



COLLOQUIUM

Revista Multidisciplinar de Teologia

Ano II, nº 2, 2017
ISSN: 2448-2722



Editorial

É com grande satisfação que brindamos os nossos leitores com mais um número da **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**. A título de reiteração, a *Colloquium* é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) que publica textos, fruto de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. Com isso, pretende-se não apenas fomentar a produção teológica no país, mas estabelecer um ambiente propício ao diálogo e ao debate entre a teologia e outros campos do conhecimento.

Visando oportunizar a divulgação de trabalhos de novos pesquisadores, este volume da **Colloquium** traz uma seleção de trabalhos realizados por ex-alunos da Faculdade Batista do Cariri. Em sua maioria, os trabalhos foram fruto de pesquisa monográficas, devidamente adaptados para a publicação como artigos. O artigo de abertura, de autoria de Dejair de Oliveira aborda o lugar dos dons revelacionais nos escritos dos Pais apostólicos, contribuindo para o debate entre cessacionismo e continuísmo dos dons do Espírito Santo. No segundo artigo, Ercácio Nunes estabelece um diálogo entre Psicologia e Teologia, a partir do conceito de sofrimento em Viktor Frankl e C. S. Lewis, com implicações para a Apologética Cristã. Na sequência, Fares Furtado lança mão de seus conhecimentos na área da Medicina para apresentar uma perspectiva bíblico-teológica dos anticoncepcionais. No quarto artigo, Franklin Vieira retoma a sempre polêmica relação entre fé e razão a partir da concepção tomista, além de visualizar os desdobramentos desta análise na tradição teológica posterior. A seção de artigos é concluída com uma contribuição à Teologia Pastoral. Em seu texto, Leandro Lins argumenta em prol do ministério bivocacional, temática ainda pouco explorada no cenário acadêmico brasileiro.

Na seção de ensaios, Adílio Lima faz uma reflexão sobre o conceito de representatividade, visando estabelecer a distinção entre Israel e Igreja. Na seção de tradução, Fernando Henrique, explora uma modalidade ainda pouco conhecida na produção teológica brasileira: a tradução comentada, na qual analisa usos do aspecto verbal no Novo Testamento.

Aproveitamos para felicitar a todos aqueles que contribuíram para a realização deste número e desejamos aos nossos leitores uma experiência enriquecedora a partir dos trabalhos aqui compartilhados.

José Marques

Editor Geral



OS PAIS APOSTÓLICOS E OS DONS REVELACIONAIS

The apostolic fathers and the revelational gifts

Gleidson Dejair de Oliveira *



* Graduado e Pós-graduando em Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Cariri (SBC).
Contato:
gleidmaster@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar os escritos dos chamados Pais apostólicos, visando identificar os principais aspectos do seu contexto histórico-teológico. Em seguida, será realizada uma breve discussão sobre o debate cessacionista/continuista dos dons em que se tenciona avultar que contribuições o contexto histórico-teológico dos Pais apostólicos pode trazer para o debate em questão.

PALAVRAS-CHAVE: Pais Apostólicos; dons revelacionais; cessacionista/continuista.

ABSTRACT: This article aims to analyze the writings of the Apostolic fathers, in order to identify the main aspects of their historical-theological context. Next, a brief discussion will be held on the cessationist/continuist debate of the gifts, in which it is intended to outline what contributions the historical-theological context of the Apostolic fathers can bring to the debate in question.

KEYWORDS: Apostolic fathers; revelational gifts; cessationist/continuist.

INTRODUÇÃO

A história da Igreja cristã primitiva imediata ao período apostólico é riquíssima em todos os seus aspectos. Por séculos, os escritos desse período têm contribuído para uma melhor compreensão sobre como viveram os primeiros cristãos e como eles desenvolveram a sua teologia. Não há dúvidas quanto ao grande legado que eles deixaram tanto para a teologia de sua própria época quanto para a teologia que se tem hoje.

Tendo em vista a sua grande dimensão, o esforço deste artigo se limitará ao entendimento dos pais apostólicos sobre os chamados *dons revelacionais*. Para tanto, faz-se necessária uma análise prévia do contexto histórico-teológico no qual os pais apostólicos estavam inseridos. Uma vez munidos desse contexto, será possível uma melhor compreensão acerca das motivações que levaram os mesmos a comporem o seu material. Além disso, entendemos que tais considerações sobre os dons revelacionais nos escritos dos pais apostólicos trazem implicações relevantes para uma melhor compreensão do debate cessacionista/continuista que temos na atualidade.

1 – O CONTEXTO HISTÓRICO DOS PAIS APOSTÓLICOS

É de capital importância considerar que, desde o final do primeiro século, houve fatores dentro e fora da Igreja que influenciaram diretamente no seu desenvolvimento. É provável que o divisor de águas tenha sido o fato da era apostólica ter chegado ao fim, de modo que a igreja ficou ao encargo dos pais apostólicos que legaram a responsabilidade de propagar os ensinamentos cristãos em um mundo cada vez mais hostil ao cristianismo.

Estabeleceu-se, então, um novo período para a igreja cristã. Um tempo relativamente obscuro, repleto de dúvidas e incertezas, mas decisivo em sua história de afirmação. “Este período representa na história uma etapa de intenso desenvolvimento devido à necessidade de organizar as comunidades, a vida litúrgica, e de promover o pensamento cristão” (HAMMAN, 1980, p. 11).

Inicialmente, o cristianismo oscilou entre a Palestina dos sábios orientais e a Roma dos grandes imperadores. Em um curto espaço de tempo, “Jerusalém havia sido destruída e Antioquia [...] não conseguiu tomar seu lugar. Roma, como a capital imperial foi logo ganhando proeminência entre os cristãos, mas ainda não havia alcançado o mesmo clamor histórico em sua veneração como Jerusalém e Antioquia” (WAND, 2004, p. 47). Logo se percebeu que a

comunidade cristã precisava dar respostas convincentes às interpelações feitas tanto pelos judeus quanto pelos gentios.

Vale salientar também que durante este período o relacionamento entre cristãos, judeus e pagãos não se deu de forma amistosa. Na verdade, na maior parte das vezes, ele foi extensivamente hostil, a tal ponto de o cristianismo ser considerado por muitos uma superstição maléfica e uma seita de ingênuos e crédulos, culminando, assim, em momentos de perseguição (FRANGIOTTI, 2006, p. 29, 51).

É bem verdade que os primeiros anos de expansão dos movimentos cristãos em direção a Roma foram favorecidos pela tolerância e pelo pragmatismo em virtude da política romana em relação às correntes religiosas. Conseqüentemente, o cristianismo gozou dos favores concedidos aos judeus, pois o mesmo era visto como uma ramificação ou manifestação do judaísmo. Entretanto, não demorou muito e logo se tornou clara para os romanos a distinção entre os judeus e os cristãos. Por conseguinte, ainda que os cristãos tenham se espalhado por muitos lugares, eles ainda representavam uma minoria insignificante dentro do vasto império romano e continuavam sendo alvo de acusações, denúncias e difamações (FRANGIOTTI, 2006, p. 30).

À medida que a oposição se levantava mais ferozmente contra os cristãos, foram surgindo os mártires. Alguns relatos de martírios foram registrados nas chamadas “atas dos mártires”, as quais consistiam em descrições das condições em que se davam os martírios, as prisões, os encarceramentos, julgamentos e, por fim, as mortes. (GONZÁLEZ, 1995, p. 61-62). Obviamente, estas não eram as únicas fontes de informação acerca das perseguições e martírios. Outros documentos produzidos pelos cristãos relatavam em primeira mão esta situação de perseguição. É o caso, por exemplo, das cartas escritas por Inácio de Antioquia. A caminho do martírio ele pôde escrever sete cartas com informações acerca do cristianismo primitivo, as quais tratavam de diversos aspectos da vida cotidiana e do pensamento da igreja nos primórdios do segundo século (GONZÁLEZ, 1995, p. 67).

Ele não foi o único a ser perseguido e morto. Outros ainda, a exemplo de Policarpo, bispo de Esmirna, cerca de meio século depois, foram igualmente mortos. Policarpo foi queimado vivo quando se negou a adorar o imperador. Posteriormente, outros se entregariam de maneira deliberada; eram os chamados “espontâneos”; pessoas que aparentemente sem motivo se entregavam para serem martirizadas.

Há ainda documentos de alguns governantes concernentes ao combate à ameaça cristã; como é o caso da correspondência entre Plínio, o Jovem, e o imperador Trajano logo no início do segundo século. Nesta correspondência o jovem Plínio se mostrava preocupado com o que as práticas cristãs estavam causando às demais práticas religiosas da sua província (FRANGIOTTI, 2006, p. 35).

Ainda nos tempos de Antonino, o ataque aos cristãos partiria de outra frente ofensiva, a saber, dos filósofos. Neste sentido se destaca o filósofo cínico Crescente, o qual espalhou em Roma, por volta de 152-153 d.C., várias difamações e calúnias contra os cristãos. O fato é que os intelectuais pagãos da segunda metade do segundo século trataram o cristianismo como um amálgama de superstições cridas por fanáticos que ameaçavam o domínio romano (FRANGIOTTI, 2006, p. 52).

Estes relatos mostram que muitas das acusações promovidas pelos filósofos e demais autoridades políticas e religiosas, em sua maioria, eram motivadas pela falta de conhecimento das práticas cristão. Tal postura foi posteriormente questionada pelos chamados *pais apologistas*, os quais tencionavam refutar tais acusações contra-atacando o paganismo e mostrando a consistência da fé e das práticas cristãs.

