</sup> ROOY, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*, p. 69.

<sup>13</sup> *Nadere Reformatie* ou Segunda Reforma Holandesa foi um movimento influenciado pelo puritanismo inglês marcado pela profunda piedade, espiritualidade e teologia calvinista.

<sup>14</sup> BAVINCK, Herman. “Onze zending”. *DeBazuin*, 12 Oct. 1900. Disponível em: <https://sources.neocalvinism.org/bavinck/>.

<sup>15</sup> HARINCK, George. “Universality and Duality: Herman Bavinck and the Debate on Whether to Civilize the Dutch East Indies through Missions or Education”. *Calvin Theological Journal* 48 (2013), p. 222-223.

A escatologia também teve um papel determinante para o missionário pioneiro John Eliot, o apóstolo aos índios norte-americanos. Em 1631 ele desembarcou no Novo Mundo e, depois de um período de pastorado entre os colonos, logo aprendeu a língua algonquin e foi evangelizar os nativos com uma abordagem que consistia em atingi-los no âmago do ser e não apenas na superfície, visando a mudança dos costumes e atitudes imorais. Com muita destreza respondia a perguntas dos indígenas e conseguiu seu respeito. Certa feita um velho índio perguntou se não estaria velho demais para ser um cristão. Eliot respondeu com a parábola dos trabalhadores que foram chamados para trabalhar em diferentes horários do dia. Após a conversão de muitos nativos, alguns deles construíram acampamentos separados para viverem melhor a vida cristã longe dos costumes pagãos, os quais ficaram conhecidos como “vilas de oração” (*praying towns*). Eliot faleceu aos 85 anos, depois de deixar um legado importante entre os indígenas e de fazer a primeira tradução da Bíblia no continente americano, para a língua algonquin. Ele acreditava que a conversão dos índios era parte do cumprimento das profecias de que os gentios dispersos seriam reunidos logo antes da consumação final. Este seria apenas o começo de um enorme ajuntamento pelo qual se poderia ansiar com confiança, uma escatologia da esperança.<sup>16</sup>

Cem anos mais tarde, os avivamentos na Europa e na América do Norte inflamaram ainda mais as expectativas de o evangelho se espalhar rapidamente por todo o mundo como um sinal do fim dos tempos. Jonathan Edwards iniciou na América um movimento de oração para que todos os cristãos se unissem no propósito da expansão do Reino de Deus e esse movimento foi entusiasticamente abraçado na Inglaterra pelo pastor batista John Sutcliff. Ele organizou reuniões de oração na comunidade utilizando uma edição abreviada do livreto de Edwards. Entre os participantes estava um jovem ministro, William Carey, que abraçou a visão de um mundo convertido por esse meio.<sup>17</sup>

A visão escatológica do pastor puritano Richard Baxter o fez apontar para o Anticristo como sendo Maomé e o papado. “Juntos eles constituem os dois grandes impedimentos para a propagação do evangelho. Certamente somos lembrados de Roma na descrição do maligno, o filho da perdição, em 2 Tessalonicenses 2”.<sup>18</sup> Nesse contexto, a perda do poder papal na França com a Revolução de 1789 também foi recebida pelos protestantes como um sinal dos tempos escatológicos e a derrocada do Anticristo. O otimismo inicial mais tarde seria substituído pela aversão ao período do terror e ao arcabouço fortemente humanista e ateu da Revolução Francesa.

<sup>16</sup> WALLS, “Eschatology and the Western Missionary Movement”, p. 186-187.

<sup>17</sup> Ibid., p. 190.

<sup>18</sup> ROOY, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*, p. 128.

“Espere grandes coisas de Deus, faça grandes coisas para Deus!” O famoso mote de William Carey está em consonância com as expectativas do pós-milenismo, no qual grandes coisas podem ser esperadas de Deus. Além de evangelista e tradutor da Bíblia, Carey é considerado na Índia um pioneiro como industrial, economista, médico humanitário, comunicador, agrônomo, educador, astrônomo, criador de bibliotecas, conservador de florestas, ativista dos direitos das mulheres, servidor público, reformador moral e cultural.<sup>19</sup> Christopher Smith observa:

Mas os grandes feitos, em termos ocidentais, dependeram de esforços hercúleos, frequentemente com um custo pessoal esmagador. As inúmeras correspondências de Carey testemunham amplamente que a providência de Deus tinha maneiras de trazer para o chão as inclinações de uma teologia de grandeza numa vida inteira de experiência da *theologia crucis*.<sup>20</sup>

O pós-milenismo como visão dominante não era exclusividade dos círculos calvinistas.

Na concepção de John Wesley a vinda de Cristo significava a extensão do reino espiritual de Cristo nos corações dos homens pela conversão individual. Sua expectativa era que isso continuasse em poder até que o mundo todo fosse regenerado pelo poder salvífico do evangelho como acontecia em seus dias.<sup>21</sup>

Em suas palavras: “Dê-me cem pregadores que não temem nada a não ser o pecado e desejam nada senão Deus, e não importa se são do clero ou leigos, somente isso irá abalar os portões do inferno e estabelecer o reino dos céus na terra”.<sup>22</sup>

Outro exemplo de pós-milenismo é Rufus Anderson. Ele é o líder de missões mais importante dos Estados Unidos e via no progresso das missões mundiais os sinais dos tempos, conforme declarado no panfleto “O tempo da conversão mundial chegou”, publicado em 1830 e republicado em 1850. Havia um inescapável otimismo em Anderson, que acreditava na providência de Deus nos desdobramentos políticos, econômicos, eclesiásticos e espirituais para a

---

<sup>19</sup> MANGALWADI, Vishal e Ruth. *Um modelo de transformação de culturas: o legado de William Carey*. Almirante Tamandaré, PR: Editora Jocum Brasil.

<sup>20</sup> SMITH, A. Christopher. “William Carey, 1761-1834: Protestant Pioneer of the Modern Mission Era”. In: ANDERSON, Gerald; COOTE, Robert; HORNER, Norman; PHILLIPS, James (Eds.). *Missions Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*. Maryknoll, Orbis, 1995, p. 250.

<sup>21</sup> FANNING, “Eschatology and Missions”, p. 24.

<sup>22</sup> Ibid.

consumação dos tempos, uma escatologia típica do protestantismo ortodoxo de sua época.<sup>23</sup>

O otimismo da visão pós-milenista foi fruto do seu tempo, que também coincidiu com a primeira revolução industrial, o desenvolvimento tecnológico no mundo ocidental e o colonialismo. Muitos elementos políticos e estatais se misturaram com o esforço missionário dessa época, produzindo alguns resultados inesperados e indesejados como paternalismo e excepcionalismo.

## 2. O PRÉ-MILENISMO EM MISSÕES

O rápido declínio do pós-milenismo como visão escatológica dominante acontece na virada do século XIX para o século XX e se dá tanto por conjecturas externas como por inconsistências teológicas internas. A Revolução Francesa, que havia diminuído o poder papal, trazia agora ao mundo instabilidade política e turbulência social. O enfraquecimento do Império Otomano significava, para Rufus Anderson, o aprisionamento do Falso Profeta, mas na realidade o vácuo deixado foi ocupado pela Rússia, ameaçando a influência Britânica no Mediterrâneo e na Índia.<sup>24</sup> A Guerra Civil Americana também foi um duro golpe no otimismo até então dominante e, finalmente, as duas grandes guerras mundiais enterraram completamente a visão de um mundo pacífico e em constante progresso.

Internamente, o erro mais grave da visão do pós-milenismo como teologia é que ela deixara de fora um elemento essencial e inegociável na escatologia: a volta iminente de Cristo. O otimismo da perspectiva do mundo inteiro convertido em pouco tempo era irreal e seus desafios foram subdimensionados. Outro problema era o entendimento errôneo da própria essência do evangelho, que se confundiu na época com o ideal ocidental de civilização imposto por meio da colonização e do paternalismo em algumas ocasiões.

Nesse cenário, surgiu uma nova maneira de interpretar as profecias bíblicas, proposta pelo clérigo irlandês John Nelson Darby. Até então a maneira de se interpretar os eventos mencionados por Jesus no sermão profético de Marcos 13 e Mateus 24, assim como os cataclismas descritos no livro de Apocalipse, eram vistos primariamente como eventos do passado que já teriam se cumprido no ano 70 d.C. e nos primeiros séculos da igreja cristã. No pré-milenismo, os eventos apocalípticos passam a vistos primariamente como acontecimentos futuros e, a qualquer sinal de guerras, pragas e desastres naturais, alertas são soados pelos pregadores do fim do mundo com a pergunta: “Você está pronto para a volta de Cristo?”

<sup>23</sup> WALLS, “Eschatology and the Western Missionary Movement”, p. 195.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 196.

O mundo não progrediria gradualmente até a volta de Cristo, mas ficaria cada vez pior até a sua destruição, abrindo caminho para o Reino milenar no futuro. O papel da igreja passa a ser o de resgatar e converter o maior número possível de pessoas para que fujam da Grande tribulação até a inauguração do Milênio. Movimentos populares do início do século XX, como o avivamento da Rua Azusa, que marca o início do pentecostalismo moderno, pregadores avivalistas como Dwight L. Moody, e a publicação da Bíblia Anotada de Scofield, em 1909, foram eficazes instrumentos de massificação do pré-milenismo. O clima de otimismo anterior foi substituído pelo pessimismo, em que a corrupção da igreja e do mundo seriam purificadas somente com a volta poderosa e gloriosa de Jesus Cristo. A possibilidade da atuação dos santos no mundo e o derramar da graça comum de Deus sobre os não-crentes como instrumentos para refrearem o mal, trazendo justiça e paz na terra, são quase que completamente abandonados.

Outro fator fundamental para a guinada da nova escatologia foi o crescente liberalismo teológico em círculos antes evangélicos. A velha ordem corrompia a pureza doutrinária da inerrância das Escrituras e precisava se completamente abandonada. Nessa conjuntura a velha escatologia era deixada de lado, sendo substituída pela nova e revigorada escatologia profética dispensacionalista. O movimento fundamentalista norte-americano do início do século XX, de maioria batista, igualava a ortodoxia ao pré-milenismo. Sua grande coroação se dá em 1948 com o estabelecimento do Estado de Israel e a expectativa da reconstrução do templo, a manifestação do Anticristo e o palco armado para a batalha do Armagedom.

A visão de Reino de Deus foi fundamentalmente revista nesse período. No pós-milenismo a visão de reino era visível, um reino de misericórdia pelos fracos marcado pelo combate ao obscurantismo com desenvolvimento tecnológico e cívico. “Assim, os primeiros missionários foram agentes radicais de mudanças, acabando com a escravidão, morte de mulheres em funerais, infanticídios, poligamia, prostituição infantil e outros males”.<sup>25</sup> A primeira onda de missões modernas do século XIX foi conduzida por sociedades ou agências denominacionais que operavam dentro da visão escatológica dominante. A mudança drástica na maneira de se encarar o reino milenar de Cristo no pré-milenismo é seu aspecto futuro.

O novo estilo de agências missionárias, não mais ligadas às denominações, frequentemente abraçou a escatologia pré-milenista. James Hudson Taylor, fundador da Missão Para o Interior da China, o protótipo das novas missões, foi profundamente influenciado por esse pensamento. O evangelicalismo anterior esteve alinhado com causas como antiescravidão e outras causas humanitárias,

---

<sup>25</sup> FANNING, “Eschatology and Missions”, p. 24.



sempre atento à esfera pública e à reforma da sociedade; o novo estilo, embora não tenha ignorado essas coisas, tinha o foco em outro lugar.<sup>26</sup>

Um exemplo disso foi o cristianismo implantado na Coreia pelos missionários americanos que chegaram depois da Guerra Civil. Os movimentos missionários nascidos em solo norte-americano começaram a ser profundamente influenciados pelas conferências de profecias, dispensacionalismo e o pré-milenismo. Conseqüentemente, entre os crentes coreanos criou-se uma indiferença para com as reformas sociais e uma tendência a separatismos. No lado positivo, o zelo evangelístico e piedade individual marcam o milenarismo coreano. O pré-milenismo também foi importante teologicamente na resistência à imposição do culto do xintoísmo pelos dominadores japoneses antes da 2ª Guerra Mundial.<sup>27</sup> Até hoje a maior parte dos presbiterianos da Coreia do Sul são pré-milenistas históricos em sua concepção escatológica.

Uma reação à postura dualista do pré-milenismo em sua relação com o mundo se deu na América Latina com a Teologia da Missão Integral. O foco excessivo nos apelos, orações de arrependimento para a salvação e decisões por Cristo que marcaram o evangelicalismo pós-Segunda Guerra levaram alguns teólogos latino-Americanos a criticarem tal postura. Eles entendiam que a pregação era feita em detrimento da ação social. A missão definida como evangelismo e ação social, os dois lados da mesma moeda ou as duas asas do mesmo avião, nada mais é do que um subproduto reacionário da escatologia pré-milenista.

### 3. O AMILENISMO E MISSÕES

O amilenismo é também conhecido no meio acadêmico como *escatologia inaugurada*.<sup>28</sup> O primeiro acadêmico a tratar do assunto nessa perspectiva foi Anthony Hoekema, que abriu o caminho para outros como Geerhardus Vos, Meredith Kline e mais recentemente Gregory K. Beale.<sup>29</sup> O milênio é inaugurado na primeira vinda de Cristo e o poder de Satanás para enganar as nações é limitado com seu aprisionamento (Ap 20.3,6), iniciando o período do reinado e sacerdócio junto com Cristo daqueles não adoraram a besta (Ap 20.4), isto é, a igreja. A noção de escatologia inaugurada aponta para o aspecto “já e ainda

<sup>26</sup> WALLS, “Eschatology and the Western Missionary Movement”, p. 197.

<sup>27</sup> AHN, S. “Millennialism in the Korean Protestant Church”. *Studies in World Christianity*, v. 12, n. 2 (2006), p. 184-187.

<sup>28</sup> POYTHRESS, Vern. “Currents within Amillennialism”. *Presbyterion*, v. 26, n. 1 (2000): 21-25, p. 24.

<sup>29</sup> HOEKEMA, Anthony A. *A Bíblia e o futuro*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1989. VOS, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1953, p. 226-60. KLINE, Meredith G. “The First Resurrection”. *Westminster Theological Journal* 37/2 (1974-75): 366-375. BEALE, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

não” desse reinado, em que a pregação de evangelho produz transformação em todas as áreas da vida.

A segunda vinda de Cristo não é dependente do avanço completo do evangelho no mundo como afirmam os pós-milenistas, podendo acontecer a qualquer momento. Em outras palavras, Cristo não está impedido de voltar porque as nações ainda não foram todas evangelizadas como comumente se interpreta Mateus 24.14. A iminente volta de Cristo leva o cristão a viver eticamente de modo coerente com sua esperança, não procrastinando em sua consagração e entrega total ao senhorio de Cristo Jesus. Justamente por ninguém saber quem são os eleitos e sua totalidade, existe sempre o elemento surpresa – “virá como ladrão”.

A questão dos judeus no pré-milenismo sempre ocupou um lugar de grande proficuidade. No amilenismo apenas “os judeus fiéis irão se juntar a Abraão em herdar a terra prometida e gozar plenamente das bênçãos de Deus no novo mundo”.<sup>30</sup> Na prática, significa que a evangelização dos judeus é um assunto urgente que requer o envolvimento ativo da igreja, pois eles não terão uma “segunda chance” no reino milenar futuro, se, de fato, já estamos no milênio. Calvino, Lutero, Bucer, Voetius e Edwards sempre enfatizaram a evangelização dos judeus.

Cristo reina! Essa é a grande mensagem do livro de Apocalipse. Assim, a implicação para a missão da igreja no milênio é que ela deve exercer seu testemunho e reinado juntamente com Cristo. Na introdução do Apocalipse, no capítulo 1, um importante texto do Antigo testamento é citado no versículo 7 para ratificar essa ideia: “Eis que vem com as nuvens, e todo olho o verá, até quantos o traspassaram. E todas as tribos da terra se lamentarão sobre ele. Certamente. Amém!”

Apocalipse 1.7 é formado pela citação ou alusão de dois textos do Antigo Testamento, Daniel 7.13 e Zacarias 12.10, que servem como o *modus operandi* da missão em Apocalipse e no milênio inaugurado. Marko Jauhiainen argumenta que esta é a mais significativa alusão de Apocalipse a Zacarias, funcionando como um sinal literário e uma chave interpretativa, pois opera no quadro escatológico do profeta sugerindo a iminência do cumprimento de uma aguardada restauração.<sup>31</sup>

Deve-se notar que os dois textos aos quais João alude em Apocalipse 1.7 também aparecem combinados em outro lugar no Novo Testamento, a saber, em Mateus 24.30. Isto não é mera coincidência, mas o ponto nevrálgico e de suma importância para todo o argumento. Como primeiramente observado

<sup>30</sup> POYTHRESS, Currents within amillennialism, p. 24.

<sup>31</sup> JAUHIAINEN, Marko. *The Use of Zechariah in Revelation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, p. 143.

por Richard Bauckham e defendido por outros acadêmicos,<sup>32</sup> a combinação de Daniel 7.13 e Zacarias 12.10 era conhecida como *testimonia traditum*, uma espécie de mote ou versículos favoritos da igreja primitiva, e essa vai ser a referência usada para se definir a natureza e o escopo de missão em Apocalipse de reinar e sofrer com Cristo.

Os versos anteriores à *testimonia traditum* no prólogo declaram quem recebeu toda a autoridade, sendo o Senhor sobre todos os reis da terra (v. 5). Mas assim como no restante do livro, também se aponta para o seu sofrimento quando ele é chamado de fiel testemunha e o primogênito dos mortos. Μάρτυρ ainda não significava “mártir” no livro de Apocalipse, mas seu uso aparece repetidas vezes em conjunto com a morte dos cristãos.<sup>33</sup> O primogênito dos mortos é um termo paulino (Cl 1.18) que aponta para Cristo como o pioneiro e o penhor da ressurreição e da imortalidade. Esses termos formam o primeiro par, introduzindo a ambiguidade proposital que dá o tom da prática missionária. Em outras palavras, a missão se cumpre no contexto da perseguição e do sofrimento porque o Milênio não é necessariamente caracterizado como o fim de toda luta e dificuldade como se fosse quase um céu na terra. Trata-se de um período em que o dragão está preso, com sua influência e poder limitados para que não mais engane as nações. O capítulo 19 de Apocalipse, conhecido como a batalha de Armagedom, na verdade descreve a grande peleja pelos corações e mentes das nações e seus reis que se enfurecem e conspiram contra o Senhor e seu Ungido (Salmo 2) durante o milênio. Essa batalha é travada desde a primeira vinda de Cristo até sua volta num período em que, assim como em Apocalipse 20.3, o aprisionamento da Besta e do falso profeta faz com que Palavra que sai da boca de Cristo montado em seu cavalo branco (v. 21) conquiste todas as nações.

O segundo par em missão, “reinar/sofrer”, está no verso seguinte, em Apocalipse 1.6. Logo se percebe que se trata de uma alusão a Êxodo 19.6 e a 1Pedro 2.9. Grant Osborne observa que a expressão *basileian, hieréis* (“reino, sacerdotes”) em Apocalipse 1.6 é bem diferente da construção gramatical *basileion hierateuma* de 1Pedro 2.9, em seu uso adjetival, traduzida por “sacerdócio real”. Neste caso o sacerdócio é qualificado como real. A ideia em Apocalipse é um pouco diferente, trazendo a função dupla de rei e de sacerdote ao mesmo tempo. O que está implícito em Apocalipse 1.6 fica explícito em Apocalipse 5.10 (*basileian kai iereis*) apontando para a tradição de Êxodo 19.6.<sup>34</sup> Ao serem

<sup>32</sup> ALBL, Martin C. *And Scripture Cannot Be Broken: The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*. Supplements to Novum Testamentum, v. 96. Leiden; Boston: Brill, 1999, p. 257.

<sup>33</sup> AUNE, David E. *Revelation*. Vol. 1. Word Biblical Commentary 52. Dallas: Word Books, 1997, p. 38; Beale, *The Book of Revelation*, p. 190.

<sup>34</sup> OSBORNE, Grant. *Revelation*. Grand Rapids, Baker Academic, 2002, p. 65.

tirados do Egito, o propósito do povo de Israel, isto é, o seu chamado é definido como sendo uma nação real e sacerdotal mediando a luz salvífica de Yahweh para os Gentios (cf. Is 43.10-13).<sup>35</sup> Da mesma forma, a igreja agora assume esse papel real e sacerdotal, exercendo autoridade e poder, mas ao mesmo tempo carregando o peso do pecado do povo como os sacerdotes. Somente Cristo acumula em si a função de sacerdote e rei, por ser essa uma prerrogativa messiânica de acordo com as profecias do Antigo Testamento, e que após sua morte e ressurreição são outorgadas à sua igreja para que exerça o sacerdócio real (1Pe 2.9). Cristo reina e sua autoridade no céu e na terra é a base para o “ide” da igreja para exercer o seu ministério de reconciliação. Somos embaixadores desse reino invencível, servindo como ponte para todos aqueles que estão sob os principados e potestades.

O terceiro par na sequência é a citação em Apocalipse 1.7. No tema do reinado “Daniel 7.13-14 retrata não apenas a *parousia*, mas também a transferência de soberania das nações do mundo para Jesus, o Filho do Homem que exerce o governo de Deus”.<sup>36</sup> Em Zacarias 12.10, aquele que foi traspassado causará o lamento final de arrependimento das nações. O rei sofredor, isto é, o rei sacerdote faz de sua igreja sua imitadora no exercício do seu reinado na terra e de seu sacerdócio para as nações.

Este reinado é coerente com a visão amilenista, na qual o dragão se encontra atualmente acorrentado não mais enganando as nações. O evangelho é pregado na imagem de Cristo montado em seu cavalo branco com a espada da Palavra em sua boca conquistando as nações junto com sua igreja na terra.