Sejam quais fossem os motivos porque os cristãos eram perseguidos, é importante ressaltar que esta perseguição não foi constante, mas acontecia de maneira esporádica em termos de tempo e localidade. Resta-nos, portanto, questionar que implicações tudo isso teve sobre a postura dos pais apostólicos em relação aquilo que eles escreveram a despeito da doutrina da *pneumatologia* e mais especificamente sobre os dons revelacionais.

Como base nos seus escritos, os pais apostólicos tiveram sua liderança ratificada pelos dons de caráter revelacional. “Os pais apostólicos serviram e lideraram a igreja crescente em número e zelo. Essa realidade exigia aconselhamento, orientação e instrução prática para o crescimento espiritual e para ação tanto dos cristãos, individualmente, quanto para as igrejas, como corpo” (ECKMAN, 2005, p. 24). Além disso, a principal contribuição das perseguições foi de longe o aprimoramento da teologia cristã.

2 – OS PAIS APOSTÓLICOS COMO TEÓLOGOS

Os pais apostólicos foram os primeiros cristãos após o período apostólico a darem testemunho escrito das doutrinas elementares do cristianismo. Kelly salienta que eles não eram necessariamente intérpretes que se esforçavam a todo custo por desenvolver ou mesmo compreender os pilares da fé cristã. Aliás, suas ações muitas vezes demandavam certo grau de ingenuidade, pois não havia uma homogeneidade entre eles a despeito das bases sobre as quais sua teologia estava sendo fundamentada (1994, p. 66-67).

O material neotestamentário não havia dado, de forma direta, todas as respostas que os cristãos precisavam. Assim, mesmo que os escritos apostólicos contivessem todas as doutrinas essenciais da fé cristã, elas ainda não haviam sido organizadas de maneira sistemática, de modo que os que vieram posteriormente não tinham todas as definições tão claras ao seu alcance. Esta foi uma das principais razões para o surgimento de diferentes interpretações por parte daqueles que sucederam os apóstolos.

O período patrístico também é importante para o cristianismo em virtude da necessidade de se estabelecer o que o diferenciava do judaísmo. Algumas questões teológicas, como o fim da prática da circuncisão, eram frutos deste relacionamento mal resolvido entre as práticas características do judaísmo e do cristianismo. O que comprova esta ideia são algumas cartas paulinas que tinham a nítida preocupação de esclarecer algumas destas discussões presentes nas igrejas do primeiro século, como é o caso da carta aos Gálatas e Atos 15. Estas discussões eram oriundas de uma má compreensão teológica e também das tentativas de acomodação das diversas correntes filosóficas da época¹ com as doutrinas bíblicas.

Dois homens que exerceram grande influência na teologia cristã de sua época foram Clemente de Alexandria e Orígenes. Eles foram profundamente influenciados pela filosofia

1 “A filosofia era a religião mais profunda da maioria das pessoas de inteligência; ao nosso propósito, o mais importante é que seus conceitos proporcionaram aos pensadores, tanto cristãos quanto não-cristãos, uma estrutura intelectual para expressarem suas ideias. Os dois tipos de pensamentos mais importantes em nosso período têm origem no platonismo e no estoicismo. Dos outros grandes sistemas clássicos, o aristotelismo exerceu certa influência por intermédio de sua lógica, e alguns de seus princípios [...] foram absorvidos por formas posteriores de platonismo (c. 175 A. D.)” (KELLY, 1994, p. 12). Além destes, Granconato (2013) destaca outro pensamento preponderante no segundo século, a saber, o epicurismo, “cuja doutrina de natureza eminentemente prática propunha que a felicidade do homem poderia ser encontrada numa vida de paz, prazer e reflexão. Suas ênfases estavam na busca do conhecimento através da experiência, na observância de preceitos morais, no desfrutar de prazeres corporais, no cultivo da serenidade mesmo em meio aos sofrimentos (ataraxia) e no conceito materialista da realidade que, segundo Epicuro, em sua totalidade se reduzia a átomos” (GRACONATO, p. 45).

grega, especialmente a platônica², tomando-a como base filosófica de interpretação das Escrituras. “Essa escola destacou-se pela utilização do método alegórico de interpretação, que atribuía sentidos múltiplos ao texto bíblico, método esse usado amplamente na antiguidade cristã” (MATOS, 2008, p. 47).

Outro fator que contribuiu para esta diversidade no fazer teológico foi a difusão das ideologias cristãs em diversas partes do mundo. Neste sentido, algumas cidades desenvolveram a teologia a passos largos ao longo dos primeiros séculos. Em especial, duas delas se destacaram consideravelmente, a saber, a cidade de Alexandria, no Egito atual, e a cidade de Antioquia e a região vizinha da Capadócia (MCGRATH, 2005, p. 39).

Posteriormente, outra localidade se destacou bastante no norte da África Ocidental, especialmente a área da atual Argélia³. Assim, todas estas cidades exerceram um papel muito importante quanto ao desenvolvimento da teologia. Por vários séculos elas ditaram a tônica teológica tanto no Oriente quanto no Ocidente. É bem verdade que elas tinham métodos de interpretação diferentes umas das outras, mas mesmo em meio aos diferentes métodos de interpretação, as doutrinas foram significativamente aprimoradas.

Além das escolas teológicas, ainda outras questões contribuíram para o desenvolvimento da teologia. Uma das que tiveram singular importância no segundo século foi a *apologética*. Como observado acima, desde os seus primórdios, o cristianismo enfrentou oposição e frequentemente era perseguido pelo governo. Diante desta realidade, sua principal preocupação era sobreviver às investidas da liderança governamental que, na maior parte das vezes, era extremamente severa na sua tentativa de impedir o avanço das ideologias cristãs; as quais eram avessas as do império romano.

Viu-se, então, a necessidade de um diálogo que permitisse aos cristãos a oportunidade de se defenderem perante as autoridades romanas em face das acusações que lhes eram feitas. Em linhas gerais, Frangiotti (2006) argumenta que a religião cristã foi hostilizada no início de sua

2 O aristotelismo também exerceu influência na teologia patrística. Clemente de Alexandria (*Stromata*) se afina com o pensamento aristotélico das *categorias* quando fala sobre a unidade de Deus e a comunhão do Filho com o Pai (PANNENBERG, 2008). Estes pensamentos demonstram muito claramente a intimidade que havia entre a filosofia e a teologia, a qual perdura até hoje.

Pannenberg discorre mais sobre a influência de Aristóteles sobre a teologia cristã nos primeiros séculos do cristianismo no capítulo três de sua obra.

3 Neste local, ao final do período clássico ficava Cartago, importante cidade mediterrânea e, em um certo momento, adversária política de Roma, pois ambas disputavam o domínio da região. No período em que o cristianismo se espalhou por essa área, essa cidade era uma colônia romana. Entre os importantes escritores da região estão Tertuliano, Cipriano de Cartago e Agostinho de Hipona (MCGRATH, 2005, p. 41).

propagação por causa da má compreensão que os judeus e os pagãos tinham acerca de suas práticas. Logo, este foi o principal motivo do relacionamento conflituoso entre estes grupos. Diante das celeumas, homens como Justino⁴, reconhecidamente aprovados pela igreja mediante os dons revelacionais, se levantaram para defender a causa cristã diante de seus interpeladores.

3 – OS PAIS APOSTÓLICOS E A PNEUMATOLOGIA⁵

O estudo da doutrina pneumatológica revela que já em seus primórdios, especialmente no segundo século, relativamente pouca atenção foi dada à pessoa do Espírito Santo, tanto ao que concerne à sua personalidade quanto à sua atuação (RYRIE, 1980, p. 111). A discussão só tomou maior proporção algum tempo depois no I Concílio de Constantinopla no ano 381 d.C.⁶ Entretanto, ainda que algumas afirmações tenham sido elaboradas apenas no final do quarto século, é importante dizer que é um equívoco pensar em uma completa falta de interesse teológico na presença e na obra do Espírito Santo por parte dos Pais apostólicos.

Ao contrário, Ele foi percebido como uma força divina historicamente operante. Cabia aos teólogos a tarefa de reelaborar teologicamente e com uma linguagem nova essa experiência divina do Espírito, já reconhecida e fixada no material “bruto” da pregação e do culto da Igreja. Deve-se, contudo, rejeitar a ideia de que, na Igreja dos primeiros séculos o Espírito Santo não tenha sido reconhecido em seu agir. É até difícil encontrar uma outra ideia que tenha exaltado tanto a consciência escatológica e o sentido da comunidade da Igreja como a persuasão do Espírito Santo dado pelo Pai e comunicado por meio de Cristo (PADOVESE, 2004, p. 77).

A história da doutrina do Espírito Santo está geralmente em conexão com outras doutrinas como a inspiração, a pessoa e a obra de Jesus Cristo e a Trindade (SMEATON, 1961, p. 256). Vale lembrar que, ainda que não tenha sido tão debatido como as outras duas pessoas da

4 Justino foi o primeiro pensador cristão que tentou harmonizar fé e razão. Três obras apologéticas profundas e breves de sua autoria sobreviveram, nas quais ele trata de dois problemas básicos: a relação do cristianismo com a cultura grega e com o Antigo Testamento (MATOS, 2008, p. 34). Matos fala de três obras, mas talvez sejam apenas duas ou uma, depende do critério que se use para definir.

5 Até esse momento, a doutrina pneumatológica ainda não havia sido sistematizada como se vê atualmente. Além disso, dos oito pais da igreja que foram analisados, apenas Clemente de Roma, Carta de Barnabé e Pastor de Hermas mencionam diretamente a pessoa do Espírito Santo; os demais não fazem qualquer menção direta ao mesmo, a saber, Didaqué, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Papias de Hierápoles e Diogneto.

6 O Concílio de Constantinopla I reagiu aos *Pneumatômacos* que era uma nova “tendência teológica que condenava o arianismo e a consubstanciação do Pai e do Filho, mas negava a divindade do Espírito Santo” (DANTAS, 2013, p. 135). Acerca deste primeiro Concílio, Ladaria entende que “As diversas afirmações do Concílio de Constantinopla sobre o Espírito Santo, embora diferentes no estilo das que se aplicam ao Filho, refletem a convicção íntima da divindade da terceira pessoa, igual à do Pai e à do Filho.” (2013, p. 233).

Trindade, o Espírito Santo foi mencionado pelos Pais apostólicos como igualmente divino, e este é um fator importante a ser considerado.

Clemente de Roma menciona o Espírito Santo junto as demais pessoas da Trindade nos seguintes termos: “Pela vida de Deus, pela vida do Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo” (1995, p. 64). Em tais palavras se nota claramente a unidade dentro da divindade. Além da fórmula triádica, outras referências ao Espírito Santo são mencionadas por *Clemente* em sua carta aos Coríntios. Analisando o seu conteúdo é possível perceber alguns conceitos importantes: o Espírito Santo é visto como o agente responsável por mudar o ânimo dos cristãos: “Dessa forma, uma paz profunda e radiante fora dada a todos, junto com o desejo insaciável de praticar o bem, e se espalhara sobre todos abundante efusão do Espírito Santo.” (1995, p. 24); ele também é visto como aquele que capacita os homens a falarem: “Os ministros da graça de Deus falaram sobre arrependimento, por meio do Espírito Santo” (1995, p. 38); ele é aquele que conhece o mais profundo do coração humano: “Com efeito, em algum lugar se diz: ‘O Espírito do Senhor é lâmpada que perscruta as profundezas das entranhas’” (1995, p. 39); ele é aquele por intermédio de quem Jesus falava: “Com efeito, é ele que nos convida, por meio do Espírito Santo: ‘Vinde, filhos, escutai-me. Eu vos ensinarei o temor do Senhor’” (1995, p. 40).

Nos escritos de *Inácio de Antioquia* o Espírito Santo é mencionado junto com Deus Pai e Jesus Cristo numa espécie de economia divina: “porque sois as pedras do templo do Pai, preparadas para a construção de Deus Pai, levantadas até o alto pela alavanca de Jesus Cristo, que é a cruz, usando a corda, que é o Espírito Santo” (1995, p. 85); ele também estava no nascimento de Jesus: “De fato, o nosso Deus Jesus Cristo, segundo a economia de Deus, foi levado no seio de Maria, da descendência de Davi e do Espírito Santo” (1995, p. 88). Na carta aos Filadelfienses ele é descrito como aquele que fortalece os que são de Jesus (1995, p. 109); além de ser descrito como veículo de revelação: “Foi o Espírito que me anunciou, dizendo: ‘Não façais nada sem o bispo, guardai vosso corpo como templo de Deus [...]’” (1995, p. 112). Nas demais cartas de *Inácio de Antioquia* não é possível identificar quaisquer menções ao Espírito Santo⁷.

⁷ Nas cartas aos Esmirnenses, aos Magnésios, aos Romanos e aos Tralianos, *Inácio* não ressalta qualquer atuação ou possível alusão à pessoa ou obra do Espírito Santo. Isto não quer dizer necessariamente que ele o desprezava, mas que apenas não viu necessidade de tratar de aspecto relacionado a ele na sua correspondência com estas igrejas.

A *Carta de Barnabé (Pseudo-Barnabé)* também traz algumas menções ao Espírito Santo dizendo que os cristãos são como sua habitação: “Por isso, eu me alegro mais na esperança de me salvar, porque verdadeiramente vejo em vós que o Espírito da fonte abundante do Senhor foi derramado sobre vós” (1995, p. 286); ele também exerce caráter profético: “Abraão, praticando por primeiro a circuncisão, circuncidava porque o Espírito dirigia profeticamente seu olhar para Jesus [...]” (1995, p. 299-300); Barnabé ainda cita Isaías 61.1, no qual é mencionado o “Espírito do SENHOR”, para falar sobre aqueles que têm direito à aliança em Cristo por meio do Espírito (1995, p. 308); ele também tem participação na obra de salvação: “ele não vem chamar a pessoa pela aparência, mas aqueles que o Espírito preparou” (1995, p. 314).

O *Pastor de Hermas*, semelhantemente, faz algumas referências à pessoa do Espírito Santo. Ele o descreve como uma pessoa que tem emoções: “A má consciência não deveria habitar com o espírito da verdade e trazer tristeza ao Espírito Santo e verdadeiro” (1995, p. 195)⁸; o cristão é o lugar de sua habitação: “Quando todos esses espíritos vêm habitar o mesmo vaso, onde já habita o Espírito Santo, o vaso não pode mais conter tudo e transborda” (1995, p. 200). *Hermas* ainda o relaciona com aquilo que ele chama de “habitar na carne”:

Deus fez habitar na carne que ele havia escolhido o Espírito Santo preexistente, que criou todas as coisas. Essa carne, em que o Espírito Santo habitou, serviu muito bem ao Espírito, andando no caminho da santidade e pureza, sem macular em nada o Espírito. Ela se portou dignamente e santamente, participou dos trabalhos do Espírito e colaborou com ele em todas as coisas. Comportou-se com firmeza e coragem e, por isso, Deus a escolheu como companheira do Espírito Santo. Com efeito, a conduta dessa carne agradou a Deus, pois ela não se maculou na terra, enquanto possuía o Espírito Santo (1995, p. 226-227).

Por fim, o *Pastor de Hermas* também trata o Espírito Santo como se de alguma forma ele fosse passivo ao pecado humano: “Cuida para que nunca entre em teu coração a ideia de que tua carne é perecível. E cuidado para não abusar dela com alguma impureza. Se manchas tua carne, mancharás também o Espírito Santo” (1995, p. 227).

A despeito do que foi analisado nos escritos dos pais apostólicos é possível perceber que o pouco que foi falado acerca do Espírito Santo mostra que estes homens o consideravam como pessoa divina e vividamente atuante no meio da igreja. Isto pode ser percebido especialmente a partir da fórmula triádica, na qual as três pessoas são colocadas sem qualquer distinção ou

⁸ Algo semelhante pode ser visto nos capítulos 4 e 41.

ainda no relato do nascimento de Cristo. Como pessoa, o Espírito Santo também demonstrava certas “emoções”. Em seu relacionamento com as pessoas ele é descrito como portador da revelação e instrutor, de modo que sua atuação é plenamente percebida. Tem-se, portanto, que o cristianismo primitivo era consciente da atuação do Espírito Santo, de modo que os cristãos foram postos numa relação vital e personalíssima com o próprio Deus (HARNACK *apud* PADOVESE, 2004, p. 77).

4 – OS PAIS APOSTÓLICOS E OS DONS REVELACIONAIS

Frente ao que foi analisado até então, nota-se que o Espírito Santo era percebido pela comunidade como pessoa divina e que o mesmo exercia algumas funções na igreja, como por exemplo na capacitação dos líderes com certos dons chamados revelacionais.

4.1 Didaquê

Antes de tudo, é importante considerar que não há como dizer com precisão quando a obra foi escrita.⁹ Especula-se uma data entre os anos 70-120 d.C. Contudo, o modo como as comunidades cristãs eram descritas ali se assemelha bastante com as do último período da era apostólica. Somado a isto, há alguns indícios, como a ausência de qualquer credo universal e a falta de referência aos escritos do Novo Testamento, os quais apontam para uma data em torno dos anos 80-90 d. C. (FRANGIOTTI, 1995, 336-337).

O capítulo 11 do *Didaquê* fala de algumas instruções quanto ao desenvolvimento da vida comunitária. Dentre essas instruções estava aquela em que os membros da comunidade deveriam ser capazes de diferenciar os falsos pregadores dos verdadeiros: “Mas se aquele que ensina for perverso e expuser outra doutrina para destruir, não lhe deem atenção. Contudo, se ele ensina para estabelecer a justiça e o conhecimento do Senhor, vocês devem acolhê-lo como se fosse o Senhor” (11.2). E acrescenta: “Quanto aos apóstolos e profetas, procedam conforme o princípio do Evangelho. Todo apóstolo que vem até vocês seja recebido como o Senhor” (11.3-4 *grifo nosso*).

⁹ O contraste entre a proximidade deste documento com os tempos apostólicos em certos aspectos e a distância em outros assuntos fazem com que a discussão acerca da datação do *Didaquê* seja bastante difícil (GONZÁLEZ, 2004, p. 68).