A importância do prólogo do livro de Apocalipse vai muito além da mera função introdutória e de saudações gerais. Ele antecipa os temas e resumidamente apresenta o cerne do que será tratado no livro como um todo. Os destinatários são apresentados como as sete igrejas que representam todas as igrejas de todos os tempos (1.3). O assunto principal do livro é apresentado como a exaltação e domínio de Jesus Cristo na doxologia dos versos 5-6 e 8. O destino das nações é apresentado através do *testimonium* popular na igreja primitiva motivando os crentes a testemunharem de seu Senhor (1.7).

Quando Yahweh é traspassado na morte de Cristo, os últimos dias são inaugurados revelando o mistério que estava oculto. O drama escatológico é colocado em movimento e seu povo aguarda a virada decisiva enquanto batalha contra os poderes opressivos.<sup>37</sup> O termo mistério ocorre quatro vezes em Apocalipse e, como no restante do Novo Testamento, é usado para indicar o cumprimento de profecia de uma maneira inesperada. No contexto próximo

<sup>35</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 193.

<sup>36</sup> BAUCKHAM, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1993, p. 322.

<sup>37</sup> JAUHAINEN, *The Use of Zechariah in Revelation*, p. 144.

em Apocalipse 1.20 a explicação do significado secreto dos sete candelabros revela a missão da igreja. Ela é a luz do mundo pela qual as nações têm acesso à árvore da vida (22.2). Adão perdera esse acesso (Gn 3.24), mas Deus mostra um novo caminho para que todas as famílias da terra possam ter acesso à árvore da vida no sacerdócio de Israel. Em Êxodo 25.31-40 o candelabro deveria ser confeccionado conforme um padrão que lembrasse uma amendoeira. Em Apocalipse a Igreja é o candelabro que nas Escrituras representa a árvore da vida.

Assim como os discípulos esperavam que o Messias fosse um grande conquistador e libertasse a nação de Israel do jugo romano, a grande expectativa para os últimos dias também era uma gloriosa vindicação para os fiéis seguidores do Cordeiro. No entanto, o mistério que se revela é uma inversão dessa expectativa à medida que as nações irão ganhar o acesso à árvore da vida por meio da proclamação e do testemunho corajoso dos mártires que sofrem fielmente pelo evangelho.

A tribulação, o reino e a perseverança em Jesus (Ap 1.9) devem ser vistos como tendo sua referência no contexto de Dn 7.13.27 e conseqüentemente refletir a mesma identificação do Filho do homem com o sofrimento escatológico dos santos em seu reino implícito no próprio contexto de Dn 7 (isto é, se os santos têm que sofrer antes do reinado, assim também o Filho do Homem, já que ele é seu representante em Dn 7)... E João traz τὸ μυστήριον de Daniel precisamente neste ponto para enfatizar a natureza irônica do cumprimento e a reversão das expectativas.<sup>38</sup>

Até aqui vimos que Apocalipse 1.7 aponta para o lamento arrependido das nações que creram no Cordeiro, cumprindo assim a profecia de Zacarias 12.10. Eles assumem o papel de Israel arrependido e as demais nações incrédulas irão ser julgadas no final. O livro de Apocalipse não é apenas a culminação de muitas profecias do Antigo Testamento, mas também o último livro do cânon que conclui e epiloga toda a metanarrativa da Bíblia como um todo.<sup>39</sup>

O lamento de todas as nações da terra em arrependimento (1.7) cumpre a bênção abraâmica e é continuado na visão gloriosa das multidões de “milhões de milhões e milhares de milhares” (5.11) e inumeráveis nações, tribos, povos e línguas que adoram o Cordeiro (7.9). No capítulo 5 as nações são trazidas para o povo de Deus e no capítulo 7 vemos o resultado da atividade salvífica. Tudo isso se dá como consumação das promessas ao patriarca:

<sup>38</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 221.

<sup>39</sup> OSBORNE, Grant R. “The Mission to the Nations in the Book of Revelation”. In: LAANSMA, Jon; VAN NESTE, Ray; OSBORNE, Grant R. *New Testament Theology in Light of the Church's Mission: Essays in Honor of I. Howard Marshall*. Eugene, OR: Cascade Books, 2011, p. 367.

Jurei, por mim mesmo, diz o Senhor, porquanto fizeste isso e não me negaste o teu único filho, que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência como as estrelas dos céus e como a areia na praia do mar; a tua descendência possuirá a cidade dos seus inimigos, nela serão benditas todas as nações da terra, porquanto obedeceste à minha voz (Gn 22.16-18).

A identidade dos que foram reunidos no céu é debatida. Para Caird e Bauckham seria o ajuntamento dos mártires cristãos,<sup>40</sup> enquanto que para Smalley esse seria o glorioso futuro da comunidade joanina que estavam em perseguição.<sup>41</sup> É mais provável que este seja o ajuntamento de todos os santos, inclusive dos mártires. “O enorme tamanho desse grupo, que chega aos milhões é um número descomunal dado que os cristãos que viviam no primeiro século, tanto judeus como gentios, não poderiam ser tão numerosos”.<sup>42</sup> Essa inumerável multidão não poderia ser uma observação empírica da igreja cristã no tempo em que Apocalipse foi escrito. Antes é o eco da promessa de Deus aos patriarcas de que seus descendentes seriam inumeráveis (Gn 13:16; 15:5; 17:4).<sup>43</sup>

Osborne também caminha na mesma direção quando diz que *pantos etnous* se destaca na lista sendo suplementado pelos demais plurais. “Toda nação” continua a ênfase do livro na missão universal da igreja às nações (10:11; 11:9; 13:7; 14:6; 17:15; 21:24, 26) e provavelmente aponta para a visão do AT da procissão das nações para Deus (Isa. 11:10; 66:18-21).<sup>44</sup>

#### 4. A PROCISSÃO DAS NAÇÕES A SIÃO NO MILÊNIO

A conversão das nações simbolizada pela procissão delas a Sião é um tema comum no AT (Sl 86.9-10; 46.10; 47.9; 102.15; Is 2.2-4; 14.1-2; 45.23; 60.1-3; 66.18-23; Jr 16.19; Zc 8.20-23).<sup>45</sup> Em Apocalipse 15.4 essas profecias são cumpridas com as nações adorando Deus no céu. A citação vem do Salmo 86.9-10.

Quem não temerá e não glorificará o teu nome, ó Senhor? Pois só tu és santo; por isso, todas as nações virão e adorarão diante de ti, porque os teus atos de justiça se fizeram manifestos (Ap 15.4).

<sup>40</sup> CAIRD, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. New York: Harper & Row, 1966, p. 11; BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 11.

<sup>41</sup> SMALLEY, Stephen S. *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005, p. 191.

<sup>42</sup> AUNE, David E. *Revelation*. Vol. 1. Word Biblical Commentary 52. Dallas: Word Books, 1997, p. 466-467.

<sup>43</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 223; SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 190; AUNE, *Revelation*; BEASLEY-MURRAY, George Raymond. *The Book of Revelation*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981, p. 144.

<sup>44</sup> OSBORNE, *Revelation*, p. 319.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 568.

Todas as nações que fizeste virão, prostrar-se-ão diante de ti, Senhor, e glorificarão o teu nome. Pois tu és grande e operas maravilhas; só tu és Deus! (Sl 86.9-10).

O mesmo tema dá também no final do livro em 21.24-26, onde a procissão das nações chega a sua conclusão gloriosa com estas andando na luz do Cordeiro e os rei trazendo sua glória e honra à Jerusalém celestial. O pano de fundo do Antigo Testamento é Isaías 2.5 e 60.3. Em Apocalipse, João estabelece o relacionamento entre as nações e a Nova Jerusalém de maneira mais significativa ao usar o texto do Antigo Testamento e modificá-lo para dizer que “a glória de Deus como a luz da Nova Jerusalém não é apenas um farol que atrai as nações, mas eles vivem por causa da luz”.<sup>46</sup> As nações irão ser expostos à glória da Shekinah de Deus que enche a reino celestial.<sup>47</sup>

A vitória final do Cordeiro e o tema da conversão das nações em procissão recebe uma significativa guinada ao utilizar o termo “os reis da terra” no verso 24.<sup>48</sup> Com exceção em 1.5, o termo é usado negativamente em todo livro para descrever governantes humanos que se juntam com algumas ocasiões com poderes demoníacos para se opor a Deus e ao seu povo (cf. 13:1-8, 11-18; 16:12-14, 16; 19:19-21; 20:3, 8-10).<sup>49</sup>

Outra diferença notória é que na profecia de Isaías os reis da terra trazem suas riquezas para Jerusalém, enquanto “glória e honra” em Apocalipse são realidades espirituais.

Esta é uma interpretação deliberada de Isaías no sentido doxológico. As nações não mais clamam glória e honra para si mesmas em rejeição idólatra ao governo divino, mas reconhecem e adoram que a Deus pertence toda glória e honra.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Ibid., p. 315.

<sup>47</sup> OSBORNE, “The Mission to the Nations in the Book of Revelation”, p. 356.

<sup>48</sup> FEKKES, Jan. *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development*. *Journal for the Study of the New Testament* 93. Sheffield, England: JSOT Press, 1994, p. 99. “No que tange ao templo, Josefo menciona ‘tributos oferecidos a Deus de todos os cantos do mundo’ (War 5.187; cf. Ant. 15.402). Um paralelo interessante a Ap 21.26 é encontrado em Mac 5.16, onde o despojamento do templo por Antífoco incluiu a remoção das ‘ofertas de votos que outros reis haviam feito para aumentar a glória e honra do lugar’. O conceito de uma peregrinação universal escatológica das nações é uma implicação natural do nacionalismo profético que permanentemente olhava para a restauração das glórias do passado (1Rs 10.23-25) e combinava costumes políticos com imagens de festividades religiosas. Sião/Jerusalém é o centro político e religioso de onde Yahweh ou seu ungido irá governar as nações da terra. Essa expectativa é especialmente vibrante em Isaías e nos Salmos: Is 2.1-4; 11.10; 60.1-16; 61.5-6; 66; Sl 22.27-29; 47.7-9; 68.29; 72.9-11; 86.9; 102.21-22; 122.3-4; 138.4-5; cf. Zc. 14.9, 16,17; 1 En. 90.30-33; IQpPs 68.29-30”.

<sup>49</sup> HERMS, Ronald. *An Apocalypse for the Church and for the World: The Narrative Function of Universal Language in the Book of Revelation*. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. Bd. 143. Berlin; New York: W. de Gruyter, 2006, p. 197.

<sup>50</sup> BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, p. 315.

Apocalipse 22 continua a visão das nações diante do Cordeiro e estas agora têm acesso à árvore da vida, com suas folhas usadas na sua cura espiritual e física em clara alusão a Ezequiel 42.12. Se no Antigo Testamento a cura estava reservada somente para Israel, João amplia sua aplicabilidade para as nações assim como em Apocalipse 1.7, onde o lamento de arrependimento de Israel é agora também das nações.<sup>51</sup> A cura das nações pelas folhas da árvore da vida é o desfecho triunfante das Escrituras e a reversão final da maldição em Gênesis 3.24.<sup>52</sup>

## 5. A PRÁTICA MISSIONÁRIA NO MILÊNIO

A ambiguidade deliberada introduzida no prólogo e na citação de Daniel 7.13 e Zacarias 12.10 continua em todo o livro, definindo a natureza da prática missionária da igreja no livro de Apocalipse. O dualismo é muito comum no livro com a utilização de imagens como, por exemplo, a do Cordeiro e o Leão e o rolo de Escritura doce e amargo.<sup>53</sup> O tema da *práxis missio* também segue essa mesma tendência quando Cristo é chamado de Fiel Testemunha, o primogênito dos mortos e o rei de toda terra no verso 5 e a igreja é um reino e sacerdotes ao mesmo tempo (v.6). A vitória do Cordeiro se dá de forma inesperada pelo sofrimento e martírio da igreja ao mesmo tempo que os crentes exercem autoridade e reinado com Cristo.

A práxis binária em missão “reinado/sofrimento” continua no livro em Apocalipse 5.9. A sua fraseologia típica vem de Daniel 3.4. Na ocasião da inauguração da estátua de Nabucodonozor “todos os povos, nações e homens

<sup>51</sup> Ibid., p. 269-270. “A dependência das nações na nova era à luz da Nova Jerusalém é uma antítese deliberada do relacionamento prévio entre as nações e a Babilônia. Enquanto lá atrás as nações recebiam a sua direção e inclinação da cidade maligna (Ap 14.8; 18.3, 23), agora elas confiam na direção da glória divina. Enquanto lá atrás elas pisotearam a Cidade Santa (11.2), agora elas andam na sua luz. Essa reorientação escatológica das nações cumpre a expectativa de Ap 15.4 de que ‘todas as nações virão e adoração diante de ti’”.

<sup>52</sup> OSBORNE, “The Mission to the Nations in the Book of Revelation”, p. 356. “Na literatura judaica essas árvores estão plantadas numa ‘terra imortal’ (Odes de Salomão 11.16) com ‘frutos virgens’ crescendo no paraíso (4Esdras 7:123-24) e disponíveis para os justos (Enoque 25.4-5). Na frase, ‘as folhas da árvore são para a cura das nações’, com τῶν ἔθνῶν sendo um genitivo objetivo, ‘será a cura das nações,’ vemos a referência a Ez 47.12. O Éden final será caracterizado por cura eterna. Não significa que a cura será necessária..., mas simboliza toda cura espiritual que o Cordeiro traz para as nações”.

<sup>53</sup> STEWART, Quentin D. “The Triumph of the Lamb and His Followers Through ‘Defeat’ and ‘Sacrifice’ in St. John’s Apocalypse”. Dissertação de M.A., Trinity Evangelical Divinity School, 1998, p. 1. “O aparente Cordeiro sem poder que carrega as marcas da matança se posiciona e é descrito como possuindo os tradicionais símbolos de poder: sete chifres e sete olhos, denotando poder absoluto e onisciência”. Bauckham também enxerga este contraste como deliberado, por causa da sua inimizade natural e pelo contexto do Antigo Testamento onde o Leão da tribo de Judá triunfa sobre os inimigos de Israel. “A vitória em questão não é de natureza militar sobre as nações pagãs [ , mas] João a estabelece de uma vez por todas representando o conquistador messiânico como o Cordeiro sacrificial”. *The Climax of Prophecy*, p. 180-183.



de todas as línguas” estavam reunidos numa clara indicação de universalidade.<sup>54</sup> O cumprimento de Daniel 7.14 ocorre aqui com todas as nações se submetendo ao domínio do Filho do Homem.<sup>55</sup> “Estamos no coração do tema de missões. O sangue sacrificial de Jesus trouxe a redenção de todas as nações e tornou possível que elas sejam um reino e sacerdotes para servir o nosso Deus (1.6 = 5.10)”.<sup>56</sup> Se em Daniel todos os povos, nações e homens de todas as línguas são subjugados pelo reinado de Israel, agora todas as tribos, línguas, povos e nações reinam junto com o Messias.<sup>57</sup>

Em Apocalipse 5.10 o paralelo com Daniel 7.22 e 27 é marcante: “e para o nosso Deus os constituíste reino e sacerdotes; e reinarão sobre a terra (Ap 5.10); “os santos possuíram o reino” (Dn 7.22b); “O reino, e o domínio, e a majestade dos reinos debaixo de todo o céu serão dados ao povo dos santos do Altíssimo” (Dn 7.27a).

Há pelo menos quatro elementos em comum na comparação:

(1) a entrega do reino aos santos no fim dos tempos; (2) o reinado dos santos, sendo ambos precedidos pela (3) fórmula repetida três ou quatro vezes indicando universalidade, e (4) a entrega da autoridade soberana à figura (messiânica) divina.<sup>58</sup>

Neste ponto alguém pode se perguntar como seria a natureza desse reinado. A tendência de espiritualizar o reinado de Cristo e dos santos é comum nos escritos gnósticos. Outra tendência é adiar o reinado para um suposto futuro milênio. Quando os santos estão ativamente envolvidos na proclamação e testemunho do Cordeiro ressurreto, eles estão estabelecendo na terra o reino de Cristo na perspectiva do já e do ainda não. A missão da igreja na prática do reinado e do sofrimento foi capaz de conquistar e subjugar o poderoso Império Romano. Eles reinam ao exercer autoridade espiritual sobre o mundo (pregação, evangelização, cura, exorcismo, intercessão, adoração etc.) e sofrem ao serem oferecidos como libação (cf. 2Tm 4.6) (impedimento de atividade comercial, injúrias, confisco de bens, prisão, tortura e martírio violento). A função de rei e sacerdote exercida por uma mesma pessoa era uma atribuição exclusiva do Messias. Em Apocalipse a igreja assume esse papel como a comunidade messiânica.

<sup>54</sup> SMALLEY, *The Revelation to John*, p. 137; OSBORNE, *Revelation*, p. 260; AUNE, *Revelation*, 1:361; BEALE, *The Book of Revelation*, p. 359.

<sup>55</sup> OSBORNE, *Revelation*, p. 261.

<sup>56</sup> OSBORNE, “The Mission to the Nations in the Book of Revelation”, p. 34.

<sup>57</sup> BEALE, G. K. “The Use of Old Testament in Revelation”. In: BEALE, G. K. (Ed.). *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994, p. 271.

<sup>58</sup> BEALE, *The Book of Revelation*, p. 361.

## **ABSTRACT**

In a nutshell, eschatology is the set of doctrines pertaining to the last things, where one can see endless disputes about Christ's return, his millennial kingdom, the antichrist, the great tribulation etc. However, its greatest relevance is in the encounter it promotes between theology and history, "for it is interested in the end of History and its meaning". Thus, as the author argues, eschatology always has been a great motivator for world missions because the work of redemption takes place within history and continues to its final consummation. Missiologist Andrew Walls notes a great change in the stimulus and direction of Protestant missionary activities in the West since the middle of the nineteenth century with the eschatological reorientation going from positive expectation of great numbers turning to Christ in postmillennialism to the pessimistic prospect in premillennialism. The current evangelical worldview is dominated by this eschatological approach determining the manner Gospel preaching takes place as well as discipleship and missions. As a third way alternative, amillennialism can offer a more balanced view of God's kingdom and more realistic expectations to the church.

## **KEYWORDS**

Mission; History of missions; Eschatology; Premillennialism; Postmillennialism; Amillennialism.

# O NOVO CONCEITO LINGUÍSTICO DE GÊNEROS TEXTUAIS E A SUA IMPORTÂNCIA PARA O ESTUDO DOS GÊNEROS LITERÁRIOS DO NOVO TESTAMENTO: UM ESTUDO DE CASO DA EPÍSTOLA AOS HEBREUS

*Robério Odair Basílio de Azevedo\**

## RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar as mudanças que o conceito de gênero literário vem experimentando no campo da linguística e da literatura nas últimas décadas, considerando, especificamente, a importância do novo conceito linguístico de gêneros textuais para o estudo dos gêneros literários do Novo Testamento. Além disso, apresenta um estudo de caso sobre o impacto desses novos estudos na compreensão do gênero da chamada Epístola aos Hebreus, demonstrando como podem ajudar a explicar a natureza híbrida da sua forma literária.

## PALAVRAS-CHAVE

Gêneros Textuais; Gêneros Literários; Gênero de Hebreus.

## INTRODUÇÃO

O conceito de gênero literário é usado desde a Grécia antiga para se referir ao agrupamento de textos que possuem características e propriedades literárias comuns. Em sua obra *Arte Poética*, Aristóteles categorizou e agrupou as obras literárias de acordo com o seu gênero, ou seja, as suas similaridades quanto a forma e conteúdo. Ele classificou os gêneros principais como: *épico*

---

\* O autor é ministro da Igreja Presbiteriana do Brasil. Atualmente é pastor da Igreja Presbiteriana Betel, em Feira de Santana (BA), e está concluindo seu Ph.D. em Novo Testamento pela North West University, na África do Sul.

ou *narrativo, lírico e dramático*. Além disso, apresenta inúmeros subgêneros oriundos desses principais, tais como, *fábula, novela, ode e tragédia*, entre outros.<sup>1</sup>

Desde então, essa categorização aristotélica e maneira formal de identificar os gêneros dominou os estudos crítico-literários subsequentes, assim como influenciou os estudos bíblicos, tanto na área do Antigo como do Novo Testamento (AT e NT). De fato, essa guinada literária da Bíblia tem produzido uma extensa bibliografia, sendo hoje considerada imprescindível no processo hermenêutico. Porém, em geral, a análise dos gêneros literários dos livros da Bíblia ainda está presa ao formalismo aristotélico e ao comparativismo literário.<sup>2</sup>

No entanto, a partir do século XX e, sobretudo, nos últimos trinta anos, o estudo dos gêneros tem passado por profundas mudanças, especialmente devido à influência do teórico russo Mikhail Bakhtin e seu conceito de *gêneros do discurso*, bem como de estudos subsequentes desenvolvidos no campo do discurso aplicado, proporcionando uma mudança de paradigma importante no entendimento dos gêneros.<sup>3</sup> Mesmo assim, pouco tem sido investigado sobre a possível contribuição desses novos estudos em relação aos estudos bíblicos, principalmente no Brasil.

O fato é que essas novas abordagens mudaram a forma como os gêneros são conceituados hoje e o entendimento quanto ao papel deles na produção e interpretação de textos, com o surgimento de uma ampla variedade de abordagens distintas e multidisciplinares.<sup>4</sup> Hoje, nos estudos linguísticos, os gêneros têm sido cada vez mais estudados como práticas sócio-históricas interconectadas com a vida cultural e social, tendo como característica seu contínuo desenvolvimento e dinamismo.<sup>5</sup>

O propósito deste artigo é analisar essas transformações teóricas, apontando como, em geral, os estudos do NT ainda estão presos, excessivamente, ao conceito clássico de gêneros literários formais, deixando assim de perceber a natureza rica, dinâmica e híbrida dos gêneros, como exemplificado em Hebreus. Para isso, os seguintes passos serão dados: primeiro, será discutido

<sup>1</sup> Os livros *A República*, de Platão, e *Arte Poética*, de Aristóteles, são as principais obras de referência sobre o assunto no pensamento ocidental, tendo sido sucedidas por muitas outras. Ver: STALLONI, Y. *Os gêneros literários*. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

<sup>2</sup> Cf. BAILEY, J. L.; VANDER BROEK, L. D. *Literary Forms in the New Testament: A Handbook*. London: SPCK, 1992; RYKEN, L. *Formas literárias da Bíblia*. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

<sup>3</sup> Cf. BAWARSHI, A. S.; REIFF, M. J. *Gênero: história, teoria, pesquisa, ensino*. São Paulo: Parábola, 2013.

<sup>4</sup> Ver: ANDERSEN, J. "What Genre Theory Does." In: ANDERSEN, J. (Ed.). *Genre Theory in Information Studies*. Bingley, UK: Emerald, 2015, p. 1-12; BHATIA, V. K. *Worlds of Written Discourse: A Genre-Based View*. London; New York: Continuum, 2004; SWALES, J. M. *Research Genres: Explorations and Applications*. New York, NY: Cambridge University Press, 2004.

<sup>5</sup> Cf. MILLER, C. R. "Genre as Social Action". *Quarterly Journal of Speech*, 70 (1984): 151-167.

o conceito de gênero e suas múltiplas definições e perspectivas teóricas atuais; depois, será feita uma análise dessa nova reconceitualização linguística dos gêneros, mostrando como em muitos casos eles contribuem, positivamente, para o estudo dos gêneros do NT. Por fim, será feito um estudo de caso, sopesando esse novo conceito de gênero textual no entendimento da chamada Epístola aos Hebreus.

## 1. OS GÊNEROS LITERÁRIOS E OS GÊNEROS TEXTUAIS

A palavra “gênero” tem o conceito básico, tanto em grego (γένος) como em latim (*genus, generis*), de espécie, família ou tipo de coisas. O termo é usado para estabelecer diferenças entre coisas, agrupando e classificando aquelas que têm características semelhantes importantes. Na crítica literária, o termo “gêneros literários” é usado para classificar as produções literárias conforme seus critérios particulares, tanto no que se refere à forma externa (estilo e estrutura específica), quanto à forma interna (atitude e propósito).<sup>6</sup>

No entanto, o debate teórico sobre a precisa definição de “gênero” é complexo, considerando as inúmeras e diferentes abordagens usadas para defini-lo, bem como as variações conceituais que ocorreram na tradição literária, linguística, retórica e sociológica. Além disso, a discussão tomou novos rumos conceituais com a influência da linguística funcional, seja de natureza sistêmica, enunciativa, textual, comunicacional ou cognitiva.<sup>7</sup>

Essa reconceitualização gradativa do termo trazida pelos estudos linguísticos tem produzido abordagens mais amplas para tipificar os gêneros, bem como diferentes terminologias para categorizá-los, tais como, *gêneros textuais*, *gêneros discursivos*, *gêneros da fala e da escrita*, dentre outros. Porém, apesar das diferenças terminológicas, há uma tendência comum em tratar os gêneros como fenômenos linguísticos amplos e dinâmicos, intimamente relacionados com a sua função social e contexto, rompendo-se com a ideia estática e formal do aristotelismo.

Nesta pesquisa, o termo *gênero textual* será adotado para se referir aos gêneros orais e escritos, amplificando assim o conceito de gêneros para toda produção textual humana. Dessa forma, os gêneros textuais podem ser definidos como “textos materializados que encontramos em nossa vida diária e que apresentam características sociocomunicativas definidas por conteúdos, propriedades funcionais, estilo e composição característica”.<sup>8</sup> Eles são, portanto, fenômenos sociodiscursivos de natureza histórica, cultural, linguística,

<sup>6</sup> Ver: OSBORNE, G. R. “Genre.” In: VANHOZER, K. J. et al. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker, 2006, p. 252-253.

<sup>7</sup> Ver: BAWARSHI; REIFF, *Gênero*, p. 27-132.

<sup>8</sup> MARCUSCHI, L. A. “Gêneros textuais: definição e funcionalidade”. In: DIONÍSIO, Â. P.; MACHADO, A. R. et al. (Orgs.). *Gêneros textuais & ensino*. São Paulo: Parábola, 2015: 19-38, p. 23.

retórico-literária e coletiva que organizam e padronizam as atividades comunicativas diárias de um ou de vários grupos sociais. Porém, os gêneros não devem ser entendidos como “modelos estanques nem como estruturas rígidas, mas como formas culturais e cognitivas de ação social corporificados de modo particular na linguagem”.<sup>9</sup> Esse conceito é importante porque salvaguarda a ideia dos gêneros como entidades sociocomunicativas recorrentes estáveis, porém dinâmicas. Assim, o debate, ainda comum, nos estudos bíblicos atuais sobre a natureza prescritiva ou descritiva dos gêneros torna-se obsoleto.<sup>10</sup>

### 1.1 A influência de Bakhtin no estudo dos gêneros

Bakhtin tratou do conceito de gênero em algumas obras, especialmente em *Os Gêneros do Discurso* (1952-1953), em que aborda de forma mais detalhada a natureza linguística dos gêneros.<sup>11</sup> A obra de Bakhtin foi importante porque estimulou um repensar e uma nova ênfase no estudo dos gêneros, que embora identificados por características convencionais e propriedades formais, passaram a ser vistos como vinculados a um domínio da atividade humana, refletindo suas condições e finalidades comunicativas reais de uso.<sup>12</sup> De acordo com Bakhtin, existe uma conexão intrínseca entre o uso da linguagem e as atividades humanas, pois “a linguagem é realizada na forma de enunciados individuais e concretos (orais e escritos) por participantes nas várias áreas da atividade humana”.<sup>13</sup>

Briggs e Bauman observam que “Bakhtin desafiou a noção de que gêneros são unidades estáticas, estilisticamente homogêneas e não sobrepostas”.<sup>14</sup> Dessa forma, o estudo dos gêneros mudou seu foco teórico “dos gêneros retóricos clássicos e a preocupação com a categorização do texto para os ‘gêneros de fato’ e sua função em várias atividades e práticas cotidianas em que o uso de textos é implicado”.<sup>15</sup> Como consequência, os gêneros passaram a ser considerados “entidades sócio discursivas e formas de ação social inevitáveis em

<sup>9</sup> MARCUSCHI, L. A. “Gêneros textuais: configuração, dinamicidade e circulação”. In: KARWOSKI, A. M.; GAYDECZKA, B. et al. (Orgs.). *Gêneros textuais: reflexões e ensino*. São Paulo: Parábola, 2011: 17-31, p. 18.

<sup>10</sup> Cf., e.g., OSBORNE, “Genre,” p. 252.

<sup>11</sup> Ver: BAKHTIN, M. M.; VOLOSINOV, V. N. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2010, p. 42-43; BAKHTIN, M. M. *Os gêneros do discurso*. São Paulo: Editora 34, 2016.

<sup>12</sup> Ver: THOMSON, C. “Bakhtin’s ‘Theory’ of Genre”. *Studies in 20th Century Literature*, 9.1 (1984): 29-40.

<sup>13</sup> BAKHTIN, M. M. *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, TX: University of Texas Press, 2010, p. 60.

<sup>14</sup> BRIGGS, C. L.; BAUMAN, R. “Genre, Intertextuality, and Social Power.” *Journal of Linguistic Anthropology*, 2.2 (1992): 131-172, p. 145.

<sup>15</sup> ANDERSEN, “What Genre Theory Does”, p. 10.

qualquer situação comunicativa”,<sup>16</sup> ou seja, sempre que falamos ou escrevemos usamos um gênero.

Para se entender o conceito de gênero em Bakhtin, é necessário compreender a sua noção de *enunciado*. Ele usa o termo russo *viskázivanie* para definir enunciado como um ato de dizer concreto e único (falado, escrito, gesticulado) que gera sentido e utiliza a linguagem para a sua materialização. Por exemplo, um aceno de cabeça, uma frase, um texto escrito completo, um romance ou uma carta, dentre outros. Assim, cada atividade humana envolve o uso de enunciados que se estabilizam na forma de gêneros. Consequentemente, os gêneros do discurso estabelecem uma interconexão entre *linguagem* e *vida social*, porque os falamos e os escrevemos dentro de cada *esfera de ação* (religiosa, política, familiar, educacional, jurídica e assim por diante).

O seu pensamento sobre os gêneros pode ser resumido da seguinte forma:<sup>17</sup>

- Os gêneros existem nas múltiplas esferas da comunicação oral cotidiana. Consequentemente, cada esfera da interação social humana elabora tipos relativamente estáveis de enunciados: os gêneros.
- Os três elementos essenciais que constituem um gênero são seu *conteúdo temático, estilo e forma composicional*.
- Todo evento comunicativo de natureza verbal se manifesta através da escolha de um determinado gênero. A escolha é determinada pela especificidade da esfera, pelas necessidades temáticas, pela situação concreta da comunicação, pela composição pessoal de seus participantes e pela vontade ou intenção enunciativa do produtor textual.

Os gêneros são, portanto, tipos de enunciados relativamente estáveis e relevantes para um determinado grupo social, caracterizados por um conteúdo temático, estilo e estrutura composicional.<sup>18</sup> Porém, apesar da estabilidade, estão em constante mudança, transformando-se, ganhando novos significados, imbricando-se, aparecendo e desaparecendo conforme as atividades humanas. Em suas palavras, “a riqueza e a diversidade dos gêneros da fala são ilimitadas porque as várias possibilidades da atividade humana são inesgotáveis e porque cada esfera de atividade contém todo um repertório de gêneros da fala”.<sup>19</sup>

Bakhtin define os gêneros em primário (simples) e secundário (complexo).<sup>20</sup> Os primários referem-se aos gêneros da vida cotidiana e são predominantemente – mas não exclusivamente – orais. Eles pertencem à comunicação verbal

<sup>16</sup> MARCUSCHI, “Gêneros Textuais: Definição e Funcionalidade”, p. 19.

<sup>17</sup> Ver: BAKHTIN, *Os gêneros do discurso*, p. 11-22.

<sup>18</sup> Cf. BAKHTIN, *Speech Genres*, p. 60.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., p. 61-62.

espontânea e estão diretamente relacionados ao contexto imediato. Por exemplo, réplicas do diálogo cotidiano, a piada, o bate-papo, a conversa telefônica, os provérbios, as citações de autores em uma conversa informal, ingresso e assim por diante. Já os gêneros secundários pertencem à esfera da comunicação cultural, sendo mais complexos, desenvolvidos e elaborados. Eles são predominantemente – mas não exclusivamente – escritos. Os exemplos são romances, narrativas, dramas, pesquisas científicas, discursos parlamentares, sermões e homilias, entre outros. Embora a diferença entre eles seja imensa, os gêneros secundários, em seu processo de formação, incorporam, agrupam, dirigem e retrabalham os primários, transformando-os. Dessa forma, a análise dos gêneros deve abordar essas duas modalidades, pois somente assim “a definição pode ser adequada à natureza complexa e profunda do enunciado”.<sup>21</sup>

Segundo Bakhtin, os gêneros unem estabilidade e instabilidade, simplicidade e complexidade, permanência e mudança, ou seja, possuem propriedades comuns estáveis, mas essas propriedades mudam continuamente. Em suas palavras, um “gênero é sempre o mesmo e, no entanto, não é o mesmo, sempre antigo e novo simultaneamente... renasce e se renova a cada nova etapa do desenvolvimento da literatura e em cada obra individual de um determinado gênero”.<sup>22</sup> Assim, sua noção de gênero está ancorada em práticas sociais e saberes socioculturais que sofrem variações, intercalações, hibridizações e misturas em sua unidade temática, forma e estilo de composição.

### ***1.2 As principais perspectivas teóricas sobre os gêneros hoje***

Marcuschi observa que hoje existem, pelo menos, sete perspectivas principais sobre o estudo dos gêneros: sócio-histórica e dialógica; comunicativa; sistêmico-funcional; sócio retórica; interacionista e sociodiscursiva de caráter psicolinguístico e atenção didática voltada para a língua materna; análise crítica e sócio retórica/sócio-histórica e cultural.<sup>23</sup>

Apesar das diferenças teóricas, de modo geral essas metodologias têm em comum o fato de que não entendem mais os gêneros como um conjunto de textos com propriedades formais específicas (perspectiva aristotélica), mas de acordo com sua dinâmica interacional de produção. Os gêneros são vistos como “ações retóricas tipificadas baseadas em situações recorrentes”,<sup>24</sup> ou seja, são atividades discursivas socialmente estabilizadas – sempre nos manifestamos por meio deles – mas que têm um caráter dinâmico, intercalado e híbrido. Como

<sup>21</sup> Ibid., p. 62.

<sup>22</sup> BAKHTIN, M. M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p. 106.

<sup>23</sup> Ver: MARCUSCHI, L. A. *Produção textual: análise de gêneros e compreensão*. São Paulo: Parábola, 2010, p. 152-153.

<sup>24</sup> MILLER, “Genre as Social Action”, p. 159.



Bhatia observa, “embora frequentemente identifiquemos e conceitualizemos gêneros em formas puras, no mundo real eles são frequentemente vistos em formas híbridas, misturadas e incorporadas”.<sup>25</sup> Essa flexibilidade aponta para dois mecanismos fundamentais na composição dos gêneros: *intercalação* e *hibridismo*.<sup>26</sup> Na intercalação ainda existem certos limites formais, posicionais e sintáticos que tipificam os gêneros, enquanto na hibridização ocorre a fusão dos gêneros, ou seja, não há fronteiras ou limites, conforme as perspectivas autorais.

Os gêneros são, portanto, “quintessencialmente intertextuais”,<sup>27</sup> e às vezes eles “se entrelaçam e se interpenetram para constituir novos gêneros,”<sup>28</sup> como, por exemplo, o e-mail, sucessor da carta. Assim, eles podem se fundir, um gênero pode assumir a forma de outro, ou um novo gênero pode surgir de acordo com novas finalidades comunicativas e as variações socioculturais naturais. Portanto, hoje a interpretação e o uso dos gêneros têm sido abordados principalmente pelo viés dinâmico da produção e sua finalidade sociocomunicativa.

### ***1.3 Os gêneros textuais como fenômeno sociocognitivo***

O estudo dos gêneros tem também recebido considerável atenção do sociocognitivismo. Assim, há uma tentativa de “esclarecer não apenas os objetivos comunicativos da comunidade discursiva em questão, mas também as estratégias cognitivas empregadas por seus membros para atingir esses objetivos”.<sup>29</sup> De acordo com Berkenkotter e Huckin, os

[...] gêneros são estruturas retóricas inerentemente dinâmicas que podem ser manipuladas de acordo com as condições de uso, e esse conhecimento de gênero é, portanto, mais bem conceituado como uma forma de cognição situada e embutida em culturas disciplinares.<sup>30</sup>

Assim, os indivíduos adquirem e desenvolvem um conhecimento e uma competência sobre os gêneros que os capacita a compreender, interagir, produzir, criar, mesclar, recriar e interpretar gêneros textuais dentro de diversas práticas orientadoras sociais e comunicativas.

<sup>25</sup> BHATIA, *Worlds of Written Discourse*, p. 25.

<sup>26</sup> Cf. ROJO, R.; BARBOSA, J. P. *Hipermodernidade, multiletramentos e gêneros discursivos*. São Paulo: Parábola, 2015, p. 102.

<sup>27</sup> Cf. BRIGGS; BAUMAN, “Genre, Intertextuality, and Social Power,” p. 147.

<sup>28</sup> MARCUSCHI, *Produção textual*, p. 163.

<sup>29</sup> BHATIA, V. K. “Genre Analysis Today”. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, 75.3 (1997): 629-652, p. 629.

<sup>30</sup> BERKENKOTTER, C.; HUCKIN, T. “Rethinking Genre From a Sociocognitive Perspective”. *Written Communication*, 10.4 (1993): 475-509, p. 477.

O conhecimento do gênero é baseado, portanto, em “uma gama de procedimentos cognitivos e comunicativos relacionados à aquisição de habilidades pré-gênero e de gênero apropriadas a uma situação sócio retórica prevista ou emergente”.<sup>31</sup> Por um lado, no processo comunicativo, o produtor escolhe o gênero (ou gêneros) em que tem a competência mínima para atuar e que considera mais adequado a essa situação. No entanto, ele pode “adaptar o modelo do gênero aos seus valores particulares, adotando seu próprio estilo, ou mesmo contribuindo para a constante transformação de modelos”.<sup>32</sup> Por outro lado, o receptor, como parceiro sociocultural, ativa seu reservatório de modelos textuais para atuar, interagir e compreender as finalidades pretendidas, bem como para calcular o nível de repetição, mistura, intercalação, hibridização e inovação daquele gênero usado. Portanto, os gêneros devem ser vistos como formas culturais e cognitivas de ação social (oral e escrita), corporificadas de maneira particular na linguagem e na memória, tanto condicionando nossas escolhas quanto nos proporcionando possibilidades dinâmicas de inovação.

#### **1.4 Os gêneros como ponte entre o discurso e o texto**

Na literatura linguística especializada atual, os termos *discurso* e *texto* têm significados semelhantes ou diferentes dependendo da abordagem teórica defendida.<sup>33</sup> No entanto, a tendência atual dentro do campo da Linguística Textual é considerá-los como aspectos complementares da atividade enunciativa, sem distingui-los rigidamente.

Segundo Coutinho, discurso, gênero e texto são “categorias descritivas necessárias para dar conta dos objetos complexos que são textos empíricos”.<sup>34</sup> Assim, o termo *discurso* se refere ao “objeto de dizer”, enquanto *texto* é o “o objeto de figura”. Em outras palavras, o *discurso* é o plano de dizer que projeta o ato enunciativo, enquanto o *texto* é o plano esquemático perceptível que conduz a uma figura observável, independentemente de sua extensão. Nesse caso, o texto é o objeto empírico observável do fenômeno linguístico que proporciona todos os elementos configuracionais que dão acesso aos demais aspectos da análise. O texto, portanto, tem uma natureza holística, complexa e observável que desempenha uma função comunicativa dentro de um contexto e prática social. O gênero está entre o *discurso* e o *texto*, condicionando a atividade enunciativa e normatizando nossas escolhas e estratégias argumentativas.

<sup>31</sup> SWALES, J. *Genre Analysis: English in Academic and Research Settings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 76.

<sup>32</sup> KOCH, I. G. V. *Desvendando os segredos do texto*. São Paulo: Cortez, 2016, p. 65.

<sup>33</sup> Ver: BATISTA, R. O. (Org.). *O texto e seus conceitos*. São Paulo: Parábola Editorial, 2016.

<sup>34</sup> COUTINHO, M. A. “Schématisation (discursive) et disposition (textuelle)”. In: ADAM, J. M.;GRIZE, J. B. et al. (Orgs.). *Texte et Discours: Catégories Pour L'analyse*. Dijon: EUD, 2004: 29-42, p. 32-33.

Portanto, o *texto* está ancorado em um contexto situacional com a escolha por determinado *gênero* (ou *gêneros*) que reflete um determinado *discurso*.

Essa relação intrínseca implica que os gêneros textuais funcionam como uma ponte entre o discurso, o ato enunciado amplo, e o texto, o objeto empírico visível e analisável. Portanto, todo ato de produção textual se dá por meio do uso efetivo de diferentes gêneros. O gênero “é um dispositivo dinâmico de estabilização de parâmetros para diferentes planos da organização textual”.<sup>35</sup> Ele funciona como um “molde” na configuração textual. Porém, esse “molde” não é estático, pois a configuração de um texto pode mudar conforme o tempo e as novas práticas sociodiscursivas, ou mesmo devido às inovações de um autor. Nesse caso, o molde textual quanto ao gênero é sempre antigo, mas ao mesmo tempo sempre aberto a novas possibilidades.

### **1.5 A distinção entre domínios discursivos, gêneros textuais e tipologias textuais**

Outro aspecto importante no estudo atual dos gêneros textuais é o estabelecimento da relação entre domínios discursivos (esferas), gêneros e tipologias textuais. Segundo Marcuschi, é fundamental definir e compreender o funcionamento dos *gêneros textuais* de acordo com os seus *domínios discursivos* e as diferentes *tipologias textuais* que os compõem. Essa abordagem ampla permite compreender melhor os gêneros textuais.

Seguindo a definição de Marcuschi, é possível nomeá-los da seguinte forma:<sup>36</sup>

- *Domínio discursivo* – o termo é usado para se referir a uma esfera ou instância de produção discursiva que dá origem a determinados discursos. Assim, falamos do discurso *jurídico, jornalístico, religioso, político e interpessoal*, por exemplo. Apesar de não serem um gênero particular, essas formas discursivas dão origem a vários deles. Portanto, esses domínios constituem práticas discursivas dentro dos quais podemos identificar um conjunto de gêneros textuais que às vezes pertencem a eles (algumas vezes somente a eles!) como práticas comunicativas institucionalizadas ou rotineiras.
- *Gêneros textuais* – é a modelagem reconhecível dos textos empíricos (orais e escritos), definindo a sua figura e cumprindo funções em situações sociocomunicativas. Sua nomeação abrange um conjunto ilimitado de designações concretas determinadas pelo *canal, estilo,*

<sup>35</sup> MIRANDA, F. *Textos e gêneros em diálogo: uma abordagem linguística da intertextualização*. Lisboa: Fundação CG, 2010, p. 85.

<sup>36</sup> Seguem-se aqui as definições de Marcuschi, com modificações. Ver: MARCUSCHI, *Produção textual*, p. 154-155.