Segundo o *Didaquê*, as igrejas reconheciam tanto apóstolos quanto profetas e mestres (11.3-4; 13.2)¹⁰, posto que os termos são usados para tratar de homens responsáveis pelo ensino e pregação. Estes homens tinham os *dons de profecia* e de *ensino* atestados pela inspiração (11.8, 9, 12,) e pelo reconhecimento das comunidades cristãs. Para tanto, o *Didaquê* mostra que havia critérios segundo os quais tais homens eram postos a prova: eles deveriam ensinar a justiça e o conhecimento do Senhor (11. 2); seu ensino deveria estar sob inspiração (11.7); eles deveriam viver como o Senhor (11. 8); e seu ensino deveria ser atestado pela prática (11.10). Em contrapartida, os maus profetas eram pessoas que exploravam a comunidade e não viviam o que ensinavam (11.5, 6, 9).

O capítulo 13 do *Didaquê* (1995, p. 357) ressalta o modo como os profetas e mestres deveriam ser sustentados. Nota-se que o trato com estes homens se dava em razão do seu ofício: “Todo verdadeiro profeta que queira estabelecer-se entre vocês é digno do seu alimento” (13.1). E acrescenta: “Da mesma forma, também o verdadeiro mestre é digno do seu alimento, como todo operário” (13.2). Estes homens ficavam sob os cuidados da comunidade (13.3-7) para que se dedicassem exclusivamente ao ensino das Escrituras.

Outra referência a profetas e mestres se encontra no capítulo 15. Aqui também os bispos e diáconos parecem estar imbuídos da mesma dignidade: “Escolham para vocês bispos e diáconos dignos do Senhor. Eles devem ser homens mansos, desprendidos do dinheiro, verazes e provados, porque eles também exercem para vocês o ministério dos profetas e dos mestres” (15.1). E acrescenta: “Não os desprezem, porque entre vocês eles têm a mesma dignidade que os profetas e mestres” (15.2). Logo, a *autoridade* na igreja não se restringia àqueles que tinham o dom profético, mas também a outros oficiais.

Com base nestas informações, Kydd conclui que o *Didaquê* tem muito a dizer sobre os dons do Espírito Santo. Entretanto, deve-se manter a cautela, ainda que a profecia tenha sido muito valorizada nesta época pelos cristãos (1984, p. 11). Assim, as comunidades para as quais o *Didaquê* foi escrito estavam plenamente conscientes da presença dos dons revelacionais. Além disso, eles também tinham grande expectativa quanto à sua manifestação em seu meio. Não há como negar que as instruções do *Didaquê* exprimem esta expectativa cristã com relação à ação Espírito Santo.

10 A menção a *apóstolos* serve como argumento para aqueles que afirmam que o livro foi escrito ainda na época em que alguns dos apóstolos ainda estavam vivos.

4.2 O Pastor de Hermas

Acerca da datação de *Hermas*, Frangiotti diz que, “até o momento, predomina, entre os eruditos, a opinião que se considera o *Pastor* obra surgida por volta do ano 150 d.C.” (1995, p. 166).¹¹

A primeira impressão que se tem ao ler o *Pastor de Hermas* é que ele é bem diferente dos demais documentos dos pais apostólicos, especialmente, em termos de sua escrita. Ele sugere que a profecia ainda era presente entre os cristãos no período em que a carta foi escrita. De modo especial *Hermas* se porta como um profeta pelo menos duas vezes na carta: “Tens agora esses mandamentos. Anda em conformidade com eles e exorta os ouvintes, para que se exercitem na penitência purificadora pelo resto dos dias de sua vida” (1995, p. 213). E ainda: Sê forte nesse ministério, mostra a todos os homens as grandezas do Senhor, e alcançarás a graça nesse ministério. Todo aquele que se comportar conforme esses mandamentos, viverá, e será feliz em sua vida. (1995, p. 273).

Outra indicação da presença do dom profético se encontra no capítulo 43.1-21. Aqui, à semelhança do *Didaquê*, *Hermas* fala sobre a identificação do verdadeiro e do falso profeta. O modo como ele fala mostra que havia ambas as categorias de profetas, de modo que se fazia necessária uma regra geral que distinguisse um do outro. O que chama atenção é o fato de que a distinção tinha necessidade de ser feita. Ao que parece, a presença de profetas era relativamente prolífera. A regra era que o profeta legítimo tinha o espírito divino e era completamente passivo à atuação deste:

Quando um homem, que tem o espírito de Deus, entra numa assembleia de homens justos, crentes no espírito divino, e nessa assembleia de homens justos se suplica a Deus, então o anjo do espírito profético que está junto dele, plenifica esse homem, e ele, pleno do Espírito Santo, fala à multidão conforme quer o Senhor (1995, p. 210).

De maneira indireta se percebe que havia uma quantidade razoável de pessoas que julgavam ter tal dom, de modo que isto havia se tornado um problema, daí a necessidade de distinguir ambas as classes. Outras implicações também podem ser percebidas. Em primeiro lugar, o ministério profético tinha lugar no culto público, visto que a mensagem do profeta se dirigia a um grupo e não a um indivíduo em especial. Em segundo lugar, o texto declara que o

¹¹ Autores como Matos (2008) e González (2004) concordam com esta posição.

profeta era preenchido pelo Espírito Santo e falava o que Deus quer que ele diga (Kydd, 1984, p. 20-21).

4.3 Inácio de Antioquia

A despeito da datação dos escritos de *Inácio de Antioquia*, é consenso entre a maioria dos estudiosos que ele escreveu por volta do ano 110 d.C., na época do imperador Trajano. Seus escritos mostram com riqueza de detalhes como se comportavam as igrejas logo no começo do segundo século (GONZÁLEZ, 2004, p. 71).

Sobre os dons revelacionais, algumas passagens nos escritos de *Inácio* chamam atenção pelo modo como ele os ressalta. A primeira delas está na carta que ele escreve a Policarpo de Esmirna, bem conhecido por seu martírio. Aqui, Inácio tencionava que Policarpo pedisse que as coisas invisíveis fossem manifestas a ele e que nada lhe faltasse, bem como tivesse abundância em toda “graça” (1995, p. 121). Isto é corroborado pelo fato de que a palavra usada aqui é uma forma de *charisma*¹² na língua grega. Também é interessante notar que o conselho de *Inácio* a que Policarpo busque revelação das coisas invisíveis é uma linguagem que se assemelha bastante com a de Paulo em Romanos 12.6 e 1 Coríntios 12.4 (Kidd, 1984, p. 15-16). *Inácio* também se via como profeta:

Estando no meio de vós, gritei, disse em alta voz, uma voz de Deus: Permanecei unidos ao bispo, ao presbítero e aos diáconos! Aqueles suspeitaram que eu disse isso porque previ a divisão de alguns, mas aquele pelo qual estou acorrentado é minha testemunha de que eu não o sabia através da carne. Foi o Espírito que me anunciou, dizendo: Não façais nada sem o bispo, guardai vosso corpo como templo de Deus, amai a união, fugi das divisões, sede imitadores de Jesus Cristo, como ele também o é do seu Pai (1995, p. 112).

Sua reivindicação profética é percebida quando ele diz que falou com voz de Deus sem, no entanto, saber previamente da divisão entre alguns que se encontravam com ele. Em nenhum momento este detalhe em sua fala parece ser trivial, pelo contrário, ele admite que estivera sob o controle de Deus em caráter profético. A visão de *Inácio* como profeta também parece ser atestada por outras de suas cartas, como por exemplo, Romanos 7.2; Efésios 20.2; Tralianos 5. Em linhas gerais, *Inácio* se mostra familiarizado com os dons revelacionais; não apenas isto,

12 O termo *charisma* aparece quatro vezes nos escritos de Inácio de Antioquia. Outras formas do termo (*charis* e *chrisma*) também aparecem nas cartas aos Esmirniotas 9.2; Romanos, introdução; e Magnésios 8.2 (PIEPKORN, 1971, p. 373).

mas a liberdade que ele tinha para falar do assunto sugere que o público para o qual ele se reportava também tinha a mesma perspectiva.

4.4 Barnabé

Os estudiosos geralmente datam a epístola de *Barnabé* por volta do ano 135 d.C.¹³ devido à evidência interna do capítulo 16.3-4, a qual fala da reconstrução do templo em Jerusalém durante o governo de Adriano. A carta teria sido escrita durante este tempo, posto que o escritor parece ser contemporâneo dos acontecimentos em face da riqueza de detalhes com que ele descreve os eventos (FRANGIOTTI, 1995, p. 279-280).

De início, a epístola de *Barnabé* também menciona os dons espirituais em caráter geral, sem especificar de que natureza eles eram. No capítulo 1.2 ele diz:

Grandes e ricos são os decretos de Deus a vosso respeito. Acima de tudo, eu me alegro imensamente pelos vossos espíritos felizes e gloriosos, pois dele recebestes a semente plantada em vós mesmos, a graça do dom espiritual. Por isso, eu me alegro mais na esperança de me salvar, porque verdadeiramente vejo em vós que o Espírito da fonte abundante do Senhor foi derramado sobre vós (1995, p. 285).

Em um segundo momento, *Barnabé* confessa crer no dom de profecia, como pode ser observado através de sua afirmação em 16.9-10:

[...] e ele próprio profetizando em nós, habitando em nós, abrindo para nós a porta do templo, que é a nossa boca, e dando-nos o arrependimento, ele nos introduz no templo incorruptível. De fato, quem deseja ser salvo não olha para homens, mas para aquele que habita nele e fala por meio dele, [...] daquele que fala através de uma boca humana, [...] (1995, p. 311-312).