*conteúdo, composição e função*. Exemplos de gêneros são: telefonema, sermão, poema, carta religiosa, carta pessoal, carta comercial, bula, romance, narrativas históricas, histórias, credos, confissões, citações, ingresso, aula expositiva, receita culinária, receita médica, lista de compras, cardápio, manuais de instruções (como fazer), *outdoor*, inquérito policial, peça jurídica, edital de leilão, entrevista jornalística, artigo acadêmico, resenha, ensaio, piada, conversa espontânea, conferência, carta eletrônica, chat virtual e aula virtual, dentre outros.<sup>37</sup>

- *Tipologias textuais* – o termo é usado para se referir a um tipo de sequência definida teoricamente pela natureza linguística de sua composição. Sua nomeação inclui um conjunto limitado de categorias determinadas por aspectos lexicais e sintáticos, bem como relações lógicas e tempos verbais, a saber: *narração, argumentação, exposição, descrição, injunção e dialógica*. Cada uma dessas tipologias possui características linguísticas dominantes. Portanto, os gêneros textuais são predominantemente organizados de acordo com uma tipologia, sendo que uma ou mais podem ocorrer simultaneamente ou alternadamente, embora, em geral, apareça mais de uma.

### **1.6 Resumo das tendências atuais no estudo dos gêneros textuais**

Os gêneros textuais são, portanto, vistos hoje como eventos comunicativos amplos e rotineiros, apresentando algumas características básicas. *Primeiro*, eles têm características enunciativas por estarem dentro de *domínios discursivos* (religiosos, políticos, jurídicos e assim por diante), representando escolhas reais quanto a essas esferas discursivas. *Segundo*, eles ganham figura empírica por meio de textos orais e escritos. Nas palavras de Coutinho, “o gênero prefigura o texto, e o gênero define o que no texto empírico faz a figura do texto”.<sup>38</sup> *Terceiro*, eles se manifestam materialmente por meio de suportes, ou seja, um *locus* físico ou virtual específico para o seu emolduramento textual (e.g., enunciados orais, liturgias, papel, livro, papiro, códice, argila, madeira, rádio, meios eletrônicos). Porém, eles não ficam indiferentes ao suporte, pois podem receber interferências deles conforme as práticas sociais de cada época. *Quarto*, eles apresentam uma organização composicional marcada por unidades e subunidades intercaladas que integram uma sequência e cadeia textual com distinguíveis *tipologias textuais*. *Por fim*, eles são entidades sociais que condicionam e limitam nossa ação oral e escrita, mas como entidades dinâmicas nos convidam a novas escolhas, inovações e sobreposições. Portanto,

<sup>37</sup> Para uma lista detalhada, ver: COSTA, S. R. *Dicionário de gêneros textuais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

<sup>38</sup> COUTINHO, “Schématisation”, p. 37.

recorremos a gêneros socialmente estáveis e prototizados como enquadres na memória, mas nos posicionamos nessa recepção de forma dinâmica, contínua e, muitas vezes, inovadora.

## 2. O NOVO ESTUDO DOS GÊNEROS TEXTUAIS E O NOVO TESTAMENTO

Essa mudança de paradigma no estudo dos gêneros ainda tem sido timidamente absorvida nos estudos bíblicos atuais, principalmente no Brasil. No caso do NT, os estudos sobre os gêneros ainda estão vinculados a conceitos formais aristotélicos, ou a estudos meramente comparativos entre os autores bíblicos e os padrões literários da época (e.g., greco-romanos e judaicos), ou ainda ao estudo das formas e das fontes. Assim, há pouca investigação sobre a natureza dinâmica dos gêneros no Novo Testamento.

Além disso, há uma tendência de classificação rígida das obras, que geralmente são agrupadas conforme suas similaridades gerais (e.g., “evangelhos”, “sinóticos”, “cartas paulinas”, “carta gerais” etc.), sem se levar em conta as importantes diferenças literárias entre elas. Dessa forma, os paralelos literários são estabelecidos, dando-se pouca atenção às inovações particulares feitas pelos autores do NT, conforme as realidades singulares de cada obra. Assim, a ênfase na similaridade tem impedido os estudiosos de observarem importantes particularidades nas obras. Portanto, a análise dos gêneros nos estudos do NT ainda é excessivamente formal, necessitando de estudos de natureza mais dinâmica e funcional para uma compreensão adequada e mais ampla dos escritos.

Obviamente, essas novas abordagens devem ser avaliadas à luz dos pressupostos teóricos que as norteiam. No entanto, os cuidados que um estudioso do NT deve ter ao aplicar novas abordagens não devem impedi-lo de ver o que há de bom em análises mais amplas do fenômeno comunicativo, como é o caso do novo estudo dos gêneros textuais. Logo, faz-se necessário repensar novos caminhos para o estudo dos gêneros no NT, como, por exemplo: (1) uma investigação mais focada no caráter funcional e dinâmico dos gêneros do NT, rompendo-se com o formalismo e comparativismo rígido; (2) a análise das adaptações e inovações feitas pelos autores do NT em gêneros existentes de acordo com suas práticas sociocomunicativas e convicções teológicas, bem como a possibilidade de imbricamentos e hibridizações; (3) o surgimento de novos gêneros orais e escritos dentro do domínio discursivo cristão com características específicas (e.g., pregação e citação cristocêntrica dos textos do AT etc.); (4) uma análise do processo de transformação dos gêneros primários em secundários, sobretudo da oralidade para obras escritas (e.g., pregações cristãs orais para as pregações registrados no NT); (5) a importância e a influência do suporte no uso dos gêneros (e.g., liturgia, pregação, papiros, pergaminhos); e (6) o próprio fato de que referências intertextuais a outros textos (orais ou

escritos) em um determinado texto sejam consideradas como uma forma de gênero, como, por exemplo, o gênero da citação. Portanto, será essencial observar como os primeiros cristãos não apenas usaram os gêneros condicionalmente de acordo com os padrões de seu tempo, mas também como podem tê-los remodelado de uma maneira nova e dinâmica.

Em resumo, há uma necessidade de estudos integradores entre os elementos formais e funcionais dos gêneros, observando-se o possível distanciamento das formas padrões pelos autores neotestamentários por meio da incorporação de novos formatos de acordo com as suas necessidades e propósitos sociocomunicativas, ou mesmo a adaptação, imbricamento e mistura dos gêneros, ou ainda o surgimento de novos gêneros, mais distanciados dos padrões existentes. Isso evitará categorizações abrangentes, como por exemplo, classificar Hebreus e 1 João como, simplesmente, epístolas.

### 3. O GÊNERO DE HEBREUS: ESTUDO DE CASO

O estudo do gênero de Hebreus é uma questão multifacetada. Primeiro, é difícil adequar e classificar a forma literária de Hebreus quando comparada às convenções retórico-literárias de sua época, sejam greco-romanas, judaicas ou cristãs. Como Koester observa, Hebreus “começa como um tratado, se desenvolve como um sermão e termina como uma carta”,<sup>39</sup> e esse hibridismo dificulta a classificação de Hebreus, embora se possa dizer, usando as palavras do autor, que se trata de uma “palavra de exortação” (Hb 13.22). Segundo, o termo “gênero” não é usado de forma uniforme nos próprios estudos de Hebreus, sendo usado tanto para se referir à forma literária geral do livro, se carta, midrash, homilia, sermão ou discurso, como também para as alternâncias argumentativas do autor entre exposição e exortação presentes no livro, o que gera confusão.<sup>40</sup> Terceiro, a complexidade do conceito de “gênero”, com as suas diferentes abordagens teóricas e metodológicas, influencia diretamente nos resultados dos estudos. Assim, essa confusão conceitual e metodológica dificulta a abordagem do assunto e o gênero de Hebreus continua sendo um caso complexo que “resiste a uma classificação definitiva”.<sup>41</sup>

#### 3.1 *Propostas de categorização do gênero de Hebreus*

Apesar dessas dificuldades, os estudiosos concordam que existe uma relação intrínseca entre a forma das citações do AT e o gênero usado pelo autor.

<sup>39</sup> KOESTER, C. R. “The Epistle to the Hebrews in Recent Study”. *Currents in Research* 2 (1994): 123-145, p. 125.

<sup>40</sup> Ver: GUTHRIE, G. H. *The Structure of Hebrews: A Text-linguistic Analysis*. Grand Rapids, MI: Baker, 1994, p. 139-140.

<sup>41</sup> GELARDINI, G. “Rhetorical Criticism in Hebrews Scholarship: Avenues and Aporias”. In: MCGOWAN, A. B.; RICHARDS, K. H. (Eds.). *Method and Meaning: Essays on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge*. Atlanta, GA: SBL, 2011: 213-236, p. 235.

Gelardini, por exemplo, argumenta que Hebreus “tem sido cada vez menos classificado como uma epístola e cada vez mais como uma homilia, principalmente devido ao uso das Escrituras”.<sup>42</sup> De acordo com Johnson, o estilo oral de Hebreus se assemelha a uma homilia, mantendo “o ar da fala em vez do escrito”.<sup>43</sup> Segundo ele, “seja homilia ou carta”, Hebreus foi escrito para “ser lido em voz alta para o público”<sup>44</sup> e essa característica é constitutiva na maneira como o autor citou as Escrituras. Da mesma forma, Griffiths observa que “Hebreus é um sermão que devia ser lido em voz alta na assembleia cristã”,<sup>45</sup> fornecendo um modelo importante da pregação cristã antiga. Portanto, como Koester observa, “hoje é mais comum ver Hebreus como um discurso que recebeu uma curta conclusão epistolar”.<sup>46</sup>

A tendência atual nos estudos de Hebreus é ver o livro como uma antiga homilia, sermão ou midrash homilético, embora outras opções sejam adicionadas (e.g., carta sermônica, homilia sinagoga, sermão retórico, homilia da igreja cristã, midrash em prosa retórica).<sup>47</sup> Siegert, por exemplo, propõe que Hebreus é um dos primeiros exemplos de um sermão sinagoga usado em um ambiente litúrgico cristão. Ele define sermão como uma “explicação pública de uma doutrina ou um texto sagrado, com seu *Sitz im Leben* sendo o culto”, demandando “uma atividade retórica de um falante”.<sup>48</sup> Para ele, Hebreus é um “sermão artístico”, distinto da “proclamação missionária” comum no cristianismo antigo.<sup>49</sup> Gelardini também sugere que Hebreus é uma espécie de antiga homilia sinagoga para Tisha Be-Av, ou seja, “uma antiga homilia de sinagoga do tipo *petichta* com um conseqüente *Sitz im Leben* dentro da reunião do sábado”.<sup>50</sup>

Outros estudiosos sustentam que Hebreus é uma homilia midráshica baseada em textos do AT, principalmente alguns Salmos, que são interpretados de acordo com padrões midráshicos comuns em seu tempo. Assim, Buchanan

<sup>42</sup> Ibid., p. 225.

<sup>43</sup> JOHNSON, L. T. *The Writings of the New Testament: An Interpretation*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999, p. 458.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> GRIFFITHS, J. I. *Preaching in the New Testament: An Exegetical and Biblical-Theological Study*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017, p. 105-106.

<sup>46</sup> KOESTER, C. R. “Hebrews”. In: AUNE, D. E. (Ed.). *The Blackwell Companion to the New Testament*. Chichester e Malden: Wiley-Blackwell, 2013: 613-631, p. 623.

<sup>47</sup> Ver: BATEMAN IV, H. W. *Charts on the Book of Hebrews*. Grand Rapids, MI: Kregel, 2012, p. 50.

<sup>48</sup> SIEGERT, F. “The Sermon as an Invention of Hellenistic Judaism”. In: DEEG, A.; HOMOLKA, W. et al. (Eds.). *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*. Berlin and Boston: WG, 2008: 25-44, p. 26.

<sup>49</sup> Ibid., p. 27.

<sup>50</sup> GELARDINI, G. “Hebrews, An Ancient Synagogue Homily for Tisha Be-Av: Its Function, Its Basis, Its Theological Interpretation”. In: GELARDINI, G. (Ed.). *Hebrews: Contemporary Methods, New Insights*. Leiden: Brill, 2005: 107-127, p. 124.

propõe que Hebreus “é um midrash homilético baseado no Sl 110”.<sup>51</sup> Jordaan e Nel revisitaram a teoria de Buchanan, propondo que “o autor de Hebreus não só tomou os versos centrais do Salmo 110 para o seu sermão, mas também utilizou a estrutura de pensamento do Salmo como projeto para a estrutura ampla do seu sermão”.<sup>52</sup> Segundo eles, todo o Salmo 110, não somente os versos 1 e 4, fornece a moldura estrutural para Hebreus de 1 a 12. Para eles, Hebreus é um midrash homilético porque é “um relato escrito de uma homilia oral” caracterizada “pela exposição de passagens do Antigo Testamento, que são citadas, explicadas e seguidas de uma exortação”.<sup>53</sup> De forma mais ampla, Tönges sugere que Hebreus é um “Jesus-Midrash”, identificando dezessete exemplos de midrashim explícitos em Hebreus, a maioria referindo-se aos Salmos, corroborando, segundo ele, a visão de que “a forma da Epístola aos Hebreus é a de uma homilia primitiva ou midrash homilético”.<sup>54</sup>

Como observado, há uma falta de consenso sobre o assunto. Mesmo assim, há uma tendência pendular nos estudos de Hebreus em observar que a predileção do autor por citações com fórmulas introdutórias com alguma forma do verbo “falar” no presente, apontam na direção de um importante aspecto sobre o gênero de Hebreus, a saber, que o uso das Escrituras do AT com ênfase na oralidade do discurso divino – influenciado por padrões retóricos, litúrgicos e midráshicos aliados a uma hermenêutica cristológica – corporificam e modelam o discurso do autor, dando-lhe um ar oral, sendo uma pista importante para a definição do gênero.

### **3.2 A contribuição do novo conceito de gêneros textuais: o hibridismo de Hebreus**

A dificuldade com as propostas de definição do gênero de Hebreus é que ainda estão excessivamente presas ao comparativismo formal e rígido da concepção aristotélica. Por essa razão, o novo conceito de gêneros textuais contribui, positivamente, na análise da questão, mostrando que uma investigação sobre o gênero de Hebreus não deve levar em conta apenas o reservatório de gêneros disponíveis na época do autor, com os quais interagiu e tinha competência de uso, mas, sobretudo, em como ele pode ter usado esses gêneros de maneira nova e criativa. Logo, é de fundamental importância analisar não apenas os gêneros a que o autor recorreu – socialmente disponíveis, estabilizados e prototizados como enquadres em sua na memória – mas como pode

<sup>51</sup> BUCHANAN, G. W. *To the Hebrews*. New York: Doubleday, 1972, p. xix.

<sup>52</sup> JORDAAN, G. J. C.; NEL, P. “From Priest-King to King-Priest: Psalm 110 and the Basic Structure of Hebrews”. *Ibid. Psalms and Hebrews: Studies in Reception*, p. 240.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>54</sup> TÖNGES, E. “The Epistle to the Hebrews as a ‘Jesus-Midrash’”. In: GELARDINI, G. (Ed.). *Hebrews: Contemporary Methods*: 89-105, p. 104.



ter se posicionado de forma dinâmica e, muitas vezes, inovadora. Portanto, a identificação dos gêneros textuais acessíveis ao autor é tão importante quanto a análise do intercalamento e hibridizações que podem ter ocorrido em sua obra, considerando que não existem gêneros “puros”.

Aplicando esses estudos a Hebreus, observa-se que os domínios discursivos são responsáveis pelo surgimento e remodelamento de gêneros específicos, tantos orais como escritos. Nesse caso, o domínio discursivo cristão, ao qual o autor pertence, ainda que herdeiro do mundo literário judaico e greco-romano, com seu repertório específico de gêneros, remodelou e deu início a gêneros específicos comuns a esse grupo social, sobretudo com ênfase cristológica.

O contexto sociocomunicativo do autor foi marcado por grande ênfase na performance oral, embora obras escritas também tivessem importante valor. No mundo greco-romano, a preparação retórica e os discursos retóricos exerciam um papel fundamental na comunicação. O próprio autor de Hebreus demonstra uma grande desenvoltura retórica em sua obra. Por outro lado, o mundo judaico era marcado pelo valor central das Escrituras do AT, bem como pelas homilias explicativas, com suas ênfases orais e técnicas interpretativas próprias, sobretudo o midrash implícito e explícito.<sup>55</sup> Comum a ambos, o envio e a interação por meio de cartas tinham uma função social importante nas redes comunicativas e transregionais do primeiro século.

No entanto, como cristão, o autor é herdeiro da esfera sociocomunicativa do cristianismo do primeiro século. Uma característica do cristianismo antigo foi o uso de gêneros orais e escritos desde o seu nascedouro, bem como a mescla dos dois. Em sua forma simples, o gênero da repetição oral das palavras de Jesus como citação (At 20.35), bem como o gênero mais complexo da pregação cristocêntrica citando as Escrituras do AT, tiveram um papel fundacional e contínuo nas comunidades cristãs (At 2.25-36 e 18.28). Tanto Jesus como seus seguidores foram, essencialmente, pregadores e expositores das Escrituras.

No livro de Atos vemos muitos exemplos dessas pregações. Em uma ocasião, Paulo e Barnabé são convidados na sinagoga de Antioquia da Pisídia para trazerem uma “palavra de exortação” após a leitura das Escrituras (At 13.15-41). Em seguida, Paulo prega usando vários textos do AT para apresentar Jesus. Segundo Lane, “palavra de exortação” era uma “expressão idiomática para homilia ou discurso de edificação que seguia a leitura pública de uma porção designada das Escrituras nas sinagogas helenistas”.<sup>56</sup> Ele observa que a expressão também aparece em 2Macabeus 15.8-11, referindo-se ao discurso de Judas apelando à Lei e aos Profetas. Para Johnson, “tanto as evidências

<sup>55</sup> Segundo Töngues, “midrash implícito” refere-se a uma “tradução interpretativa do texto bíblico”, ou seja, o processo de reescrita, enquanto “midrash explícito” refere-se aos vários padrões interpretativos do tipo “texto e exposição”. Cf. TÖNGUES, “The Epistle to the Hebrews as a ‘Jesus-Midrash’”, p. 91.

<sup>56</sup> LANE, W. L. *Hebrews 9-13*. Dallas, TX: Word Books, 1991, p. 568.

bíblicas quanto as extrabíblicas confirmam que ‘palavra de exortação’ é um equivalente sinagoga do primeiro século para ‘sermão’.<sup>57</sup> Assim, no judaísmo do primeiro século, a “palavra de exortação” consistia em uma exposição de natureza midráshica de textos do AT em ambiente litúrgico. Esse é o mesmo termo usado pelo autor de Hebreus para categorizar seu discurso (Hb 13.22).

É possível então afirmar que, em seu nascedouro, os cristãos também fizeram uso desse gênero de forma oral e escrita, como o autor aos Hebreus, porém adaptando-o, amplificando-o e dando-lhe uma remodelagem cristológica. Assim, não é de se admirar que o autor de Hebreus, escrevendo a judeus helenistas, se utilize desse gênero de forma sofisticada e retoricamente artística.

Outro gênero oral importante entre os cristãos do primeiro século foi a interação dialogal. Notícias boas e ruins circulavam entre as igrejas. Porém, com a expansão da igreja, o gênero de interação oral será amplificado pelo gênero mais sofisticado da carta. De fato, os cristãos do primeiro século exploraram criativamente as possibilidades desse gênero, adaptando-o às suas necessidades comunicativas. Segundo Thompson, havia uma santa “internet” entre as igrejas para compartilhar notícias sobre o ensino de Jesus e dos apóstolos, bem como questões teológicas, planos missionários, ajuda mútua e perigos doutrinários.<sup>58</sup>

As cartas foram vitais entre as igrejas para preservar o verdadeiro evangelho e dirimir conflitos. Uma carta podia ser lida por igrejas de uma área (1Ts 5.27), a mesma carta podia circular por igrejas de uma região maior (e.g., 2Co 1.1; 1Pe 1.1) e havia também a troca de cartas entre igrejas (Cl 4.16). Com certeza, um momento importante nas assembleias cristãs do primeiro século era a leitura dessas cartas. Assim, também não é de se admirar que o autor de Hebreus se utilize desse gênero, como as interações pessoais na obra indicam, como um meio de exortar seus destinatários. O gênero carta lhe servia como uma rede social para se comunicar de forma ampla com as igrejas em um ambiente litúrgico.

Sopesando esses dados, observa-se que no caso do gênero de Hebreus, o autor era herdeiro de um mundo marcado por diversos gêneros, onde alguns deles foram adaptados às realidades cristãs. No entanto, sua genialidade está em sobrepor esses gêneros de forma criativa, conforme seu propósito autoral, que era trazer um discurso de alta performance retórica, delineado em um formato sermônico, para ser lido em forma de carta.

O autor intercala e hibridiza três gêneros principais: *o discurso com alta performance retórica*, dando-lhe ênfase teológica e pastoral; *a pregação*

<sup>57</sup> JOHNSON, D. E. *Him We Proclaim: Preaching Christ from All the Scriptures*. New Jersey: P&R, 2007, p. 172.

<sup>58</sup> Ver: THOMPSON, M. B. “The Holy Internet: Communication Between Churches in the First Generation”. In: BAUCKHAM, R. (Ed.). *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, p. 49-70.

*cristã*, enfatizando a oralidade e cristologia dos textos do AT, com formato expositivo e exortativo; *a carta*, com elementos interacionais com os destinatários ao longo do discurso, sobretudo no final (e.g., Hb 6.9-12; 13.18-25). Além desses gêneros na modelagem principal, ele utiliza de forma intercalada diversos subgêneros, como, por exemplo, a catena e a citação, que recebem também uma remodelagem cristã. Portanto, Hebreus é um discurso de natureza retórico-teológica com formato sermônico pastoral para ser lido como carta nas assembleias cristãs.

A tipologia textual dos gêneros usados segue um padrão expositivo-argumentativo com grande ênfase injuntiva. Há também um sofisticado dialogismo pelas Escrituras (o Pai fala e o Filho responde: Hb 1.5-13 e 2.12-13), bem como elementos descritivos importantes (e.g., Hb 9.1-10). Ademais, ainda que não haja narração propriamente dita, o autor constrói grande parte do seu argumento a partir do mundo narrativo da história da redenção do AT (e.g., Hb 3 e 11). Em outras palavras, há uma grande riqueza na forma como o autor usa os gêneros e as tipologias textuais.

O objetivo do autor era transformar a leitura da carta, algo comum nas igrejas cristãs do primeiro século, em um ato homilético de natureza cristológica, em que a ênfase na voz divina no meio da congregação, falando pelas Escrituras, se mesclasse com a sua própria voz através de sua carta sermônica de exortação. Portanto, sua estratégia argumentativa consistiu em remodelar e hibridizar, de forma sofisticado e prática, diversos gêneros disponíveis em sua época, dando-lhes uma roupagem cristã inovadora para a sua palavra de exortação (Hb 13.22).

## CONCLUSÃO

O novo conceito de gêneros textuais tem amplificado o entendimento dos gêneros, que passaram a serem vistos como entidades sociocomunicativas recorrentes e estáveis, porém dinâmicas. Eles são formas socioculturais e cognitivas de interação social corporificadas de maneira particular na linguagem e na memória, condicionando nossas escolhas dentro do reservatório dos gêneros, mas proporcionando possibilidades dinâmicas de inovação.

Hebreus é um exemplo desse uso dinâmico, sobreposto e hibridizado dos gêneros. Por um lado, na intercalação, ainda existem certos limites formais e composicionais que tipificam os vários gêneros que usou, que eram comuns em sua época. Mas, por outro lado, como um cristão, o autor hibridiza e faz uma fusão de gêneros conforme as suas perspectivas autorais e estratégia argumentativa.

## ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the changes that the concept of genre has undergone in the field of linguistics and literature in recent decades,

specifically analyzing the importance of the new linguistic concept of textual genres for the study of literary genres in the New Testament. In addition, it presents a case study on the impact of these new studies on understanding the genre of the so-called Epistle to the Hebrews, demonstrating how they can help explain the hybrid nature of its literary form.

**KEYWORDS**

Textual genres; Literary genres; Genre of Hebrews.

# IDOLATRIA DA HISTÓRIA E HUMANIDADE FRAGMENTADA: UMA ANÁLISE DOOYEWEERDIANA DO PENSAMENTO NEOMARXISTA

*Victor Araujo Galvão\**

## RESUMO

O Neomarxismo é um movimento teórico/ideológico mais bem compreendido como uma guinada epistemológica do marxismo ortodoxo, que gradativamente deixou de observar os fenômenos sociais sob o viés econômico-produtivo para percebê-los sob a ótica cultural. A análise dooyeweerdiana sobre o motivo religioso moderno *natureza vs. liberdade* nos permite compreender que tal guinada é fruto do fenômeno definido por Dooyeweerd como *Historicismo*: um processo de radicalização em direção ao polo *liberdade*. O neomarxismo representaria hoje a expressão mais radical do *Historicismo*. É a absolutização do devir histórico sobre a constituição humana e sujeição da essência humana à cultura.

## PALAVRAS-CHAVE

Neomarxismo; Marxismo; Historicismo; Idolatria cultural; Sociedade; Cultura; Dooyeweerd; Kant; Marx; Foucault.

## INTRODUÇÃO

O Neomarxismo é a corrente de pensamento hegemônica no contexto ocidental, visto que é o paradigma teórico mais presente nas análises sociais

---

\* Mestre em Divindade (*Magna cum laude*) pelo CPAJ; mestre em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; especialista em Urbanismo pela Université de Cergy-Pontoise; bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo e em Teologia pelo Seminário Bíblico Palavra da Vida. Pastor auxiliar na Igreja Batista Celebração, em Bragança Paulista (SP).

dentro das universidades e através dos meios de comunicação. Tal sistema de pensamento é fruto da evolução do marxismo clássico, que foi marcado por uma análise histórica da luta de classes, sobretudo calcada no viés econômico-produtivo. Ou seja: a grande questão do marxismo clássico era a exploração econômica do proletariado pela burguesia dentro do processo produtivo por meio da extração da mais-valia.<sup>1</sup>

No neomarxismo, contudo, observa-se que a luta de classes se deslocou do campo econômico-produtivo para o campo cultural. A exploração deixou de ser meramente econômica para se tornar existencial. A divisão de classes deixou de ser materialista-dialética entre a *burguesia* e o *proletariado* para que a sociedade se fragmentasse em uma infinidade de microclasses: *negros, mulheres, gays, transgêneros, indígenas, favelados* etc.

O presente artigo irá analisar esse processo evolutivo do marxismo clássico para o neomarxismo por meio da descrição teórica dos seus principais autores. Além disso, irá utilizar do aparato teórico de Herman Dooyeweerd para demonstrar que esse processo evolutivo do marxismo é fruto da idolatria cultural reinante no mundo ocidental, que foi nomeada por Dooyeweerd como o motivo religioso *natureza vs. liberdade*. Em sua análise, Dooyeweerd demonstrou que a idolatria da cultura ocidental estava caminhando para um radical processo de fragmentação e destruição do pensamento, da cultura e da própria personalidade humana, o qual ele denominou como *Historicismo*. A tese deste estudo é que o neomarxismo é a evolução mais radical do historicismo.

## 1. IDOLATRIA E DESEQUILÍBRIOS NA CULTURA CONFORME O PENSAMENTO DOOYEWEEERDIANO

Para um entendimento apropriado a respeito da questão da cultura no pensamento de Dooyeweerd é necessária a compreensão da sua abordagem sobre a questão da soberania das esferas na cultura e na sociedade. O conceito da soberania das esferas, cunhado por Abraham Kuyper, mas desenvolvido por Dooyeweerd, advém do seu entendimento sobre a criação. Segundo ele, a criação possui uma unidade espiritual que encontra a sua expressão no próprio Deus e que foi colocada por ele mesmo na raiz espiritual do homem, o coração. Ao mesmo tempo, essa unidade se demonstra em uma multivariada forma de aspectos quando experimentada na realidade temporal, assim como a realidade da luz branca é refratada em um espectro multicolorido, conforme observado no arco-íris. O problema da cultura apóstata está em que, ao não reconhecer a unidade e a coerência da criação em Deus, acaba por escolher e deificar um aspecto da criação e promover o desequilíbrio ao tratar deste aspecto como a causa fundamental (no lugar de Deus) de todo o restante da criação.

---

<sup>1</sup> Esse processo será explicado na seção 3 deste artigo.

Número, lógica, desenvolvimento histórico da cultura, significado simbólico, interação social valor econômico, harmonia estética, lei, avaliação moral e certeza de fé compreendem os aspectos da realidade. Eles são basicamente os campos investigados pelas diversas ciências especiais modernas: a matemática, as ciências naturais (física e química), a biologia (a ciência da vida orgânica), a psicologia, a lógica, a história, a linguística, a sociologia, a economia, a estética, a teoria do direito, a ética ou ciência moral e a teologia, que estuda a revelação divina na fé cristã e não cristã. Cada ciência especial considera a realidade em apenas um dos seus aspectos.<sup>2</sup>

O conceito da soberania das esferas chama a atenção para o fato que cada um desses aspectos “refratados” da realidade única da criação “possui uma esfera soberana em relação aos demais”,<sup>3</sup> mas, ao mesmo tempo, possui também uma coerência inseparável em relação aos demais aspectos da criação (ou às demais esferas). Por exemplo, ainda que os processos biológicos tenham suas próprias leis e estruturas de funcionamento e análise, seria um equívoco considerá-los como independentes dos processos emocionais, e sociais, por exemplo. Esse tipo de pensamento é o que tende a levar ao materialismo naturalista, que irá considerar os processos físico-químico-biológicos como tendo primazia sobre todo o restante da criação, causando um desequilíbrio entre as esferas e o totalitarismo de uma esfera sobre as demais.

De outro modo, poderíamos dizer que a unidade na criação a partir do motivo cristão geraria um equilíbrio e coerência entre as esferas, que são internamente soberanas de acordo com as funções de cada uma. Quando o homem, em sua apostasia, rompe o equilíbrio das esferas, de modo que uma delas se sobreporia sobre as demais (seja a esfera do Estado, do mercado, do pensamento lógico etc.), emergirá um desequilíbrio representado pelo totalitarismo de uma das esferas sobre todo o restante da criação. Esse totalitarismo é, finalmente, uma forma de idolatria cultural, pois fatalmente irá exaltar um aspecto da criação (uma esfera) e colocá-lo no lugar do Deus criador e redentor em Jesus Cristo, que é o único que pode trazer o equilíbrio devido entre as esferas na criação.

Qual é, então, a importância da soberania das esferas para a sociedade humana? A soberania das esferas garante a cada esfera social uma natureza intrínseca e uma lei da vida. E com essa garantia fornece a base para uma esfera original de autoridade e competência derivada, não da autoridade de qualquer outra esfera, mas diretamente da autoridade soberana de Deus.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> DOOYEWEERD, H. *Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, p. 56.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 64.

Falando especificamente sobre esse processo de desequilíbrio e idolatria cultural no período moderno, Dooyeweerd afirma que existe uma motivação religiosa idólatra escondida no coração do homem moderno, a qual ele define como o motivo religioso humanista “natureza vs. liberdade”. Dooyeweerd o descreve como a tensão irreconciliável que teve início no Renascimento, durante o século XV. O movimento renascentista, imbuído do ideal de resgate do pensamento antigo greco-romano sem as influências cristãs “danosas” que havia sofrido durante a Idade Média, acreditava em uma nova civilização livre, que tomaria o seu destino nas suas próprias mãos, sem sujeitar-se a autoridades espirituais superiores. A raiz religiosa do humanismo clássico foi “a personalidade humana em sua liberdade (de qualquer fé que exigisse fidelidade) e em sua autonomia (ou seja, a pretensão de que a personalidade humana é uma lei para si mesma)”.<sup>5</sup>

Tal visão de liberdade observou a natureza como algo bom e belo, passível de ser explorado e controlado pelo homem por meio das ciências modernas, sobretudo matemáticas. Quando esse ideal de controle da natureza se demonstrou opressivo para a liberdade humana, a tensão com o motivo da liberdade emergiu, pois, com o desenvolvimento científico, o próprio homem se viu amarrado ao controle mecânico e científico e não encontrou espaço para desempenhar sua própria liberdade. Como criticou Rousseau, “a ciência havia trocado a liberdade e a igualdade pela escravidão”.<sup>6</sup>

A partir dessa tensão, o desenvolvimento da cultura ocidental tendeu a se tornar mais inclinável para o polo da liberdade que para o da natureza e essa foi a causa da emergência de outro padrão idólatra na cultura moderna, descrito por Dooyeweerd como *Historicismo*.

O *Historicismo*, tão presente em nosso tempo, relativiza qualquer conceito de “verdade”, coloca todas as posições como válidas, desde que validadas pelo próprio movimento histórico de formação das sociedades. “O historicismo afirma que tudo é relativo e determinado historicamente, inclusive as crenças pessoais em valores duradouros”.<sup>7</sup>

Dooyeweerd contrasta o ideal historicista com o motivo religioso bíblico:

Se o motivo da criação não governasse o pensamento de uma pessoa, pareceria que a interação social, a linguagem, a economia, a arte, a justiça, a moral e a fé seriam, em essência, fenômenos históricos, como se tivessem uma origem *puramente histórica*. Mas o motivo da criação, vindo da Palavra de Deus, o qual nos faz lembrar continuamente que Deus criou todas as coisas de acordo com a natureza própria delas, evita que cometamos esse erro historicista e aguça a nossa capacidade para distinguir os aspectos da realidade.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ibid., p. 171.

<sup>6</sup> Ibid., p. 182-183.

<sup>7</sup> Ibid., p. 78.

<sup>8</sup> Ibid., p. 87.



O que está em jogo é o combate ao totalitarismo de uma esfera da criação em relação às demais, neste caso o totalitarismo da História, que interpreta e julga todas as demais esferas da vida a partir dos processos históricos em si mesmos, o que leva à relativização da verdade e à perda da capacidade de julgar os diferentes momentos históricos como retrocessos ou progressos.

É somente o respeito à soberania das esferas que possibilitaria julgar a história humana e distinguir se os rumos que as sociedades estão tomando são, de fato, progressistas ou reacionários. Sem essa abordagem seria impossível, por exemplo, julgar os movimentos nazifascistas como reacionários. É nesta pretensão que Dooyeweerd lança o conceito de *economia cultural*.<sup>9</sup>

Segundo ele, as culturas precisam evoluir de maneira semelhante aos seres humanos: desde a indiferenciação à diferenciação. Por exemplo: um recém-nascido é completamente indiferenciado, mas gradualmente vai se diferenciando em diversas faculdades como a sensorial, motora, linguística, raciocínio lógico, emoções, artes, capacidade moral etc. Da mesma forma, as sociedades podem ser consideradas arcaicas quando possuem pouca diferenciação. Nesse caso, se poderia mencionar qualquer comunidade primitiva em que a esfera familiar se mistura com a esfera política e a religiosa. Nestes casos torna-se difícil discernir até onde vai o limite de uma esfera em relação à outra.

Naquilo que são as sociedades mais evoluídas, observa-se uma constante diferenciação das esferas, de modo que é cada vez mais nítido o equilíbrio entre as diferentes esferas soberanas: seja da ciência, da política, da família etc. Esse equilíbrio entre as diferentes esferas, cada uma soberana na sua própria jurisprudência, é o que o autor define como *economia cultural*.

Sendo assim, os retrocessos ou progressos em cada cultura podem ser medidos a partir do “indicador” de economia cultural. Por exemplo: caso uma sociedade esteja se movimentando rumo a um governo totalitário, o que irá se observar é um retrocesso, devido à imposição totalitária da esfera do Estado sobre as demais.

Apenas quando uma cultura observa o princípio de economia cultural é que garante o desenvolvimento cultural *harmonioso*. Toda transgressão à norma histórica expressa nesse princípio leva a um desenvolvimento cultural *desarmonioso*.<sup>10</sup>

É aqui que fica evidente o relacionamento indissociável entre a fé e a cultura e, portanto, a necessidade de reconhecer as raízes espirituais por trás das diferentes correntes teóricas que fundamentam o engajamento cultural.

<sup>9</sup> Ibid., p. 99.

<sup>10</sup> Ibid., p. 103.

A direção religiosa do coração do homem será fundamental para definir como se dará esse processo de abertura cultural. Quanto a isso Dooyeweerd afirma que a fé, ou seja, o aspecto pístico, pode ter uma função restritiva ou expansiva para a abertura cultural. Sendo assim, a direção religiosa apóstata, ao absolutizar um determinado aspecto da criação sobre os demais, sempre tenderá a uma abertura cultural restritiva (ou negativa). Somente uma abertura cultural orientada pela fé no Senhor Jesus, em adoração obediente ele, poderia conduzir a uma abertura cultural positiva, na qual as diferentes esferas culturais surgissem em harmonia em cumprimento ao seu propósito de revelar a glória de Deus e de amor pelo próximo.<sup>11</sup>

Sendo assim, Dooyeweerd discorda da sociologia humanista quando ela afirma que “os valores culturais e as instituições sociais são, essencialmente, o produto de fatores puramente históricos”,<sup>12</sup> de modo que cada sociedade na história há de organizar seus elementos formativos de maneira diferente umas das outras de acordo com o próprio desenvolvimento histórico de cada sociedade. Para Dooyeweerd, ao contrário, existem “*princípios sociais estruturais* de caráter normativo que não estão sujeitos ao desenvolvimento histórico”.<sup>13</sup>

O *Historicismo* está calcado em uma absolutização do aspecto histórico da realidade que conduz a uma crença religiosa na relativização do homem, ao considerá-lo como, essencialmente, produto do devir histórico. A antropologia dooyeweerdiana, ao contrário, reconhece o papel central do ser humano na criação e a impossibilidade de ele ser reduzido a qualquer um dos seus aspectos, como, por exemplo, o histórico.

Segundo Dooyeweerd, o entendimento do homem pelas ciências modernas é sempre incompleto e idólatra. Isso porque cada ciência trata do homem a partir de um aspecto modal na realidade temporal, seja o aspecto histórico, social, físico, biológico etc. Contudo,

[...] o ego não deve ser determinado por nenhum aspecto de nossa experiência temporal, uma vez que é o ponto de referência central de *todos* eles. Se lhe faltasse este *eu* central, o homem não poderia, de fato, ter nenhuma experiência.<sup>14</sup>

Dooyeweerd apresenta as três relações fundamentais nas quais o ego humano está envolvido. A primeira relação é a do *ego* com a ordem temporal do mundo. A segunda é do *ego* com os seus semelhantes. A terceira é a relação

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 110-119.

<sup>12</sup> KALSBECK, L. *Contornos da filosofia cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 168.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>14</sup> DOOYEWEERD, H. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. Brasília, DF: Monergismo, 2018, p. 230.

do *ego* com o seu Criador, a sua Origem. Esta última é uma relação central e de caráter religioso. Central, pois é a única relação que pode levar o homem ao verdadeiro autoconhecimento e religioso porque trata do relacionamento do homem com Deus. Neste ponto Dooyeweerd remonta à teologia de Calvino, quando ele disse que “o verdadeiro conhecimento de nós mesmos é dependente do verdadeiro conhecimento de Deus”.<sup>15</sup> E “este conhecimento central só pode ser o resultado da Palavra-revelação de Deus operando no coração, no centro religioso de nossa existência, pelo poder do Espírito Santo”.<sup>16</sup>

Por ser criado à imagem de Deus, o ego humano é dotado de um impulso religioso central que o direcionaria a concentrar toda a sua vida no mundo temporal no serviço amoroso a Deus. Contudo, o pecado distorce esse impulso religioso central e coloca o ser humano em uma ilusão de independência e autossuficiência diante de Deus. O homem se torna, então, refém do espírito de apostasia e se coloca em uma situação de morte espiritual, que significa o afastamento e a alienação do seu Criador. Ao abandonar a sua origem absoluta, ele passa a buscar a origem dentro da realidade temporal com a sua rica variedade de aspectos modais, e a partir daí absolutiza um aspecto da criação caindo em idolatria.

Sendo a relação mais fundamental do ego humano caracterizada como religiosa, a fé terá uma importância primordial no pensamento teórico e também na formação da cultura por meio da abertura na positivação do aspecto histórico. “[A fé] deve conquistar um poder cultural dentro do aspecto histórico da sociedade humana, tornando-se um fator formativo na cultura”.<sup>17</sup>

Com isso, ele quer dizer que o núcleo de significado do aspecto histórico é o poder formativo e este está fundamentado na ordem divina de dominar e sujeitar a terra. Por ser fruto da ordem divina, o desenvolvimento histórico é normativo, e não fruto do acaso aleatório do devir histórico, como o *historicismo* defende. Dito de outro modo, as esferas da sociedade não são mais do que o desenvolvimento daquilo que já fora dado por Deus na criação. Se não fosse a entrada do pecado no mundo, as diferentes esferas da sociedade teriam surgido e se desenvolvido num pleno equilíbrio e harmonia, conforme a vontade do Criador, coerentemente com o padrão que Dooyeweerd denomina *economia cultural*.

## 2. RAÍZES ESPIRITUAIS DA ESCOLA NEOMARXISTA

As raízes religiosas do neomarxismo estão intimamente relacionadas ao enaltecimento idólatra do aspecto histórico da criação, denominado por

<sup>15</sup> CALVINO, João. *Institutas* I.i.1. Apud DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 235.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., p. 77.

Dooyewerd de *Historicismo*, que conduz à plena relativização dos homens, da cultura, da moral e de todas as coisas.

A fim de caracterizar toda a complexidade religiosa que está por trás das conceituações teóricas neomarxistas, esclareceremos, inicialmente, o conceito foucaultiano de *epistémê*. Tal conceito é fundamental nessa compreensão, pois é uma das grandes construções teóricas que influenciaram profundamente a reflexão que culminou no novo marxismo, sobretudo a partir da década de 1980.

Para Foucault, a *epistémê* seria uma estrutura mental social a partir da qual os homens conseguiriam pensar a respeito de si mesmos e de todas as demais coisas. Foucault se preocupa, em definir o conceito de *epistémê* a fim de explicar como foram constituídas e estabelecidas as chamadas ciências humanas.<sup>18</sup> Neste intuito, o autor afirma que “o homem é o sujeito de todas as *positividades*”.<sup>19</sup> Por positividades, Foucault entende aquilo que “positiva o homem”, ou seja, aquilo que o humaniza. Deste modo, o homem não seria uma criatura fruto da intenção divina, mas um sujeito ativo que constrói e significa a si mesmo. Deste modo, Foucault faz uma distinção sobre a concepção de homem no pensamento pré-moderno, na qual o saber (instrumento primordial para a positivação do homem) seria uma doação divinal, e a concepção de homem no pensamento moderno, na qual o saber se colocaria como produção do próprio homem, ou mais, seria fluxo da relação/interação entre os próprios homens. Ou seja, o homem seria quem projetaria o seu próprio saber sobre o mundo e as coisas do mundo. Tal saber não seria, na modernidade, fruto de uma divindade.

Tal concepção moderna sobre o homem se tornou fundamental para que ele fosse tratado como um objeto empírico. Até então (no contexto pré-moderno) o homem não poderia se constituir como objeto empírico, contudo, ele pôde fazê-lo a partir do momento em que o homem foi visto como uma singularidade (não mais em conjunto com a natureza) e uma totalidade composta pela vida (processos biológicos), pela linguagem (comunicação, representações etc.) e pelo trabalho (processos socioeconômicos). Nesse sentido, o pensamento moderno possuiria uma peculiaridade em relação aos outros momentos, no sentido de que o homem passou a ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito do conhecimento.