Mais uma vez o dom profético se mostra como a principal manifestação carismática nos pais apostólicos, evidenciando que a capacitação do Espírito Santo era consideravelmente importante para eles. Nesses relatos foi possível notar que o dom de profecia estava intimamente associado aos líderes das igrejas e tinha sobretudo caráter instrutivo. Logo, tanto os líderes quanto o restante da igreja eram conclamados a viverem conscientes destas manifestações carismáticas do Espírito Santo.

13 González afirma em uma nota de rodapé que: “É impossível determinar a data deste documento, pois as evidências internas parecem contraditórias. O capítulo 4 nos levaria a datá-la no final do século 1º, enquanto que o capítulo 6 parece indicar uma data por volta de 135d.C.” (GONZÁLEZ, 2003, p. 82).

5 – OS PAIS APOSTÓLICOS E O DEBATE CESSACIONISTA/CONTINUÍSTA DOS DONS REVELACIONAIS

O cerne de toda a discussão gira em torno de algumas problemáticas, sendo que a principal delas diz respeito à validade dos dons revelacionais mencionados no Novo Testamento para os dias atuais. Alguns dos principais expoentes desse debate são Richard Gaffin Jr. (2013) e Wayne Grudem (1999). É importante destacar que a temática dos dons tomou tanta proporção que alguns grupos evangélicos aderiram uma linha interpretativa com base, quase que exclusivamente, na pneumatologia (BRUNER, 2012, p. 32).¹⁴

Outros grupos, por sua vez, interpretam os textos bíblicos entendendo que os dons não são mais necessários como sinais, visto terem cessado com o fim da era apostólica, provavelmente no final do primeiro século e início do segundo (GRUDEM, 1999, p. 873). Diante dessa tensão, é de capital importância perceber que o texto bíblico é considerado, por ambas as partes, como fator determinante para um melhor entendimento da questão. Assim, a argumentação tem como ponto fundamental a interpretação dos textos mais relevantes referentes aos dons carismáticos; em especial 1Coríntios 13.10.

Entretanto, uma vez que o debate lida com o fator temporal dos dons, qual seria a relevância do contexto imediato posterior aos escritos apostólicos para a discussão supracitada? Como se observará, o argumento histórico, no que tange aos escritos dos pais apostólicos, lança luz sobre as questões pertinentes ao debate.

5.1 A posição cessacionista

Atualmente, um dos principais expoentes da linha cessacionista é o teólogo Richard Gaffin Jr. Sua análise tem como pressuposto a ideia de que os dons chamados revelacionais não são mais necessários para os dias de hoje. Partindo deste ponto, ele discorre sobre como a continuação destes dons afetaria o entendimento hermenêutico das Escrituras e colocaria em xeque a relação que os cristãos mantêm com a mesma.

14 Frederick Dale Bruner discorre sobre o *Pentecostalismo, os Carismáticos e a Terceira Onda* de maneira mais minuciosa em sua obra *Teologia do Espírito Santo*. Ali ele faz um apanhado histórico de como surgiram e se desenvolveram estes diversos grupos, bem como discorre sobre a interpretação destes sobre a doutrina do Espírito Santo.

Os chamados *dons de expressão verbal*¹⁵, a saber, “a profecia e sua avaliação, a variedade de línguas com sua interpretação, a palavra de sabedoria, e a palavra de conhecimento” (GAFFIN, 2003, p. 43), estão diretamente relacionados a um caráter de teor profético. Assim, toda nova revelação não escrita precisaria ser considerada dentro do arcabouço fundamental das Escrituras. Além disso, que na edificação da igreja, os apóstolos e os profetas serviram como fundamento juntamente com Cristo. Deste modo, o alicerce da construção é lançado apenas em seu início, não havendo a necessidade do mesmo ser repostado sucessivas vezes posteriormente. Logo, os apóstolos e os profetas, como testemunhas diretas da revelação, pertenceram ao período de fundação da igreja. Segundo B. B. Warfield¹⁶, os dons eram aquilo que atestava a autoridade apostólica. Eles funcionavam como uma espécie de credencial que os destacava como agentes de Deus na base da igreja. Consequentemente, sua origem e natureza se restringiram a este período, exclusivamente (1918, p. 6).

Em suma, na história da igreja, a presença dos apóstolos e dos profetas foi estritamente temporária. “Tendo os apóstolos (e os profetas) desempenhado o seu papel de testemunhas, desapareceram da vida da igreja com o fim da revelação fundamental; portanto, cessaram todos os dons de revelação verbal a eles relacionados” (GAFFIN, 2003, p. 45-46).

Outra implicação com a qual os cessacionistas estão constantemente preocupados é a tensão entre a continuidade dos dons e a canonicidade do Novo Testamento. Esta preocupação diz respeito à *suficiência* e à *autoridade* das Escrituras. Acerca do fechamento do cânon, MacArthur adverte: “Os cristãos devem agir com coerência nas questões que envolvem a inspiração e a revelação. O entendimento exato dessas doutrinas é essencial para a distinção entre a voz de Deus e a do homem” (1992, p. 80). Segundo Gaffin, considerar que os dons revelacionais ainda permanecem atualmente põe em risco o fechamento do cânon do Novo Testamento, visto que, se novas revelações ainda são dadas na presente era, logo, o cânon ainda estaria sujeito a acréscimos (2003, p. 46).

Gaffin (2003) entende também que a distinção entre a era apostólica e a era pós-apostólica é necessária porque apenas desta forma é possível assegurar que a autoridade dos apóstolos e profetas do Novo Testamento se restringiu ao primeiro século.

15 Este termo é usado por Gaffin para tratar sobre aqueles dons específicos do contexto revelacional.

16 O autor discorre mais e de maneira mais detida sobre o assunto dos dons em sua obra: *Counterfeit miracles*.

No contexto geral de sua argumentação, Gaffin sugere que, aqueles que defendem a continuidade dos dons revelacionais, especialmente o profético, encontram dificuldade para estabelecer até que ponto se estende a autoridade da profecia. Por um lado, sustenta-se que o dom de profecia não possui a estatura da autoridade escriturística, por outro, tais revelações partem de Deus e possuem autoridade divina. Se esse for o caso, é muito difícil sustentar que o dom de profecia possa ser mantido em consonância com a suficiência e a canonicidade das Escrituras, pois não há como harmonizar a possibilidade de novas revelações sem abrir mão da possibilidade de acréscimos nas Escrituras.

Ao que parece, o ponto de vista continuísta sugere um tipo diferente de revelação que nem é a especial nem é a geral. Ela funciona como uma espécie de orientação que está além das Escrituras e atribui a esta um nível acentuado de insuficiência em questões práticas e prementes da vida cotidiana.

De acordo com o que foi analisado, os argumentos lançados pelos cessacionistas destacam especificamente os dons revelacionais por sua importância quanto à suficiência das Escrituras. Como destaca Robertson, “Muito mais glorioso que depender dos estímulos de novas revelações do Espírito é viver da suficiência da palavra final como se encontra no Cristo das Escrituras. [...] Na Escritura encontra-se toda a verdade de que se necessita para a vida e a piedade” (2014, p. 144-145).

4.2 A posição continuísta

Quanto à linha continuísta dos dons, Wayne Grudem será tomado como proponente argumentativo, ainda que outros autores como D. A. Carson (2013) também tenham se empenhado na defesa da posição. De maneira geral, ele sustenta a permanência dos dons espirituais para a igreja hoje. Em especial, os dons revelacionais são colocados como perfeitamente válidos para a comunidade cristã não só do primeiro século com também dos demais, trazendo à igreja vários benefícios em matéria de conforto, estímulo e testemunho. Entretanto, cabe a ressalva de que estes dons não possuem a mesma autoridade das Sagradas Escrituras, segundo argumenta Grudem (1999).

Com base nesta postura de Grudem, Ferguson entende que “A própria doutrina da Escritura, defendida por Grudem, requer que o ministério do Espírito que efetua a inerrância das Escrituras proféticas também, ordinariamente, dê lugar à plena expressão das características

e atividades pessoais do autor humano” (2000, p. 296). E acrescenta: “Mas, como ele mesmo reconhece, isso não reduz sua autoridade a um nível mais baixo nem enfraquece seu caráter infalível (2000, p. 297)”.

Fica claro que, segundo Grudem (1999), havia alguns indícios no Novo Testamento de que os “profetas” não falavam com autoridade equivalente às palavras contidas nas Escrituras. Para tanto, ele analisa textos como At 21.4 e 21.11-20, entendendo que havia um aspecto falível tanto no “mover” do Espírito Santo, sugerido no primeiro texto, quanto na profecia de Ágabo que não tinha o mesmo peso de inerrância das Escrituras.

Outra passagem que, segundo o autor, atesta o princípio dos diferentes níveis de autoridade entre a profecia e as Escrituras é 1 Ts 5.19-21. Aqui, Paulo pede que a igreja não despreze as profecias. “Se os tessalonicenses pensassem que a profecia equivalia à Palavra de Deus em autoridade, Paulo jamais teria de lhes dizer que não a desprezassem” (GRUDEM, 1999, p. 896). Além disso, Paulo sugere que eles julgassem todas as coisas, dando a entender que tais profecias tinham elementos bons e outros não. Tais palavras jamais poderiam ser ditas acerca das Escrituras, conclui Grudem (1999, p. 896).

Por fim, o autor entende que o texto de 1 Co 14.29-38 é uma das indicações mais abrangentes sobre a profecia no Novo Testamento. Nesta passagem, o apóstolo Paulo instrui a igreja quanto à ordem no culto ao que se refere à profissão de alguma profecia. Assim, Paulo sugere que a congregação deveria ouvir e discernir entre a boa e a má profecia. “Se a profecia tinha autoridade divina absoluta, seria pecado fazer isso. Mas aqui Paulo ordena que se faça, insinuando que a profecia neotestamentária não tinha a mesma autoridade das palavras do próprio Deus” (GRUDEM, 1999, p. 896).

Diante do que foi destacado acima por Grudem (1999), é possível entender que tais profecias não eram, necessariamente, as palavras de Deus. Elas vinham de maneira espontânea da parte dele à mente do profeta que as transmitia com suas próprias palavras. “Paulo simplesmente refere-se a algo que Deus pode trazer de súbito à mente ou a algo que Deus pode trazer à consciência de alguém de tal maneira que a pessoa sente que aquilo vem de Deus” (GRUDEM, 1999, p. 898).

Grudem conclui que “Paulo chamava de ‘revelação’ a sensação ou intuição dessas coisas, e o relato dessa inspiração divina à igreja reunida era chamada ‘profecia’ (1999, p. 899)”. E acrescenta que “Ela pode conter elementos do próprio entendimento ou da interpretação de

quem fala, necessitando de avaliação e julgamento, mas, apesar disso, possui uma função valiosa na igreja (1999, p. 899)”. A esse respeito, Ruthven (2011) corrobora que negar a presença da atuação divina, fosse por meio de profecias ou de qualquer outro dom miraculoso, seria o mesmo que recusar a crença no sobrenatural e passar a se pautar apenas em expressões racionais da atuação de Deus (2011).¹⁷

5.3 Comparando as posições continuísta e cessacionista com 1 Coríntios 13.10.

Quando se trata da interpretação de 1 Coríntios 13.10, a disputa entre as posições cessacionista e continuísta tem mantido o foco em um ponto central da exegese, a saber, o que o apóstolo Paulo queria dizer quando empregou o termo “perfeito”. D. A. Carson sumariza o cerne da questão sobre o “perfeito” dizendo que se esse momento for estabelecido no primeiro e segundo século, segue-se que nenhum dom revelacional é válido para hoje. No entanto, se esse momento for estabelecido na parúsia, então nada há que possa excluir a validade dos dons revelacionais para a atualidade (2013, p. 72).

De acordo com Wayne Grudem, o propósito de Paulo em 13.9-13 é mostrar a superioridade do amor sobre os demais dons. Para tanto, ele argumenta que o amor permanece para sempre, enquanto que os dons são temporários. Segundo ele, Paulo acrescenta outros detalhes nos versos 9-10 e explica que o nosso pensamento e a nossa percepção são indiretos e imperfeitos, mas no futuro serão diretos e perfeitos. Considerando esse argumento, Paulo provavelmente entendia que havia uma ligação da função da profecia com o tempo em que ela cessaria. Assim, o propósito da passagem é mostrar a superioridade do amor sobre os dons e a profecia, porque esses dons desaparecerão, enquanto que o amor jamais acabará (1999, p. 874).

A respeito de *quando* seria a vinda do perfeito, Grudem considera três fatores que mostram o perfeito se cumprindo com a segunda vinda Cristo. Em primeiro lugar, ele destaca que o verso 12 parece exigir que o verso 10 esteja falando da segunda vinda de Cristo, pois o uso que Paulo faz da palavra *então* antes de “ver face a face”, e considerando o uso desta expressão no Antigo Testamento como uma referência a face de Deus, aponta para o tempo da segunda vinda de Cristo. A continuação do verso diz: “conhecerei como também sou

17 O autor analisa nesta obra a polêmica cessacionista levantada por B. B. Warfield no início do século vinte e faz uma crítica bíblica e teológica à obra *Conterfeit Miracles* do mesmo autor.

conhecido”. Obviamente, Paulo não tinha em mente um conhecimento exaustivo da pessoa de Deus, pois isso seria impossível, mas o que ele quer destacar é que, quando o Senhor voltar, não haverá mais qualquer interpretação incorreta e incapacidade de entender coisas da situação presente. Em segundo lugar, o autor destaca que o propósito desta passagem evidencia o tempo em que virá “o que é perfeito”. Para provar a perenidade do amor, Paulo destaca que o amor permanecerá mesmo depois da vinda de Cristo, ao contrário dos dons espirituais (1999, p. 857).

Por fim, Grudem entende que a passagem se refere à vinda de Cristo a partir de uma fala mais geral de Paulo sobre o propósito dos dons espirituais no Novo Testamento. Em 1 Coríntios 1.7, parece haver uma associação do uso dos dons com a espera da vinda de Cristo. Logo, este verso sugere que Paulo entendia os dons como necessários até a volta de Jesus e não apenas por um curto espaço de tempo (1999, p. 876).

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Fee (1997) considera que “isto não é uma desvalorização dos dons; antes, isto os coloca em perspectiva escatológica apropriada (‘já, e ainda não’) (p. 193). E acrescenta que “no presente devemos buscar o amor (14.1), porque somente este é tanto para agora como para sempre (13.13); mas que também significa que no já devemos ansiosamente desejar o Espírito, para que se manifeste entre nós pelos dons para edificar a comunidade (1997, p. 193).”

Chegando à defesa de Gaffin, vê-se que ele parte inicialmente da ideia de que 1 Coríntios 13.10 é um tanto ambíguo. Isso porque a ênfase inicial de Paulo repousa na qualidade obscurecida daquilo que o crente conhece atualmente, trazidos pelos dons proféticos, em comparação com a fé, a esperança e o amor, os quais possuem alcance ou compreensão escatológicos. Ele entende ainda que tais conhecimentos não cessarão antes que o “perfeito” chegue, na segunda vinda de Cristo. Somente então, por contraste, o conhecimento pleno “face a face” será possível ao crente (2003, p. 57)

Deste modo, Gaffin concorda com Grudem de que a vinda do “perfeito” se refere a Segunda Vinda de Cristo, mas discorda dele acerca da ênfase de Paulo recair sobre a *temporalidade* dos dons. Na sua concepção, Paulo está preocupado com a *qualidade* parcial do conhecimento atual dos crentes. Assim, os *meios* revelacionais, como a profecia, seriam no máximo incidentais dentro do contexto da passagem.

À luz de Efésios 4.11-13, Gaffin mostra que o contexto é muito similar ao encontrado em 1 Coríntios 13.10. Ali, o autor entende que “essa interpretação [...] enfatiza que o Cristo exaltado “designou alguns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas, e outros para pastores e mestres [...] até que todos alcancemos a unidade da medida de Cristo” (2003, p. 58). E acrescenta: “Quase certamente a “unidade/plenitude do versículo 13 tem em mira a mesma situação que a ‘perfeição’ em I Coríntios 13.10 [...] a saber, a situação levada a efeito pela Segunda Vinda de Cristo” (2003, p. 58). Segundo ele, se esta interpretação estiver correta, com base nos mesmos critérios usados pelos continuístas para se interpretar 1 Coríntios 13.10, é inevitável concluir que haverá apóstolos, além de profetas, até a vinda de Cristo.

Diante dos argumentos levantados por ambos os autores, White¹⁸ conclui que a comparação de Gaffin e Grudem em I Coríntios 13.10 expõe o descuido fundamental da interpretação aceita por Grudem, ou seja, a incapacidade de perceber como Gaffin que a afirmação de Paulo no texto diz respeito a um *estado de conhecimento*, e não uma *qualidade de métodos* pelos quais o conhecimento é adquirido. Isto deixa claro que mesmo que fosse possível localizar a vinda do “perfeito” na parúsia não significaria, necessariamente, que um dom ou dons carismáticos não poderiam ter sido retirados antes dela (1992, p. 181). Como se nota, para as duas posições a questão permanece em aberto.

5.4 Contribuições dos Pais apostólicos para o debate cessacionista/continuista

A partir do contexto do segundo século, é possível perceber que os escritos dos pais apostólicos deixam claro a crença e a familiaridade da igreja com a atuação profética. Para estes, o Espírito Santo continuou capacitando a igreja com os dons espirituais, de modo que tais dons podiam ser vistos, principalmente, no testemunho pessoal da liderança. Logo, havia uma estreita ligação entre a capacitação com dons revelacionais e a reinvidicação de autoridade por parte dos líderes da igreja. Vale destacar também que a revelação profética era acolhida pela comunidade cristã com peso autoritativo.

18 Para maiores informações, ver o seu artigo intitulado: *Richard Gaffin and Wayne Grudem on 1 Cor 13:10: A comparison of cessationist and noncessationist argumentation*. *JETS*, 35, (1992).

Levando-se isso em consideração, pode-se afirmar que a posição cessacionista não encontra base histórica nos pais apostólicos para afirmar que os dons carismáticos cessaram *imediatamente* após o fim do período apostólica, especialmente os de cunho revelacional, pois se percebe uma forte ênfase na autoridade profética no segundo século.

Como se vê, *aparentemente* o dom profético é justificado por sua presença nos escritos do segundo século e por sua função “benéfica” no âmago das igrejas primitivas. Entretanto, seria um exagero defender a posição continuísta apenas a partir do contexto histórico dos relatos dos pais apostólicos, visto que havia uma gama de interesses em volta da autoridade profética na igreja. Interesses estes muitas vezes escusos.

A posição continuísta, no entanto, advoga a favor de que os relatos dos pais apostólicos atestam a permanência dos dons revelacionais na igreja. Entretanto, algumas considerações precisam ser feitas a fim de que alguns equívocos sejam evitados.