É nessa observação da evolução histórica do pensamento do homem a respeito de si mesmo e do surgimento das ciências humanas que Foucault enxerga a existência de um fenômeno social que ele denomina *epistémê*: algo de caráter inconsciente que permeia um determinado grupo social em determinado momento histórico e a partir do qual é possível tornar as coisas inteligíveis. Ou

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992, cap. X: “As ciências humanas”, p. 361-390.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 361.

seja, é a partir da *epistémê* que o homem pode desenvolver as suas estruturas de pensamento, as suas representações. Deste modo, quando Foucault diz que no contexto moderno o homem é o sujeito de suas positivities, se constituindo enquanto totalidade (vida, linguagem e trabalho), é porque somente na *epistémê* moderna tornara-se possível enxergar o homem dessa maneira.<sup>20</sup>

Para compreender a natureza e o papel das ciências humanas, afirma Foucault, é fundamental compreender a natureza da História como ciência dentro da *epistémê* moderna. Segundo Foucault, o homem moderno seria “desistoricizado” porque a *epistémê* moderna fragmentou a História única em diversas histórias singulares. Desse modo, as coisas que falavam ao homem da (ou o remetiam à) sua própria História (tal como a natureza que o remetia à História da criação divina) já não cumprem mais esta função: a de remeter à grande cronologia clássica.<sup>21</sup> A partir da *epistémê* moderna o homem se torna o ser de suas positivities (que trabalha, que vive e que fala). Deste modo, sua história torna-se exterior a ele mesmo, pois a língua, o trabalho e os processos biológicos são dotados de histórias particulares e singulares. Neste sentido, reforça-se a ideia do homem “desistoricizado”. Contudo, o homem não é um ser passivo, ao contrário, é ele próprio quem fala, quem trabalha e quem vive. Deste modo, o homem exerce a linguagem sobre todas as suas positivities, dotando-as de interpretações e, assim, cria a sua própria história.<sup>22</sup> Ou seja: “Têm-se as interpretações da História a partir do homem considerado como espécie viva, ou a partir das leis da economia, ou a partir dos conjuntos culturais”.<sup>23</sup>

Gostaria de salientar aqui a importância da linguagem, uma vez que é ela que age sobre as positivities do homem (que lhe são exteriores e possuem suas próprias histórias singulares), dando-lhes uma história peculiar: a própria História do homem. Para Foucault, essa forma de historicidade do homem, construída a partir de sua intervenção pela linguagem em histórias que lhe são exteriores, tem influência fundamental nas ciências humanas. A relação dessa História com as ciências humanas tende a demonstrar a incapacidade de elas se valerem de elementos universais.<sup>24</sup> Essa forma de conhecimento das ciências humanas é permeada por aquilo que Foucault denomina “analítica da finitude”:

[...] uma certa apreensão – do tipo da percepção ou da compreensão – e impede que esta jamais seja intelecção universal e definitiva. Todo conhecimento se enraíza numa vida, numa sociedade, numa linguagem que têm uma história; e,

<sup>20</sup> Ibid., p. 361-362.

<sup>21</sup> Ibid., p. 385-386.

<sup>22</sup> Ibid., p. 386-387.

<sup>23</sup> Ibid., p. 387.

<sup>24</sup> Ibid., p. 387-388.

nesta história mesma, ele encontra o elemento que lhe permite comunicar-se com outras formas de vida, outros tipos de sociedade, outras significações.<sup>25</sup>

A compreensão do conceito de *epistémê* serve ao propósito de evidenciar o papel que a História carrega e como ela influenciou as ciências humanas marxistas desde a sua virada para o campo cultural, quando é possível enxergar uma guinada epistemológica que justifique denominar essa corrente teórica como neomarxismo. Tal influência histórica não diz respeito somente ao tempo histórico (cronológico) em si; antes, remete ao conceito de *epistémê* moderna trazido por Foucault, a partir do qual entende-se que a história do homem é uma história construída a partir de sua intervenção linguística em fatores externos: as positivities do homem. Nesse sentido, não se pode falar em uma história natural, verdadeira, universal, uma vez que a própria história se tornaria fruto da intervenção e da significação humana por meio da linguagem. Ao mesmo tempo, essa mesma história repleta de significados tende a intervir nas consciências dos homens, influenciando a forma como esses mesmos homens se compreenderão e se situarão no mundo.

Ora, o que se extrai do pensamento foucaulteano (que se ramifica nas ciências humanas modernas de vertente neomarxista) é, primeiramente, a relativização do homem. O que é o homem? Para a antropologia neomarxista, o homem é, antes de tudo, um ser cultural. Isso quer dizer que ele é plenamente mutável nos diferentes tempos e espaços. Neste sentido, a sua moral (e os seus costumes, ações) são relativizados com as condições espaciais-históricas de existência de cada grupo social. Desse modo, torna-se um engano falar de homem e não de homens. A consequência que se segue é que, sendo a moral relativizada em cada espaço-tempo, não faz sentido falar de uma moral universal ou qualquer conceito semelhante a pecado. A moral está relacionada tão somente à sobrevivência do grupo social – neste sentido pode ser moralmente aceitável para uma sociedade a poligamia e não para outra, pode ser moral o incesto em uma sociedade e não em outra, do mesmo modo o infanticídio ou qualquer outra prática.

A espiritualidade neomarxista, de fato, nada mais é que uma exaltação do aspecto histórico da criação às custas da negação do Deus criador como o provedor de significado, para que o homem se torne autônomo e autossuficiente a fim de decidir a respeito de sua identidade, sua ética e seus costumes. Nessa autonomia, o homem se fragmenta, perde a razão, torna-se qualquer coisa que ele mesmo decida.

Uma vez caracterizadas as suas raízes espirituais, torna-se agora necessário compreender sua evolução histórica. Como o marxismo clássico deixou de ser uma reflexão crítica do campo econômico-produtivo, refletida sobretudo

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 390.

no argumento da luta de classes entre burguesia vs. proletariado, para se tornar o marxismo cultural? E como o marxismo cultural conduziu a esse estado de desenraizamento da fé no Divino para apegar-se à autonomia do homem a fim de que o homem crie e ressignifique a si mesmo?

### 3. EVOLUÇÃO HISTÓRICA: DO MARXISMO CLÁSSICO AO NEOMARXISMO

O marxismo remonta, logicamente, às influências que o pensamento de Karl Marx trouxe ao campo das ciências humanas e sociais, sobretudo a partir de sua obra mais completa, *O Capital*, publicada primeiramente em alemão, em 1867. Nessa obra, Marx concordou com a visão econômica smithiana a respeito da origem do valor das mercadorias, que seria a partir da quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de determinada mercadoria. Foi apoiado nessa tese que ele teorizou a respeito da exploração do trabalho e a extração da mais-valia como os fatores fundamentais no processo de valorização do capital.

A grande causa da luta de classes seria a extração da *mais-valia* pela classe burguesa a partir da exploração do trabalho do proletariado. Essa exploração a princípio teria se dado a partir da subsunção formal do trabalho no capital<sup>26</sup> e, com o desenvolvimento das formas produtivas, teria evoluído para a subsunção real do trabalho no capital.<sup>27</sup> A concorrência capitalista, ao trazer a busca incessante de cada capitalista individual pela mais-valia extraordinária,<sup>28</sup> tenderia a criar a subsunção real do trabalho no capital. Ou seja, a partir do momento em que dada inovação no processo produtivo incorpora as demais indústrias do mesmo ramo, haveria a diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário na produção de uma dada mercadoria, estabelecendo-se, assim, a mais-valia relativa. Ora, tal processo não se daria de maneira estática, tampouco isolada, mas seria algo concomitante ao que Marx denomina o “modo de produção especificamente capitalista”.<sup>29</sup> A partir dessa etapa do capitalismo, tornar-se-ia premissa fundamental para a concorrência que os capitalistas buscassem a

<sup>26</sup> Processo de exploração capitalista do trabalho caracterizado pela mera posse dos meios de produção pela classe burguesa e pelo prolongamento do tempo de trabalho excedente a fim de extrair o lucro. Esse lucro foi denominado por Marx de mais-valia absoluta. Cf. MARX, K. *O capital*. Livro I: O processo de produção do capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, seções 4 e 5.

<sup>27</sup> Processo de exploração capitalista do trabalho caracterizado pelo incremento tecnológico na produção, onde, cada vez mais, o trabalho se torna alienado de suas capacidades produtivas e passa a ser um mero “prolongamento” das máquinas no interior do processo produtivo e onde é extraída a mais-valia relativa. Cf. MARX, *O capital*, seções 4 e 5.

<sup>28</sup> A mais-valia extraordinária seriam as formas excepcionais de lucro dos capitalistas devido a um incremento tecnológico específico que levaria a uma produtividade extraordinária ainda não alcançada pelos demais capitalistas devido à concorrência no mercado. Cf. MARX, *O capital*, seções 4 e 5.

<sup>29</sup> MARX, *O capital*, seção 7.

extração da mais-valia extraordinária e, por consequência, estabelecessem a extração da mais-valia relativa

[...] por via da cooperação, da divisão do trabalho no interior da oficina, da aplicação da maquinaria e, em geral, da transformação do processo produtivo em aplicação consciente das ciências naturais, mecânica, química, etc., e da tecnologia, etc., com determinados objetivos, assim como os trabalhos em grande escala que a tudo isso correspondem.<sup>30</sup>

Acontece que a subsunção real do trabalho no capital a partir do estabelecimento da mais-valia relativa (e todas as mudanças tecnológicas que acompanham esse processo) e o estabelecimento da mais-valia relativa como fruto da busca dos capitalistas individuais pela mais-valia extraordinária, conduziria ao aumento cada vez maior do componente capital fixo em relação à massa de trabalhadores, ou seja, o aumento da composição orgânica do capital. Marx cita o aumento da composição orgânica do capital como o principal fator para a queda tendencial da taxa de lucro.<sup>31</sup> Dado que o valor da mais-valia se torna cada vez menor em relação ao montante de capital avançado, devido à preponderância do capital fixo sobre o capital variável (aumento da composição orgânica do capital), a taxa de lucro seria cada vez diminuída, uma vez que ela é calculada pelo valor da mais-valia sobre o capital avançado. Ou seja, a partir da teoria do valor-trabalho das mercadorias, seria necessário trabalho vivo para a criação de valor. Contudo, sendo o trabalho vivo cada vez mais reduzido organicamente em relação ao trabalho morto dentro do processo produtivo, as taxas de lucro tenderiam a cair. O que queremos dizer é que a queda tendencial da taxa de lucro poderia, então, ser vista como a queda dos valores das mercadorias devido à proporção cada vez menor de trabalho vivo incorporado em sua produção.

Neste momento torna-se possível uma analogia com o conceito de *letargia* cunhado por Schumpeter.<sup>32</sup> Para ele, que se baseava na teoria neoclássica sobre os preços, o capitalismo necessariamente teria momentos de letargia, os quais seriam causados pela queda na taxa de lucro por meio da queda dos preços. O alto grau de satisfação das necessidades alcançado, segundo a teoria neoclássica, traria então uma queda substancial nos preços.

[...] quanto mais uma necessidade particular é satisfeita, menor a intensidade do desejo por mais satisfação desse tipo, por isso menor é o incremento da satisfação

<sup>30</sup> MARX, K. *Capítulo VI inédito de O Capital*. São Paulo: Centauro, 2004, p. 92.

<sup>31</sup> MARX, K. *O capital*. Livro II: O processo de circulação do capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, capítulo 13.

<sup>32</sup> SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.



alcançado com a produção adicional. [...] O ganho em valor por meio de um tipo de produção torna-se portanto cada vez menor e finalmente desaparece. Quando isso acontece, essa produção particular chega ao fim. Assim sendo, podemos falar aqui de uma lei dos rendimentos decrescentes na produção.<sup>33</sup>

Dessa forma, a queda do preço dos produtos chegaria a um ponto em que o preço dos produtos se igualaria aos custos da produção, gerando um equilíbrio entre ambos.

Enquanto expressão do valor dos outros empregos potenciais dos meios de produção, os custos constituem os itens de passivo na folha do balanço social.

Esse é o significado mais profundo do fenômeno do custo. O valor dos bens de produção deve ser distinguido dessa expressão. Pois representa – *ex hypothesi* – o maior valor total do produto efetivamente criado. Mas na margem da produção, de acordo com o dito acima, ambas as quantidades são iguais, porque os custos se elevam até a altura da utilidade marginal do produto, e portanto, também da combinação presente dos meios de produção. Nesse ponto surge aquela posição relativamente melhor, que é usualmente chamada de equilíbrio econômico e que, enquanto os dados se mantiverem, tende a se repetir em todo o período.<sup>34</sup>

Ora, o antagonismo conceitual entre Marx e Schumpeter é evidente. Contudo, se considerarmos a queda dos preços das mercadorias como consequência do fenômeno marxista da “queda tendencial da taxa de lucro” (como buscamos demonstrar acima) e percebermos que a queda dos preços dos produtos explicada por Schumpeter como causa da *letargia*, torna-se plausível pensar que ambos descrevem o mesmo fenômeno, porém com explicações diferentes.<sup>35</sup> Ao tratar da *letargia* a partir do consumo (diferentemente de Marx, que trata da *queda tendencial* como tendo suas causas na produção), Schumpeter chama a atenção para as necessidades (e a materialização de suas satisfações através do consumo) como componente fundamental do modo de produção capitalista e não apenas enquanto resultado na necessidade de valorização do capital na produção. E é por isso que Schumpeter pôde vislumbrar a *mudança estrutural* enquanto etapa fundamental do desenvolvimento econômico (capitalista).

O conceito schumpeteriano de *renovação estrutural* diz respeito a novos processos do sistema produtivo que tendem a transformar não somente as estruturas produtivas em sentido amplo, mas toda a dinâmica de necessidades

<sup>33</sup> Ibid., p. 24-25.

<sup>34</sup> Ibid., p. 25.

<sup>35</sup> É aqui que Schumpeter trouxe uma contribuição fundamental para a transição do marxismo clássico para o marxismo cultural.

de consumo e modos de vida sociais. Tudo isso seria capaz por causa de um novo paradigma tecnológico.<sup>36</sup>

Para ilustrar a teoria schumpeteriana sobre paradigma, inovação estrutural e desenvolvimento, mencionamos a análise socioeconômica de Manuel Castells sobre as influências do paradigma tecnológico informacional nas sociedades modernas. Segundo ele, enquanto o paradigma tecnológico das duas primeiras revoluções industriais foi a energia utilizada no processo produtivo, o atual paradigma seriam os usos da informação.

Este livro estuda o surgimento de uma nova estrutura social, manifestada sob várias formas conforme a diversidade de culturas e instituições em todo o planeta. Essa nova estrutura social está associada ao surgimento de um novo modo de desenvolvimento, o informacionalismo, historicamente moldado pela reestruturação do modo capitalista de produção, no final do século XX.<sup>37</sup>

Ociosamente, retomaremos uma vez mais a construção lógica da argumentação neomarxista: o capitalismo evolui necessariamente a um cenário de queda tendencial da taxa de lucro. A inovação estrutural surge como forma de dar novos fôlegos ao capitalismo ao fazer emergir novos processos produtivos que garantem novamente maiores taxas de lucro. Contudo, as inovações no processo produtivo, não explicam totalmente o incremento de maiores taxas de lucro. Tais taxas de lucro crescentes são possíveis porque, além de tudo o que foi dito até aqui, a inovação estrutural traz consigo novas sociabilidades que são acompanhadas de novas necessidades.

Por exemplo: a despeito de a energia ter representado o paradigma tecnológico das duas primeiras revoluções industriais, foi somente a partir da Segunda Revolução Industrial que se pôde falar de uma verdadeira e profunda mudança estrutural. Isso se deve ao desenvolvimento da energia elétrica, pois foi somente com o advento da energia elétrica que tal paradigma tecnológico (a energia) deixou de ser incrementado exclusivamente na produção e passou a fazer parte das sociabilidades em todas as sociedades propriamente capitalistas. Ou seja: mais que um paradigma da produção, a mudança estrutural trouxe consigo novas formas de vida e de relações sociais sem as quais o uso da energia elétrica tornar-se-ia impossível. A partir do advento da energia elétrica, as sociedades e as relações sociais não podem mais se eximir do uso de tal paradigma tecnológico, que se torna assim vital à sociedade em suas diversas

<sup>36</sup> O termo paradigma tecnológico faz uma analogia com o paradigma científico, que, para Tomas Kuhn (*A estrutura das revoluções científicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1997) representava a possibilidade do desenvolvimento científico, assim como o paradigma tecnológico estaria possibilitando o desenvolvimento econômico.

<sup>37</sup> CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 51.

atividades, desde o lazer ao trabalho, passando pela locomoção, pela produção, enfim, por toda e qualquer atividade humana em uma sociedade mais desenvolvida tecnologicamente. Da mesma forma, a informação, enquanto paradigma tecnológico da economia informacional, não está restrita ao plano da produção (ou da reorganização do sistema produtivo por bases informacionais), mas alcança com cada vez mais profundidade em toda a esfera das sociabilidades nas sociedades plenamente capitalistas. Nossas práticas cotidianas estão cada vez mais dependentes do uso da informação, sendo nossas vidas cada vez mais mescladas por práticas *on-line* e *off-line*.

O capitalismo seria, devido à sua tendência de *letargia*, inexoravelmente, um sistema produtor de necessidades. Tais necessidades seriam fruto do paradigma tecnológico e se articulam à vida social fazendo emergir novas sociabilidades, ou seja, pode-se imaginar a impossibilidade de qualquer indivíduo de uma sociedade plenamente capitalista viver sem o uso da energia elétrica ou do uso das tecnologias da informação e da comunicação.

Resumidamente: segundo o modelo neomarxista, o capitalismo, ao criar sociabilidades advindas das necessidades trazidas pelo paradigma tecnológico, tenderia a prosseguir no seu desenvolvimento econômico ao fazer aumentar as taxas médias de lucro. Contudo, o que o paradigma tecnológico faria, além disso, seria manter sua hegemonia sobre as relações sociais em sentido amplo ao impor modos de vida dos quais a população não pode prescindir, tal como uma naturalização das necessidades “artificiais” trazidas pelas técnicas.

É por isso que, para o neomarxismo, o desenvolvimento tecnológico e econômico nada mais é do que uma forma de dominação cultural a fim de manter o próprio sistema em sua vitalidade, bem como as classes inferiores subalternas nesse processo de dominação cultural. E é justamente a partir dessa conclusão que os teóricos do marxismo cultural propriamente dito constroem a sua grade analítica da sociedade.

Habermas, por exemplo, ao expor a teoria da ação comunicativa, transpassou a contradição das relações sociais capitalistas entre o capital e o trabalho para uma contradição entre dois tipos diferentes de racionalidades que se desenvolveram na

[...] evolução das sociedades do capitalismo tardio: a Racionalidade Instrumental e a Racionalidade Comunicativa. Assim, o desenvolvimento do capitalismo levou a uma relação entre empresas, corporações (e outras organizações) que perpassam simples relações espontâneas de troca, mas seguem uma racionalidade fundada no desenvolvimento do processo de acumulação do capital. Ao mesmo tempo, essa mesma racionalidade instrumental não se dá somente no plano econômico (esfera privada), mas também no plano das relações administrativas do Estado (esfera pública). [...] pode-se falar do (abstrato) mercado como “lugar” de troca sem se referir a um território; há um Estado (com uma lógica interna própria, porém não-autônomo) separado dos seus clientes, recebendo impostos

e apresentando desempenhos administrativos sem necessitar da legitimação permanente por parte dos contribuintes.<sup>38</sup>

O desenvolvimento dessas lógicas (racionalidades) de relações à imagem do capital tendeu a torná-las dominantes, ultrapassando por diversas vezes os limites da esfera pública e da esfera privada para outras esferas de relações que não seriam características de racionalidades ou interesses instrumentais, privados. Tais esferas de relações são aquelas que Habermas denomina como o “mundo da vida”, onde predomina a racionalidade comunicativa, a qual permeia as relações familiares, amistosas ou quaisquer outras formas de cooperação e comunicação que não visem fins econômicos, mas que sejam permeadas por questões solidárias, comunitárias, de entendimento recíproco, pela vivência cotidiana etc. Para Habermas,<sup>39</sup> a esfera de influência do mundo da vida é sempre ameaçada pela racionalidade instrumental em uma relação de dominação existente da segunda racionalidade para com a primeira.

Embora com nuances conceituais diferentes, todos os pensadores do marxismo cultural seguem a mesma direção teórica: enxergar o desenvolvimento tecnológico do capitalismo como uma ferramenta cultural para a dominação dos desfavorecidos. A fim de esclarecer ainda mais este argumento, faremos uma breve análise de alguns que são os principais conceitos neomarxistas que fortalecem o seu projeto político.

Gramsci traz no conceito de *Hegemonia* uma importantíssima contribuição teórica para o desenvolvimento do marxismo cultural. Diferentemente de Marx, ele não enxergou a sociedade civil como estrutura (fundada nas relações de produção), mas como superestrutura: “O complexo das relações ideológicas e culturais, a vida espiritual e intelectual, e a expressão política dessas relações torna-se o centro da sua análise”.<sup>40</sup> A sociedade civil seria, então, o grupo social que estaria sujeito ao que ele chamou de *hegemonia*: um modo de vida burguês que é dominante e difundido em toda a sociedade civil. Assim,

A força do sistema não reside na violência da classe dominante ou no poder coercitivo do seu aparelho de Estado, mas na aceitação por parte dos dominados de uma concepção de mundo que pertence aos seus dominadores. A filosofia da classe dominante atravessa todo um tecido de vulgarizações complexas para aparecer como um “senso comum”: isto é, a filosofia das massas, que aceitam a moral, os costumes e o comportamento institucionalizado na cidade em que vivem.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> RANDOLPH, R. *Redes estratégicas e de solidariedade e organização territorial*. Cadernos IPPUR. Rio de Janeiro, ano VIII, no. 1, abr. 1994, p. 20.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> FIORI, apud CARNOY, M. *Estado e teoria política*. Campinas, SP: Papirus, 1986, p. 93.

<sup>41</sup> CARNOY, *Estado e teoria política*, p. 93-94.