Primeiramente, ainda que se note a presença de profetas no meio da comunidade cristã primitiva, eles não eram a única e mais importante fonte de autoridade. Os bispos e diáconos semelhantemente possuíam dons espirituais e eram postos em pé de igualdade com os profetas em termos de autoridade (DIDAQUÉ, 1995, p. 358), de modo que se constitui um erro crasso demandar maior importância ao ofício profético acima dos demais ofícios eclesiásticos apenas por seu caráter revelacional. Assim, o fator histórico não deve ser explorado além do que convém.

Algumas vezes, os pais apostólicos sugerem que a autoridade na igreja repousava sobre o bispo. “Foi o Espírito que me anunciou, dizendo: ‘Não façais nada sem o bispo, guardai vosso corpo como templo de Deus [...]’” (INÁCIO, 1995, p. 112). O mais curioso, no entanto, é que ele diz tais palavras ressaltando a autoridade revelacional por trás delas. Relatos como este mostram que o destaque, em termos de autoridade instrucional para a igreja, estava em grande parte sobre a pessoa do bispo. Logo, a ênfase não recaía, primordialmente, na profecia como fonte exclusiva de autoridade, pois a história descreve o segundo século como um período de crise para o profetismo nas comunidades cristãs.

É neste sentido que Robert L. Thomas (1989) contribui para a discussão fazendo algumas colocações sobre o dom espiritual de profecia e sua relação com o que é dito em Apocalipse 22.18. Para tanto, o autor considera que havia dois propósitos com o aviso de João nesta passagem. O primeiro, era garantir a precisão do que ele acabara de escrever. O segundo

propósito era garantir obediência aos mandamentos. João demonstra um profundo zelo com a palavra que lhe foi revelada, de sorte que as igrejas que iriam receber a sua carta, deveriam mantê-la sem qualquer tipo de acréscimo. As comunidades cristãs da Ásia precisavam entender que os apóstolos estavam desaparecendo e que os cristãos logo iriam procurar por novos líderes em vista dos perigos que se levantariam, como em Apocalipse 2.20 e 1 João 4.1. Assim, o contexto de Apocalipse deve ser entendido levando-se em conta o pando de fundo da competição por autoridade e liderança nas igrejas daquela área (1989, p. 207-216).

Há de se considerar também que *O Didaqué* e *o Pastor de Hermas* revelam o crescente número de falsos profetas. Como consequência, o aviso de João pode ter causado uma nova expectativa nas igrejas, pois ele souo como uma proibição contra atividades proféticas adicionais. Entretanto, não há como saber como os cristãos reagiram a este aviso. Há a possibilidade de que as igrejas tenham se conformado com esta ideia *gradualmente*; com mensagens proféticas diminuindo vagarosamente através de um longo período de tempo. Isto explicaria os relatos dos dons revelacionais nos escritos dos Pais apostólicos durante o segundo século.

A conclusão a que se chega, é que ambas as posições possuem dificuldades para argumentar, levando-se em conta apenas os escritos dos Pais apostólicos. Entretanto, como se trata de documentos sem peso escriturístico, especialmente em termos de inspiração, não há como afirmar categoricamente que os relatos ali correspondiam à realidade espiritual. Parece mais sensato entender que a percepção da cessação dos dons revelacionais se deu na história com o passar do tempo e não em um “estalo de dedos” ao fim das últimas palavras do apóstolo João no livro de Apocalipse.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de antigos, os escritos dos pais apostólicos não poderiam ser mais atuais. A análise do contexto histórico-teológico do segundo século mostrou que os dons revelacionais tinham o seu lugar de destaque bem definido no seio da igreja, mesmo não sendo a principal ênfase da comunidade cristã em seus primórdios. Ressaltou-se que eles serviam, entre outras coisas, para atestar a autoridade dos líderes da igreja diante da própria comunidade, bem como dos seus opositores em dias de perseguição. Verificou-se também que os pais apostólicos se valiam de

sua importância para ensinar as igrejas aquilo que era essencial à crença comum, ao passo que também serviam como instrumento de identificação dos falsos profetas.

Além disso, a percepção dos pais apostólicos quanto à temporalidade dos dons é significativa para uma melhor compreensão das questões pertinentes ao debate continuísta/cessacionista dos dons revelacionais. Consequentemente, seria um erro crasso negar o seu valor histórico e teológico para as demandas dos dias atuais, posto que tais escritos são os documentos cristãos mais próximos do período apostólico que relatam como pensavam e agiam os primeiros cristãos.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português, **Bíblia Sagrada**. João Ferreira de Almeida. Almeida Revista e Atualizada (ARA). Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008, 1664p.

BRUNER, Frederick Dale. **Teologia do Espírito Santo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

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

CARTA DE BARNABÉ. In: *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

CLEMENTE ROMANO. **Clemente aos Coríntios**. In: *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

DANTAS, João Paulo de M. **Deus Uno e Trino**: Uma introdução à Teologia Trinitária. Aquiraz: Edições Shalom, 2013.

ECKMAN, James P. **Panorama da história da Igreja**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

FEE, Gordon D. **Paulo, o Espírito e o Povo de Deus**. São Paulo: Editora United Press Ltda., 1997.

FERGUSON, Sinclair B. **O Espírito Santo**. São Paulo: Editora Os Puritanos, 2000.

FRANGIOTTI, Roque. **Cristãos, judeus e pagãos**: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo. Aparecida: Ideias & letras, 2006.

GONZÁLEZ, Justo L. **E até aos confins da Terra**: uma história ilustrada do Cristianismo. São Paulo: Vida Nova, 1995.

- _____. **Uma história do pensamento cristão.** São Paulo: Cultura Cristã, Vol. 1, 2004.
- GRACONATO, Marcos. **Eles falaram sobre o inferno.** [s.n] 2013.
- GRUDEM, Wayne A. **Teologia Sistemática.** São Paulo: Vida Nova, 1999.
- GAFFIN JR, Richard B. In: GRUDEM, Wayne A. (Org.). **Cessaram os dons espirituais?: 4 pontos de vista.** São Paulo: Editora Vida, 2003.
- HAMMAN, A. **Os padres da Igreja.** São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- RIBEIRO, Helcion. In: IRINEU, Santo, Bispo de Lião: **Irineu de Lião: Contra as heresias.** São Paulo: Paulus, 1995.
- IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias.** São Paulo: Paulus, 1995.
- INÁCIO DE ATIOQUIA. **Inácio a Policarpo.** In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Inácio aos Efésios.** In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Inácio aos Esmirniotas.** In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Inácio aos Filadelfienses.** In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Inácio aos Romanos.** In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **Inácio aos Tralianos.** In: Padres Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1995.
- KELLY, J. N. D. **Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã.** São Paulo: Vida Nova, 1994.
- KYDD, Ronald. **Charismatic gifts in the early church.** Massachusetts: Hendrickson Publisheres, 1984.
- MACARTHUR, John. **O caos carismático.** São Paulo: Editora Fiel, 1992.
- MATOS, Aldrei de Sousa. **Fundamentos da teologia histórica.** São Paulo: Mundo Novo, 2008.
- MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã.** São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- PADOVESE, Luigi. **Introdução à teologia patrística.** São Paulo: Loyola, 2004.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum.** São Paulo: Paulinas, 2008.

PASTOR DE HERMAS. In: *Padres Apostólicos.* São Paulo: Paulus, 1995.

PIEPKORN, Arthur Carl. Charisma in the New Testament and the Apostolic Fathers. **Concordia Theological Monthly**, Vol. 42, 1971, p. 369-389.

ROBERTSON, O. Palmer. *A palavra final: resposta bíblica à questão das línguas e profecias hoje.* São Paulo: Editora Os Puritanos, 2014.

RUTHVEN, Jon Mark. **On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles.** Tulsa: Word and Spirit Press, 2011.

RYRIE, Charles Caldwell. **The Holy Spirit.** Chicago: Moody Press, 1980.

SMEATON, George. **The doctrine of the Holy Spirit.** London: The Banner of the Truth Trust, 1961.

THOMAS, Robert L. **The spiritual gift of prophecy in Rev 22.18.** *JETS*, Vol. 32 (1989), p. 201-216.

WAND, J. W. C. **História da Igreja primitiva: até o ano 500.** São Paulo: Editora Custom Ltda., 2004.

WARFIELD, Benjamin B. **Counterfeit miracles.** South Carolina: Charles Scribner's Sons, 1918.

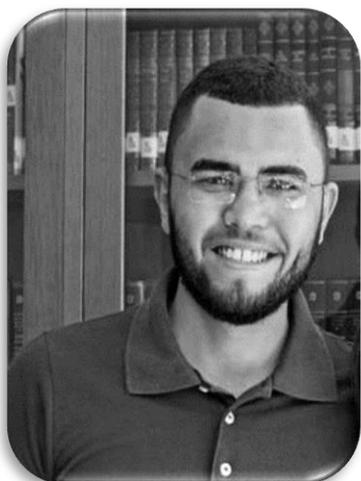
WHITE, R. F. **Richard Gaffin e Wayne Grudem on 1 Corinthians 13.10: a comparison of cessationist and noncessationist argumentation,** *JETS*, Vol. 35 (1992), p. 173-81.