Barthes, que possui uma concepção metodológica estruturalista baseada no estudo da linguagem, apresenta o conceito de *Mito*, que é bastante próximo da Hegemonia em Gramsci. Segundo ele, o mito é uma representação. Trata-se de construções que se apropriam da linguagem e das imagens como forma de transmitir um simulacro do mundo ou das relações sociais que se inscrevem nele: uma visão de mundo burguesa.

Estatisticamente, o mito localiza-se na direita. Aí ele é essencial: bem alimentado, lustroso, expansivo, falador, inventa-se continuamente. Apodera-se de tudo: justiças, morais, estéticas, diplomacias, artes domésticas, literatura, espetáculos.<sup>42</sup>

Segundo Barthes, a estratégia mais eficaz para a hegemonização do mito é a “naturalização da História”. Segundo ele, “a burguesia se coloca como classe invisível, inexistente, para que assim possa propagar os valores burgueses enquanto valores universais. Desta maneira, quanto mais a burguesia se torna invisível, mais ela se fortalece”.<sup>43</sup> “O estatuto da burguesia é particular, histórico: o homem que ela representa é universal, eterno”.<sup>44</sup> Tornando-se invisível e, desta forma, universal, o burguês (e o mito burguês) teriam as condições necessárias para neutralizar a História, ou para “transformar a história em natureza”. Ao transformar a História em natureza, o Mito poderia fazer crer que um determinado processo histórico e suas significações não seriam dinâmicos, construídos por atores específicos em tempos específicos, mas fatalidades imutáveis. Desta maneira, o mito seria posto como inocente, por ser alienado. Ao ser alienado não significa que seja imparcial, muito ao contrário: por ser alienado se tornaria mais facilmente encucado, aceito como crença não questionada e assim, vivido, reproduzido.

A alienação do mito vai de par com outra característica que lhe seria também bastante peculiar: a despolitização. De fato, por ser alienado, o mito seria despolitizado e por ser despolitizado é que ele se colocaria como universal e, ao mesmo tempo, natural. O mito despolitizado se esvaziaria de toda história e de toda carga conceitual e, se esvaziando, se completaria, se explicaria por si só.

O mito não nega as coisas; a sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente purifica-as, inocenta-as, fundamenta-as em natureza e em eternidade, dá-lhes clareza, não de explicação, mas de constatação (...) Passando da história à natureza, o mito faz uma economia: abole a complexidade dos fatos humanos, confere-lhe a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para lá do visível imediato, organiza um mundo sem contradições,

<sup>42</sup> BARTHES, R. *Mitologias*. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 168-169.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 162.

porque sem profundidade, um mundo plano que se ostenta em sua evidência, cria uma clareza feliz: as coisas parecem significar sozinhas por elas mesmas.<sup>45</sup>

Por último, as classes dominantes, a fim de hegemonizar o Mito como meio dominante de interpretação social, adotariam a estratégia de “negação do outro”:

O pequeno-burguês é um homem incapaz de imaginar o Outro. Se o outro se apresenta perante o seu olhar, o pequeno-burguês tapa os olhos, ignora-o e nega-o, ou então, o transforma em si mesmo. [...] é que o outro constitui um escândalo, um atentado à essência.<sup>46</sup>

Existem em toda a consciência pequeno-burguesa, pequenos simulacros do bandido, do pederasta, etc., que periodicamente, o corpo judiciário extrai do seu cérebro, coloca no banco dos acusados, censura e condena: só se julgam análogos *desencaixados*; é uma questão de caminho e não de natureza, pois o *homem é assim*.<sup>47</sup>

O Mito seria, então, uma interpretação cultural partindo de uma classe dominante em determinado tempo histórico, mas que para se fazer enquanto mito, negaria a sua própria história e sua particularidade para se transformar de fala em verdade natural, universal e, portanto, inteligível por si só, sem a necessidade de análise (ou talvez, diria Arendt, de *compreensão*). Nesse sentido Barthes nos traz a noção de que todas as estruturas da sociedade burguesa (tais como leis, cerimônias, ética, arte etc.) funcionariam, finalmente, como simulacro de uma visão de mundo particular e posta como universal: um Mito.

Hannah Arendt,<sup>48</sup> por sua vez, reconhece na capacidade da ação política a fonte de autonomia, de solidariedade, de comunicabilidade geral, de criatividade e do partilhar de sentidos coletivos (senso comum). Para ela, a ação política é intrínseca à compreensão e a compreensão é a capacidade humana de compreender sua subjetividade na objetividade do mundo, ou seja: produzir os significados da realidade no mundo ao compreender o que fazemos e o que sofremos nele. A *compreensão* seria, então, uma interminável tarefa de reconciliação com o mundo a partir da qual são realizadas as ações políticas. Portanto, a ação política é antecedida por uma compreensão (que, sendo interminável, nunca seria completa).

Para a autora, a violência (ou o *totalitarismo*) se dá quando é retirada dos indivíduos (ou da sociedade em geral) a sua capacidade de compreensão e,

<sup>45</sup> Ibid., p. 163-164.

<sup>46</sup> Ibid., p. 171.

<sup>47</sup> Ibid., p. 172.

<sup>48</sup> ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.

portanto, de ação política: é o que ela chama de *Doutrinação*. A Doutrinação seria a expressão do totalitarismo, o exercício da dominação, uma vez que ela consegue convencer o sujeito de uma forma de interpretar o mundo que está alheia à sua condição social. Neste sentido a Doutrinação arroga-se a capacidade de compreensão e destrói a possibilidade de ação política.

A capacidade de compreensão seria coletiva, dando-se por meio da comunicação e da proximidade entre os indivíduos, o que tende a gerar o “senso comum”. Nota-se que o sentido de “senso comum” aqui é positivo, diferentemente da concepção gramsciana apresentada anteriormente. Para Arendt, o senso comum é a sabedoria política por excelência, uma vez que ele é construído coletivamente e arraigado ao mundo desta coletividade, dando, ao mesmo tempo, significado a esse mesmo mundo. O pensamento totalitário que produz a dominação, ao contrário, é caracterizado por uma lógica rigorosa que produz ideologias universais. Estas destroem o senso comum e ocupam o seu lugar na interpretação do mundo.

Em outras palavras, onde quer que o senso comum, o sentido político por excelência, deixe de atender nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é também comum a todos nós. Mas essa capacidade humana comum – que funciona até mesmo sob condições de completa separação do mundo e da experiência e que está estritamente “no interior” de nós – sem ligar-se a algo que é dado, é incapaz de compreender qualquer coisa e, entregue a si mesma, é profundamente estéril. Somente quando a situação é tal que o domínio do que é comum *entre* os homens foi destruído e a única coisa confiável que resta consiste nas tautologias sem sentido do auto-evidente é que esta capacidade pode tornar-se “produtiva”, desenvolver suas próprias linhas de pensamento, cuja característica política principal é sempre trazer consigo um poder compulsório de persuasão. Equacionar pensamento e compreensão com essas operações lógicas significa nivelar por baixo a capacidade de pensamento – que por milhares de anos foi tida como a mais alta capacidade do homem – a seu mínimo denominador comum, em que diferenças de fato existentes não contam mais, em mesmo a diferença qualitativa entre a essência de Deus e a dos homens. Para os que se empenham na busca do significado e da compreensão, o que assusta no surgimento do totalitarismo não é que seja algo novo, mas sim que tenha trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos padrões de juízo.<sup>49</sup>

Bourdieu, finalmente, traz a definição de *Poder Simbólico* como aquele que onde menos se deixa ver, onde ele é mais ignorado, é que é mais exercido. Aquela forma de poder que não tem seu centro em parte alguma, mas em toda parte; “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a

---

<sup>49</sup> Ibid., p.48-49.

cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.<sup>50</sup> O poder simbólico atuaria a partir da criação de ideologias pelas classes dominantes que, sendo internalizadas subjetivamente pelas classes dominadas, passariam a ser ignoradas e nesse sentido reproduzida como crença não questionada.

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Esse efeito ideológico, produ-lo [sic] a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.<sup>51</sup>

A despeito das particularidades de cada conceito cunhado, é evidente a proximidade que existe entre eles. De maneira um tanto abrangente poderíamos dizer que todos eles percebem a dominação entre classes a partir do simbólico-cultural, ou da imposição de formas de enxergar o mundo e ser no mundo a partir de uma determinada classe dominante.

No que diz respeito ao desenvolvimento, este também deixa de ser um tema do campo econômico e passa a ser tratado como um fenômeno do campo cultural. O desenvolvimento econômico, para o neomarxismo, é a ferramenta para a imposição de formas de ser, ou de existir no mundo, pelos dominantes, certo tipo de “dominação simbólica”, se inserindo dentro do que Bourdieu chama de ideologia (aquela que integra de maneira fictícia – instrumental – a sociedade no seu conjunto). Certo tipo de ideologia do consumo que, de fato, cria *links* entre as classes a partir dos mesmos anseios de consumo (uma forma de consumo dominante) e cria certa universalidade entre as classes, legitimando a exploração econômica pelos que são impossibilitados de consumir de maneira permanente, se colocando em posição de “desprovidos” (ou seja, classificados em relação à classe dominante: os “providos”) e necessitando consumir de maneira diferenciada, hierarquizada, utilizando determinados produtos e serviços de maneira precária em função de outros consumos mais essenciais. Assim, os desprovidos se qualificam enquanto tal a partir de uma estrutura que lhes é imposta. Sair da subordinação significaria gastar seus esforços para conseguir

<sup>50</sup> BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 8-9.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 10-11.



“vencer na vida”, entrar para o grupo dos “providos”, sem lutar, desta forma, contra as verdadeiras estruturas de poder dominantes.

Desenvolvimento capitalista seria o equivalente a dominação, colonização: a naturalização das necessidades trazidas pela tecnologia inovadora, que legitima a dominação ao proporcionar a “comunicação” imediata entre os dominantes e os dominados pelo compartilhar de um mesmo modo de vida, este sendo sempre à imagem dos dominantes.

#### 4. CRÍTICA AO PENSAMENTO NEOMARXISTA

Na primeira seção, apresentamos o motivo religioso humanista moderno, conforme descrito por Dooyeweerd, como uma tensão dialética entre os polos *natureza e liberdade*. O fato é que Dooyeweerd descreveu ambos os motivos como centrais e religiosos para o humanismo e, ao mesmo tempo, opostos e irreconciliáveis:

Tornou-se evidente que, quando a ciência determinava toda a realidade como uma cadeia ininterrupta de causa e efeito, não haveria mais espaço em nenhum lugar dessa realidade para a liberdade humana. A vontade, o pensamento e a ação humanos exigiam a mesma explicação humana que exigem os movimentos de uma máquina. Isso porque, se o próprio homem pertence à natureza, então ele não pode, por conclusão, ser livre e autônomo.<sup>52</sup>

Um dos intelectuais que reagiram ao controle da ciência que tolhia o ideal da liberdade foi Jean-Jacques Rousseau. “Rousseau argumentou que a ciência havia trocado a liberdade e a igualdade pela escravidão”.<sup>53</sup> Rousseau acreditava que o Estado moderno havia sobrepujado o estado natural original dos seres humanos, que era uma condição de inocência e felicidade. Embora não acreditasse que fosse possível voltar a esse estado original – desde que “a cultura racionalista havia levado a humanidade à escravidão e à miséria”<sup>54</sup> –, ele teorizou a possibilidade de um “Estado em que as pessoas, depois de abrirem mão da liberdade natural e da igualdade, poderiam recuperá-las de uma forma mais elevada”.<sup>55</sup>

Rousseau extrapolou as pretensões de John Locke (que limitou a auto-riedade do Estado à proteção dos direitos inalienáveis da vida, da propriedade e da liberdade, mas que não contrariou o ideal monárquico) e se tornou o fundador da ideia humanista moderna de democracia e o grande incentivador da Revolução Francesa.

<sup>52</sup> DOOYEWEERD, *Raízes da cultura ocidental*, p. 175.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 183.

Neste sentido, Dooyeweerd demonstra como o humanismo clássico, sobretudo a partir da influência de Rousseau, que era mais amante da liberdade humana do que do controle da natureza, entrou na esfera política e modificou o ideal de constituição do Estado. O Estado humanista, principalmente após a Revolução Francesa, torna-se não um fim em si mesmo, mas um meio, ou ainda, um servo do povo soberano. O direito civil e privado ganhou força entre a sociedade e, como consequência, a democracia emergiu como o mecanismo para garantir os direitos humanos inalienáveis de liberdade, igualdade e fraternidade. No contrato social, os indivíduos apenas renunciam aos seus direitos naturais para ganhá-los novamente de uma forma mais elevada por meio da cidadania oferecida pelo Estado. O Estado deveria, então, abarcar toda a liberdade do indivíduo em sua expressão e, jamais, tolhê-la. Este era o ideal democrático de Rousseau que tanto influenciou a Revolução Francesa. Deste modo, o ideal humanista clássico trouxe, de fato, avanços culturais na medida em que abriu a cultura ocidental para a diferenciação das esferas ao propor limites para a ação do Estado e defender a liberdade dos homens nas demais esferas com o estabelecimento do direito civil.<sup>56</sup>

Um sistema de direito civil privado só pode ser realizado quando o Estado é estabelecido como *res publica*, como uma instituição pública, para liquidar o domínio dos senhores feudais privados e para tornar todos os seus membros igualmente sujeitos à autoridade governamental pública, em liberdade e igualdade público-legal. Tanto o sistema do Estado como o sistema do direito privado civil foram primeiro introduzidos de modo completo pela Revolução Francesa.<sup>57</sup>

Podemos dizer, grosso modo, que, num primeiro momento, o ideal de natureza floresceu com mais intensidade a partir das ciências modernas, sobretudo matemáticas, propondo o controle completo da natureza pelo homem. Este, que desfruta da sua liberdade de pensamento, torna-se padrão para si mesmo, e não encontra qualquer fé ou autoridade religiosa superior. Com o desenvolvimento científico, o homem se vê amarrado ao controle mecânico e científico e não encontra espaço para desempenhar sua própria liberdade. Como criticou Rousseau, “a ciência havia trocado a liberdade e a igualdade pela escravidão”.<sup>58</sup>

Um novo patamar de desenvolvimento do humanismo em seu dilema entre liberdade e natureza se deu, então, com a separação entre fé e ciência. Isso ocorreu, sobretudo, a partir da elaboração de Immanuel Kant. Ele teorizou que as leis da natureza valeriam somente para os fenômenos sensorialmente

<sup>56</sup> Cf. DOOYEWEERD, *Raízes da cultura ocidental*, cap. 6.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

perceptíveis e que, acima desse reino da natureza, haveria um reino “suprasensorial” da liberdade moral, que não era governado pelas leis mecânicas da natureza, mas pela própria autonomia humana que iria constituir regras de moral e conduta. Deste modo, a separação entre fé e ciência torna-se uma questão de fé. Não mais a fé eclesial ou teológica, mas uma fé na razão humana, que é autônoma e não pode estar arraigada a qualquer autoridade exterior, uma vez que caminha de acordo com o próprio ideal humanista de liberdade. Ou seja: a separação entre fé e ciência pelo ideal humanista a partir de Kant não é, de fato, uma separação entre fé e ciência, mas uma troca de fé. A fé posta no ser humano como o padrão moral para si mesmo e na sua autonomia e liberdade como os únicos fundamentos para a sua moral, que advém do seu próprio raciocínio e nada mais.<sup>59</sup>

Ao mesmo tempo em que Kant teorizou a respeito de uma realidade suprasensorial que não tocava a realidade sensorial, a partir da qual o ser humano deveria buscar a sua moral, a sua ética e, enfim, gozar de sua liberdade e autonomia, o mesmo Kant acreditava que tal moral era como uma lei (uma *nomos*) universal que deveria permear todos os indivíduos (o *autos*). Desse modo, todas as pessoas eram indivíduos indistintos que careciam da personalidade a partir do seu engajamento com a lei universal.<sup>60</sup>

Em reação a essa concepção moralista da personalidade, o movimento romantista surgiu como mais uma etapa no desenvolvimento do motivo religioso humanista em direção ao polo da liberdade. Ele exigia uma distinção totalmente individual da personalidade. Houve uma ridicularização da *nomos*, da “moral burguesa”, ou de qualquer outra lei universal. Cada indivíduo tornar-se-ia a sua própria lei. Essa radicalização da personalidade individual alcançou o seu ímpeto na gratificação e na glorificação sexual como a maneira mais plena de gozar a liberdade e a personalidade individual.<sup>61</sup>

Tendo em vista que o Romantismo cairia no perigo de total fragmentação e anarquia, foi necessário criar para si um limite para as liberdades individuais. Esses limites jamais poderiam ser colocados como uma *nomos* universal. É neste contexto que nasce a ideologia da comunidade. O agrupamento de pessoas como uma comunidade abrangente forneceria as condições, e também os limites, para que a personalidade autônoma pudesse demonstrar todo o seu ímpeto e a completa inclinação individual de cada um.<sup>62</sup>

Os limites à expressão da personalidade não foram encontrados numa lei geral que julgava todos os seres humanos, mas apenas na adesão individual a

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 6.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 7.

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 7.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 7.

uma comunidade humana mais elevada, que tivesse ela mesma uma disposição completamente individual.<sup>63</sup>

Nesse ponto é impossível não assimilar o movimento romântico com os ideais neomarxistas, conforme descritos na seção 3, por exemplo, com o conceito de ação política de Hannah Arendt, para quem a autonomia e a liberdade humana estariam na interminável tarefa de reconciliação humana como o mundo e reconciliação consigo mesmo no mundo por meio da ação política. Retirar isso do ser humano é o que equivaleria, para Arendt, à dominação cultural totalitária da doutrinação.<sup>64</sup>

Já em relação às ciências, Dooyeweerd observa que o ideal do Romantismo apontou para uma superação do “naturalismo mecânico” em direção ao “historicismo dinâmico”. “Assim como o ideal clássico da ciência do humanismo via toda a realidade da perspectiva da ciência natural, também o historicismo via toda a realidade da perspectiva do desenvolvimento histórico”.<sup>65</sup>

O historicismo representava olhar toda a realidade do mundo a partir da perspectiva inter-relacional de causas e efeitos que formariam uma espécie de sistema a partir do qual tudo poderia ser explicado, somente dentro dos contextos específicos de cada realidade. Houve uma recusa às grandes leis universais, sobretudo no sistema mecânico de causa e efeito. Até mesmo descobertas contemporâneas a respeito da física elétrica demonstravam movimentos de elétrons que desafiavam as leis da mecânica e demonstravam que o historicismo deveria alcançar até mesmo as leis da natureza. Ainda assim, foi o historicismo que trouxe as bases epistemológicas para se pensar nas ciências humanas modernas, sobretudo a sociologia moderna, conforme demonstramos na seção 3 deste artigo.

Dooyeweerd define o historicismo como um estado de desenraizamento espiritual, relativismo radical e perda de toda fé em uma verdade absoluta. Esse estado de desenraizamento tende a “se expressar em uma visão de mundo e da vida consistentemente desenvolvida”.<sup>66</sup> O historicismo equivaleria à absolutização do aspecto histórico da realidade temporal. Nessa ideologia, até mesmo o ser humano é reduzido a um fluxo contínuo de momentos históricos. Também “todos os padrões e concepções científicas, filosóficas, éticas, estéticas, políticas e religiosas são vistas como a expressão da mentalidade de uma cultura ou civilização particular”.<sup>67</sup> Isso leva a uma total relativização de todas as coisas pertencentes à vida e à criação, tendo em vista que nada é

<sup>63</sup> Ibid., p. 201-202.

<sup>64</sup> Verificar a seção 3 deste artigo.

<sup>65</sup> DOOYEWEERD, *Raízes da cultura ocidental*, p. 206.

<sup>66</sup> DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 107.

<sup>67</sup> Ibid., p. 108.

absoluto e tudo é fruto do devir histórico, fato nítido no conceito foucaultiano de *epistémê*.<sup>68</sup>

A origem do historicismo remete à reinterpretação que o Renascimento deu ao motivo bíblico de criação, queda e redenção:

Ele propunha o renascimento real do homem, não em seu sentido bíblico, mas no sentido de sua regeneração em uma personalidade completamente livre e autônoma, o único Senhor de seu destino e do destino do mundo. O tema bíblico central da criação, queda no pecado e redenção por Jesus Cristo na comunhão do Espírito Santo, foi de fato interpretado no sentido desse motivo humanista da liberdade.<sup>69</sup>

A partir do idealismo pós-kantiano, a individualidade concreta da personalidade humana foi elevada a uma primazia sobre o ideal normativo da ciência matemática ainda mais além do que Kant e Rosseau haviam feito. Isso contrastou com a concepção racionalista de então, e toda a lei geral se tornou uma verdadeira falsificação da realidade. A individualidade e a subjetividade humana foram absolutizadas, o que trouxe consequências anárquicas no campo da ética e da sociabilidade. Em contrapartida a tais consequências, o ideal do romantismo surgiu com a ideia de uma comunidade nacional, que seria uma proteção contra a vontade autônoma e irracional do homem.<sup>70</sup>

Segundo Dooyeweerd, os fundadores da escola histórica foram influenciados pela cosmovisão romântica e desenvolveram um padrão de pensamento científico que se opunha ao pensamento matemático e mecanicista da ciência natural.

Este novo modelo de pensamento foi aplicado à filosofia do direito, à teoria política, à economia, à estética e à linguística. A partir desse padrão foi construída uma imagem historicista da realidade, que logo foi amplamente aceita como axioma.<sup>71</sup>

Acontece que, nas últimas décadas do século XIX, este historicismo evoluíra para uma forma radical, desencadeando uma cosmovisão niilista, caracterizada por um relativismo absoluto de todas as coisas.

O historicismo é uma visão filosófica *total* da realidade empírica dentro da ordem temporal de nosso horizonte de experiência. Essa visão total originou-se da absolutização do ponto de vista histórico-científico e, como esta, não é mais

<sup>68</sup> Verificar a seção 2 deste artigo.

<sup>69</sup> DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 111.

<sup>70</sup> *Ibid.*, cap. 3.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 121.

do que um dos muitos ismos das visões filosóficas da realidade. O historicismo tem, assim, o mesmo *status* de outros *ismos* como o mecanicismo, o biologismo, o psicologismo, o logicismo, o esteticismo, o moralismo etc.<sup>72</sup>

Dessa forma, a cultura foi vista como um segundo mundo em adição ao mundo da natureza, mundo de uma realidade especificamente histórica e os princípios dessa ordem social seriam supostamente encontrados na razão humana prática como criadora desse mundo civil.<sup>73</sup>

[...] essa identificação da cultura com a totalidade do mundo social humano manteve-se em todas as teorias filosóficas posteriores da história. Ela foi a própria base da visão de mundo historicista, que se originou de uma absolutização do aspecto histórico da experiência humana.<sup>74</sup>

Como demonstramos na parte 3, o neomarxismo é uma evolução histórica do marxismo cultural. Tal evolução se deu com a percepção teórica por parte do marxismo de que a dominação da classe burguesa pelo proletariado tenderia a se manifestar mais no consumo/relações sociais que no campo produtivo (meramente com a extração da mais-valia), de modo que se tornou visível uma guinada teórico-epistemológica a fim de propor todo tipo de conceitos que explicassem a dominação cultural.

Por outro lado, Dooyeweerd teorizou que a busca humana de liberdade, dentro das tensões existentes no motivo religioso moderno *natureza vs. liberdade*, culminou em um enaltecimento idólatra do aspecto histórico da realidade como o único capaz de prover significado para todo o pensamento e ação humanos. O neomarxismo representa hoje o estado mais avançado do fenômeno do *historicismo*, a radicalização mais extrema da idolatria do aspecto histórico que dirige e distorce o pensamento humano, o ponto alto da apostasia no pensamento teórico.

Ao buscar a liberdade humana a qualquer custo, o neomarxismo ressignifica o mundo em toda a sua experimentação (desde a temática sexual/de gênero, passando pela ambiental, étnica, econômica etc.) como um lugar de opressão capitalista. O papel do neomarxismo é destruir tudo o que seja compreendido como humano e relações humanas para reinventar um outro tipo de humanidade/sociedade calcada somente na autonomia humana e regida somente pelo devir histórico. Buscando se ressignificar, o homem se desumaniza, torna-se qualquer coisa, menos humano.

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 129.

<sup>73</sup> Ibid., p. 136.

<sup>74</sup> Ibid., p. 136.

## **ABSTRACT**

Neo-Marxism is a theoretical/ideological movement best understood as an epistemological turn of orthodox Marxism, which gradually stopped observing social phenomena from an economic-productive perspective to perceiving them from a cultural perspective. The Dooyeweerdian analysis of the modern religious motif *nature vs. freedom* allows us to understand that such a turn is the result of the phenomenon defined by Herman Dooyeweerd as *Historicism*: a process of radicalization towards the pole of freedom. Neo-Marxism would represent today the most radical expression of Historicism. It is the absolutization of the historical becoming over the human constitution and the subjection of human essence to culture.

## **KEYWORDS**

Neo-Marxism; Marxism; Historicism; Cultural idolatry; Society; Culture; Dooyeweerd; Kant; Marx; Foucault.





## RESENHA

João Paulo Thomaz de Aquino\*

SMETHURST, Matt. **Diáconos: como eles servem e fortalecem a igreja.** São Paulo: Vida Nova, 2021. 97p.

Matt Smethurst é o pastor principal da Igreja Batista River-City, na cidade de Richmond, Virgínia. Smethurst foi missionário na Ásia, atua como editor chefe da *The Gospel Coalition*, fez um estágio na Capitol Baptist Church (pastoreada por Mark Dever) e tem um MDiv cursado no Southern Baptist Seminary. É autor dos seguintes livros: *Before You Share Your Faith: Five Ways to Be Evangelism Ready* (2022), *Deacons: How They Serve and Strengthen the Church* (2021), *Before You Open Your Bible: Nine Heart Postures for Approaching God's Word* (2019) e *1–2 Thessalonians: A 12-Week Study* (2017).

O livro aqui resenhado é de leitura fácil, muito bem escrito e revisado, com diversas histórias que tornam a leitura agradável e interessante, comunicando bem com diferentes níveis de leitores. O livro é bastante evangelical e não somente transmite conteúdo, mas faz aplicações práticas muito apropriadas. Além disso, o autor oferece uma apologia correta da existência de dois ofícios na Igreja, o de presbíteros e o ofício diaconal.

No entanto, apesar dos merecidos elogios acima, o livro *Diáconos* de Matt Smethurst não é uma obra recomendável para ensinar os diáconos presbiterianos, pois a visão de diaconato transmitida não está em harmonia com a concepção de diaconato expressa nos símbolos de ordem da Igreja Presbiteriana do Brasil, os quais creio que são mais bíblicos do que a proposta do livro.

---

\* Doutor em Novo Testamento pela Trinity Evangelical Divinity School (2020); doutor em Ministério pelo Reformed Theological Seminary/CPAJ (2015); mestre em Novo Testamento pelo Calvin Theological Seminary (2009); mestre em Antigo Testamento pelo CPAJ (2007); professor de Novo Testamento no CPAJ e no Seminário JMC; pastor da Igreja Presbiteriana JMC, em Jandira (SP); editor dos websites [issoegregio.com.br](http://issoegregio.com.br) e [yvaga.com.br](http://yvaga.com.br).

Selecionarei três áreas de discordância para fundamentar meu julgamento: (1) o livro descaracteriza o diácono como o oficial da ação social, (2) faz uma proposta de extinção do trabalho diaconal conjunto e (3) faz uma defesa do diaconato feminino.

Falemos, então sobre o primeiro ponto, ou seja, o fato de que o livro descaracteriza o diácono como o oficial da ação social. Smethurst vê corretamente Atos 6 como o início do diaconato, mas em vez de focar no aspecto do cuidado social, ele enfatiza mais a função dos diáconos como solucionadores de problemas a fim de que os presbíteros tenham tempo para se dedicar à oração e à pregação da Palavra. É nesse sentido que ele afirma na página 75: “O princípio mais amplo da função do diácono, no entanto, inclui qualquer coisa na vida da igreja que ameace distrair e desviar os presbíteros de suas responsabilidades primárias”. Nessa proposta, o diácono passa a ser um faz-tudo e o cuidado com as necessidades físicas das pessoas, parece-me, volta a ser ignorado, pois não existem oficiais na igreja que se preocupem principalmente com essa área fundamental.

O segundo problema da proposta de Smethurst é a extinção do trabalho diaconal conjunto. Observe-se essas duas citações:

Em minha igreja, contamos com funções diaconais específicas. Em vez de se reunirem como órgão deliberativo, os diáconos são eleitos para diaconatos específicos e são estimulados a coordenar grupos de voluntários quando surgem as necessidades. Hoje contamos com 14 diaconatos diferentes, apesar de o número oscilar dependendo das necessidades da congregação. No mês passado, por exemplo, dissolvemos nosso diaconato para o cuidado missionário após a conclusão de que uma de nossas equipes pastorais poderia gerenciar as responsabilidades de modo mais homogêneo e sem muita tensão (p. 88).

O diácono da nossa igreja que cuida dos membros foi realmente um presente de Deus. Ele e sua esposa se esforçam muito e passam horas incontáveis com pessoas necessitadas. Se um membro da igreja precisa de um pouco de dinheiro para sobreviver ao mês, esse diácono fará mais que enviar um pedido à equipe que cuida das benevolências; ele se encontrará com a pessoa e tentará chegar à raiz do problema. Existem padrões de gastos que precisam ser resolvidos? A pessoa está suficientemente conectada aos irmãos para obter ajuda orgânica dos membros sem uma intervenção especial? A pessoa simplesmente precisa de alguém para fornecer aconselhamento sobre orçamento ou procurar emprego? (p. 97)

Perceba que a proposta do livro não é a existência de uma “junta” ou um “corpo” diaconal, mas que diáconos sejam escolhidos para desempenhar funções específicas na igreja que podem ou não abarcar a ação social. Nessa proposta existe um individualismo exagerado, bem como a perda da sabedoria coletiva. Além disso, há poder e trabalho demais concentrados nas mãos

de indivíduos. Em vez de haver uma divisão de preocupações como em Atos 6, há indivíduos escolhidos pelos presbíteros que terão toda autoridade para solucionar problemas em áreas específicas da igreja. Não me parece ser essa a proposta bíblica do diaconato.

O último problema que levanto na proposta diaconal desse livro é o fato de que o autor faz uma defesa do diaconato feminino. Que fique claro que Smethurst faz isso em um apêndice e o faz com sabedoria, amor cristão e sem belicosidade. Na p. 135, o autor é bem claro com relação à sua posição: “Sou bem franco: em minha opinião considero bíblico ter mulheres no ofício de diácono”. Assim, depois de apresentar de forma séria (ainda que não profunda) os argumentos contrários ao diaconato feminino, Smethurst faz a defesa do mesmo com os seguintes argumentos: (1) nenhuma passagem da Escritura proíbe que mulheres sejam diaconisas; (2) em 1Timóteo 3.11, Paulo se referiu a diaconisas, não às esposas dos diáconos; (3) Febe (Rm 16.1-2) era uma diaconisa, não só uma servidora; (4) houve “diaconisas na história da igreja” e (5) diaconisas são uma “rica bênção para a igreja (p. 141-147). Não há espaço e nem é o nosso foco aqui contrariar os argumentos do livro, mas fica claro que essa proposta não se encaixa naquilo que a Igreja Presbiteriana do Brasil tem compreendido acerca do diaconato.

Finalizo assim esta resenha com alguns conselhos. Primeiro, é muito bom e útil ler livros que apresentem visões contrárias àquelas que você sustenta, mas não é aconselhável usar esses livros na formação de cristãos, instrução de presentes ou futuros diáconos ou formação dos futuros pastores da denominação. Segundo, as críticas contidas nesta resenha não desabonam em nada o autor, os diversos aspectos positivos do livro e o ministério 9 Marcas que publica o livro. Em terceiro lugar, denominações têm suas maneiras peculiares de compreender as Escrituras, especialmente uma denominação confessional como a Igreja Presbiteriana. Assim, certamente devemos usufruir das bênçãos e sabedoria de ministérios paraeclesiais como o 9 Marcas e editoras evangélicas em geral. Ao mesmo tempo, no entanto, devemos nos lembrar que não há neles um compromisso com a confissão, tradição e teologia presbiterianas. Assim, valorizemos e aproveitemos também aquilo que nossos documentos, estudiosos, pastores, editora e instituições produzem e reproduzem.



## RESENHA

*Jesner Esequiel dos Santos\**

COREY, David D.; CHARLES, J. Daryl. **The Just War Tradition: An Introduction**. ISI Books, 2012. 280p.

A tradição filosófica e teológica da Guerra Justa tem sido pouco discutida nos seminários ou nos espaços acadêmicos. Com isso, seu alcance é ainda menor nas igrejas. Esse fenômeno foi observado por Corey e Charles, que apresentam um resgate histórico dessa tradição, apontando como o pensamento sobre a guerra se desenvolveu no pensamento cristão e como a pós-modernidade fez com que os ensinamentos de Agostinho, Lutero e Calvino fossem deixados de lado, pelo menos nesse assunto.

Os autores não são conhecidos no campo teológico, o que prejudica a difusão do livro no mercado editorial cristão brasileiro. David D. Corey é professor de Ciência Política na Universidade Baylor, enquanto J. Daryl Charles é um acadêmico associado ao Instituto Acton. Portanto, o foco do livro não está em defender uma única linha teológica acerca do assunto, mas apresentar um panorama de maneira linear e temporal, buscando brevidade em cada um dos onze capítulos, fazendo com que uma obra desse porte seja condensada em apenas 280 páginas.

No primeiro capítulo os autores levantam alguns dos questionamentos mais pertinentes nos Estados Unidos sobre a validade das guerras e o uso da força letal por cristãos, mostrando que não há consenso, muito menos um respaldo teológico nas respostas, que muitas vezes são emocionais ou desviam o foco com textos bíblicos retirados de seu contexto. Quando líderes evangélicos tendem a justificar uma guerra, geralmente apontam um único item de uma

---

\* Mestrando em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (2020) e pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2015); autor do livro *O Caminho Religioso na Primavera Árabe Síria* (BTBooks, 2015).

“lista hipotética”. Por isso, os autores pretendem trabalhar com conceitos inteiros, não com apontamentos morais/éticos soltos na história.

No segundo capítulo os autores demonstram, por meio de documentos históricos, que os primeiros cristãos eram contrários à guerra ou a qualquer envolvimento relacionado ao Império Romano, pedindo que os soldados ou políticos convertidos abandonassem suas profissões. Tal ideia é mantida até os escritos dos teólogos da época de Constantino e posteriores. Há uma linha de pensamento que atravessa todos os autores dessa época e influencia autores modernos, de forma direta ou indireta, sendo que os argumentos mais utilizados contra a guerra e o uso de força por cristãos são: 1) uma parte do sermão do monte; 2) o argumento de que os primeiros pensadores cristãos eram contra a guerra e o serviço ao estado; 3) o silêncio dos autores da patrística; 4) dois dos pais da igreja eram explicitamente contrários à guerra: Tertuliano (160-220) e Orígenes (185-254), e 5) o declínio da moral no quarto século que supostamente levou a igreja a uma secularização.

Nos próximos capítulos do livro (3 a 6), é traçado um caminho histórico e linear salientando os principais nomes na teologia e na filosofia que influenciaram a tradição da guerra justa. Os principais nomes mencionados, junto com a explicação de suas teorias, são: Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero, João Calvino, John Locke e Immanuel Kant. No entanto, Agostinho recebe maior destaque, por ser considerado o teólogo que influenciou significativamente os demais. Um fato ainda mais interessante sobre a obra de Agostinho reside na maneira pela qual ele abordou o assunto. Não escreveu nenhuma obra específica sobre a guerra justa, mas expôs seus pensamentos em diversos recursos de comunicação, seja por livros com outras temáticas, cartas ou até mesmo em seus sermões.

A maneira que Agostinho encontrou para resolver a suposta contradição entre uma política envolvida em atos pecaminosos e o serviço do cristão ao estado é o que ficou denominado, posteriormente, como a tradição da guerra justa. Sua solução é baseada no uso da hermenêutica junto com pontos chave da filosofia. Havia dois conceitos maiores que envolviam os demais, o *jus ad bellum* e o *jus in bello*, sendo que o primeiro está relacionado à “justiça da guerra”, que procura especificar os princípios pelos quais um país pode entrar em guerra com outro. O segundo conceito, “justiça na guerra”, especifica os limites morais aceitáveis no fronte de batalha, delimitando o uso dos meios para se alcançar a vitória.

Segundo Corey, a ideia da guerra justa na Idade Média foi conduzida para longe de uma noção de autoridade absoluta e obediência política, caminhando para uma noção de autoridade competitiva e resistência política. Portanto, o papel dos reformadores foi ainda mais relevante e complexo, pois eles tiveram o importante papel de analisar um conceito que já sofria sérios conflitos teológicos, éticos, morais e sociais. Tanto os ensinamentos de Agostinho, como os de Tomás de Aquino, influenciaram a maneira com que os cristãos enxergavam o estado e ditaram quais ações deveriam ou não ser realizadas. Ou seja, a teoria moldou a prática, que por sua vez moldou a sociedade.

Calvino acreditava veementemente que toda a autoridade dada aos governantes era imposta pelo próprio Deus, assim como outros teólogos também o defendem utilizando a passagem de Romanos 13.1. Porém o que o difere dos demais, segundo Corey, é o fato de seus argumentos estarem completamente envolvidos com a exegese dos textos bíblicos e as tradições das teorias políticas. Sendo assim, há em seus escritos um alto número de citações textuais relacionadas à Bíblia.

Nos capítulos seguintes (7 a 9), são apresentados desdobramentos filosóficos formulados em cima dos escritos de Agostinho, Tomás de Aquino, Lutero e Calvino. Nos dois últimos capítulos (10 e 11) há uma síntese do pensamento contemporâneo acerca da guerra justa e a demonstração da influencia que dois teólogos tiveram para que a tradição da guerra justa fosse esquecida ou deturpada. São eles Reinhold Niebuhr (1892-1971) e John Howard Yoder (1927-1997).

A teoria de Niebuhr ficou conhecida como realismo cristão, que valoriza o ideal de que o cristianismo tem como regra de prática o auto-sacrifício como fonte que culmina na justiça e na paz, sendo o amor a lei da vida. Porém, ele não é a favor do pacifismo, como tais argumentos parecem indicar. Niebuhr faz um contraponto entre o ideal e o real no mundo, pois mesmo que os cristãos espalhassem o amor de Cristo pelo mundo, não seria suficiente para conter o avanço do mal, como no caso de Hitler. Isso porque o pecado é o problema fundamental e permanente na política, gerando ganância e luxúria, entre outros vícios. Portanto, somente o amor não irá adiantar, mas o equilíbrio do poder com o próprio poder. Por isso ele apoia o governo democrático em oposição ao anárquico e tirânico, dizendo que o cristão deve lutar contra qualquer movimento contrário à democracia.

O argumento de Niebuhr se assemelha aos recentes escritos de John J. Collins publicados na revista *Reflections*, da Universidade de Yale. A conclusão que ambos os autores apresentam é a mesma, na forma prática, mas os caminhos que os levaram a tais afirmações passam por diferentes rotas. Collins busca invalidar os argumentos teológicos apontando para uma possível incoerência. Segundo ele, os ataques dirigidos por Moisés e Josué no Antigo Testamento são exemplos categóricos de que o povo de Deus agia de maneira injusta, principalmente contra os cananeus. Sendo assim, os teólogos cristãos não poderiam opinar com relação a guerras justas ou qualquer âmbito humanitário.

Por mais que esse livro tenha sido lançado em 2012, o que poderia desqualificar sua contemporaneidade sobre o assunto, ele possui uma relevância significativa em nossos dias. Temos vivenciado o aumento dos confrontos no Oriente Médio com a Primavera Árabe, o surgimento de novos grupos terroristas como o Estado Islâmico e a retirada das tropas norte-americanas do Afeganistão, devolvendo o poder político e bélico ao Talibã. Portanto, é cada vez mais necessário que o cristão saiba como responder a tais eventos de maneira bíblica. Além disso, podemos influenciar um resgate dessa tradição em nossos seminários, campos teológicos e igrejas.

EXCELÊNCIA E PIEDADE A SERVIÇO DO REINO DE DEUS  
**CENTRO PRESBITERIANO DE PÓS-GRADUAÇÃO  
ANDREW JUMPER**

Venha estudar conosco!

Cursos modulares, corpo docente pós-graduado, convênio com instituições internacionais, biblioteca teológica com mais de 40.000 volumes, acervo bibliográfico atualizado e informatizado.

---

**EDUCAÇÃO À DISTÂNCIA (EAD)**

Cursos anuais totalmente online que visam à instrução e ao aperfeiçoamento bíblico-teológico de pastores e crentes que possuam graduação em qualquer área. São eles: Estudos em Teologia Sistemática, Estudos em Teologia Bíblica, Estudos em Teologia Aplicada e Estudos em Missões.

---

**REVITALIZAÇÃO E MULTIPLICAÇÃO DE IGREJAS (RMI)**

O RMI objetiva capacitar pastores e líderes na condução do processo de restauração do ministério pastoral, da oração e da expansão da igreja por meio de missões, usando ferramentas bíblico-teológicas e de outras áreas das ciências.

---

**ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO CRISTÃ (EEC)**

O programa de especialização em Educação Cristã é destinado a pais, pastores, professores e demais interessados em educação eclesial ou escolar. Seu principal objetivo é promover uma reflexão a respeito da dimensão pedagógica a partir dos pressupostos cristãos e oferecer ferramentas para o exercício intencional e planejado da atividade educacional, a partir desses pressupostos.

---

**M.A. LEADERSHIP IN CHRISTIAN EDUCATION (MAE)**

Este programa é um mestrado semipresencial bilíngue (português/inglês), ministrado em parceria com o Gordon College (Boston, EUA). É dirigido à educação escolar cristã, com ênfase em liderança, compreendendo a gestão escolar e suas bases conceituais. Útil para a liderança e gestão de Departamentos de Educação Cristã em igrejas, bem como para seminários, institutos bíblicos e outras instituições teológicas.

---

**MESTRADO EM DIVINDADE (*MAGISTER DIVINITATIS* – MDiv)**

Trata-se do mestrado eclesial do CPAJ. É análogo aos já tradicionais mestrados profissionalizantes, diferindo, entretanto, do *Master of Divinity* norte-americano apenas no fato de que não constitui e nem pretende oferecer a formação básica para o ministério pastoral. Oferece uma visão geral das grandes áreas do conhecimento teológico. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

---

**MESTRADO EM TEOLOGIA (*SACRAE THEOLOGIAE MAGISTER* – STM)**

Esse mestrado acadêmico difere do *Magister Divinitatis* por sua ênfase na pesquisa e sua harmonização com os mestrados acadêmicos em teologia oferecidos em universidades e escolas de teologia internacionais. É oferecido para aqueles que possuem o MDiv ou graduação em Teologia e mestrado em qualquer área. Não é submetido à avaliação e não possui credenciamento da CAPES.

---

**DOCTORADO EM MINISTÉRIO (DMin)**

Curso oferecido em parceria com o *Reformed Theological Seminary* (RTS), de Jackson, Mississippi. O programa possui o reconhecimento da JET/IPB e da *Association of Theological Schools* (ATS), nos Estados Unidos. O corpo docente inclui acadêmicos brasileiros, americanos e de outras nacionalidades, com sólida formação em suas respectivas áreas.

---

Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper  
Rua Maria Borba, 40/44 – Vila Buarque – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 01221-040  
Telefone: +55 (11) 2114-8644/8759 – atendimentocpaj@mackenzie.br  
cpaj.mackenzie.br – <https://www.facebook.com/cppaj>