DO MEGAFONE AO OTIMISMO: O SOFRIMENTO HUMANO NA PERSPECTIVA DE VIKTOR E. FRANKL E C.S. LEWIS

From megaphone to optimism: human suffering from Viktor E. Frankl and C.S. Lewis's perspective

Ercácio Nunes de Oliveira *



* Graduado em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri.
Contato:
ercacio.nunes@hotmail.com

RESUMO:

O presente artigo buscou compreender de que maneira o pensamento de Viktor E. Frankl e C.S. Lewis podem dialogar no que se refere à temática do sofrimento. À vista disso, analisou-se algumas obras de ambos os autores, os quais representam de um lado, a perspectiva de uma linha teórica da psicologia e do outro, uma abordagem teológica, respectivamente. Para Frankl, o sofrimento não se configura como um mal necessário, porém considerando sua realidade, é um dos grandes geradores da perda de sentido e o ponto de partida para uma mudança de atitude. Na visão de C.S. Lewis, Deus não só está por trás do sofrimento, como ele mesmo é a resolução para o mesmo. Deus seria aquele que ampara e consola os sofredores, pois é o único que pode satisfazer o vazio existencial que há em nós.

PALAVRAS-CHAVE: Sofrimento; Frankl, Lewis.

ABSTRACT:

The present article aimed to understand how the thoughts of Viktor E. Frankl and C.S. Lewis can dialogue about the subject of suffering. In light of this, some works by both authors were analyzed, which represent, on the one hand, the perspective of a theoretical line of psychology and, on the other, a theological approach, respectively. For Frankl, suffering is not a necessary evil, but considering its reality, it is one of the great generators of loss of meaning and the starting point for a change of attitude. In C. Lewis's view, God is not only behind suffering, but He himself is the resolution to it. God would be the one who supports and comforts the sufferers, for He is the only one who can satisfy the existential emptiness in us.

KEYWORDS: Suffering; Frankl, Lewis.

INTRODUÇÃO

Viktor E. Frankl (1905 - 1997) e Clives S. Lewis (1898 - 1963). Dois autores de grande contribuição para a literatura mundial; duas trajetórias de sucesso acadêmico; duas vidas perpassadas por um contexto de guerras e aflições. Não obstante as particularidades de cada um, ambos puderam escrever sobre um tema controverso e presente na vida de todas as pessoas, o problema do sofrimento humano. Considerando, pois, a abrangência do assunto, e tomando a importância das contribuições de Frankl e Lewis para o tema, buscamos contribuir através de um diálogo entre os dois autores, haja vista termos na Teologia e na Logoterapia uma tentativa de dar respostas convincentes sobre o assunto

Dentro desse diálogo tem-se dois escritores situados em áreas diferentes do saber. Frankl, psicoterapeuta, e Lewis, um teólogo, apresentam vieses distintos na discussão sobre a questão do sofrimento, o que torna inevitável a presença de concordâncias e discordâncias. No entanto, o objetivo desse trabalho é ampliar a discussão sobre o sofrimento humano a partir de dois escritores renomados e que vivenciaram muito fortemente o sofrimento em suas vidas. Observaremos inicialmente a visão logoterápica de Viktor Frankl sobre o problema do sofrimento humano. A seguir exporemos as ideias de C.S. Lewis sobre o assunto. Em ambos os casos é possível encontrar, de acordo com os autores, a origem, desenvolvimento e resolução do sofrimento. Por fim, analisaremos de que modo eles se tocam em suas teses, e como a discussão sobre o sofrimento é benéfica na compreensão e auxílio desse fenômeno.

1 - O SOFRIMENTO HUMANO NA PERSPECTIVA LOGOTERAPÊUTICA DE VIKTOR E. FRANKL

Conceituar o sofrimento na perspectiva de Viktor Frankl não é algo meramente abstrato. Ficará evidente que o entendimento sobre esse fenômeno no pensamento dele está estreitamente ligado à manifestação das suas consequências. Em outras palavras, o conceito de sofrimento só pode ser compreendido se associado ao processo da perda de sentido, que é o resultado natural segundo ele. Para entendermos melhor essa ideia, será necessário observarmos alguns conceitos presentes na Logoterapia e como eles se relacionam com a proposta apresentada.

1.1 O sofrimento humano como um gerador da falta de sentido

A Logoterapia é uma terapia centrada no sentido (vem da palavra grega *λόγος* = logos) da vida. Nela o homem é entendido sobre três pilares: a liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida (FRANKL, 2011). No livro *A Presença Não Ignorada de Deus* nos são apresentados esses pilares:

No primeiro, o ser humano é visto como alguém livre e responsável. Reconhece as contingências da vida, mas entende que ainda assim é possível escolher como agir. No segundo, é a motivação genuína do ser humano, um anseio primordial, que emerge na puberdade. O terceiro, corresponde à visão filosófica da análise da existência. Uma compreensão no sentido incondicional da vida que se expressa na capacidade de suportar a incapacidade de compreender racionalmente o fato de que a vida tem um sentido incondicional (FRANKL, 2007, p. 31-32).

O que Viktor Frankl chama de *vontade de sentido*¹ corresponde a um “esforço (...) básico do homem na direção de encontrar e realizar sentidos e propósitos” (FRANKL, 2011, p. 50). É uma frustração do ser humano que surge sempre que ele se depara com sentimento de falta de sentido e vazio (FRANKL, 2016).

Nesse conceito, por mais que o ser humano não reconheça ou conheça o sentido para a sua vida, ainda assim vive em função dele. Segundo Frankl (2008), a busca por um sentido é a maior busca do ser humano. Porém, ainda que em escala de importância seja a maior, há uma grande rejeição pela busca de sentido, e “mais do que nunca, o desespero devido à aparente falta de sentido da vida tornou-se um problema urgente e expressivo em escala mundial” (FRANKL, 2011, p. 206).

Einstein certa vez afirmou o seguinte: “Quem sente que sua vida não tem sentido, não apenas é infeliz senão também pouco capaz de viver” (EINSTEIN apud FRANKL, 2015, p. 23). Essa infelicidade é proveniente da falta de sentido, e acaba gerando desespero. Mas tal questão parece ser apresentada de modo circular por ele, porque a mesma falta de sentido advém do sofrimento, algo que Frankl (2015) teve a oportunidade de observar no exercício da sua função como psiquiatra através do conceito de *tríade trágica*. O termo é um conceito

¹ “A logoterapia, porém, não trata apenas da vontade de sentido em geral, mas aborda ainda uma vontade de sentido último” (FRANKL, 2007, p.116). Algo que iremos trabalhar mais adiante.

logoterápico que se refere aos três aspectos da existência humana que são geradores da perda de sentido, dentre os quais está o sofrimento².

Quando o homem, desprovido dos artifícios necessários, se depara com o sofrimento, pode decair em um vazio existencial. A questão não é meramente evitar o sofrimento, pois ele pode ser tanto de caráter voluntário como involuntário. Frankl exemplifica isto no livro *A Vontade de Sentido*, em que diz: “ (...) às vezes, o confronto do ser humano com o sofrimento é inevitável, de que o homem é um ser que, cedo ou tarde, deve encarar a morte e que, antes de fazê-lo, deve sofrer – apesar de todo o avanço da ciência, tão cultuada pelo progressismo cientificista”, e ainda: “o homem é responsável pelo que fizer, por quem amar e por como sofrer” (FRANKL, 2011, p. 93, 96). Assim, o sofrimento não é algo que sempre vem alheio ao homem, mas, sem desprezar o caráter involuntário do sofrimento, ele tem participação ativa no processo.

É preciso, então, que algo seja feito para que o indivíduo consiga superar tal situação e prossiga sem aquilo que o tem impedido de continuar (algo que será visto mais a frente). Frankl (2011) afirma: “uma vez que a vontade de sentido do homem é satisfeita, ele se torna capaz de suportar o sofrimento, de lidar com frustrações e tensões, e – se necessário for – ele está preparado para dar a própria vida.” (FRANKL, 2011, p. 206-207). Se a necessidade básica for satisfeita, ainda que o sofrimento continue, haverá motivos plausíveis para manter-se forte.

1.2 O sofrimento como uma possibilidade de conquista

A Logoterapia busca ser otimista frente ao sofrimento humano, mas é necessário que se adotem atitudes específicas para que mesmo em meio ao sofrimento, o indivíduo consiga extrair dele uma vitória. Aqui importa enfatizar o conceito de *resiliência*³, pois nela os comportamentos negativos são transformados em novas possibilidades, fazendo a pessoa encontrar valores apesar do sofrimento (MOREIRA & HOLANDA, 2010, p. 350). Na Logoterapia ela ganha um novo termo e uma nova roupagem. Frankl a chama de *Otimismo*

² No seu livro *Em Busca de Sentido* (2008), Frankl aborda o conceito de “Tríade Trágica” como sendo três aspectos da vida humana que trazem em si o potencial de extirpar o sentido da vida de alguém, sendo eles: a culpa, o sofrimento e a finitude da vida. Não é que os três precisem estar presentes para que isso aconteça, mas um só aspecto já carrega esse potencial.

³ “A resiliência pode ser definida como uma adaptação positiva em resposta a determinada adversidade; superando-a, inclusive.” (MOREIRA & HOLANDA, 2010, p. 350)

*Trágico*⁴, que vem de uma palavra latina *optimum* que significa “melhor”, e da qual deriva a palavra otimismo. Tal conceito descreve uma disposição positiva em meio às tragédias, especificadas na concepção de *Tríade Trágica* (FRANKL, 2008, p.161).

Frankl, sem hesitar, frisava a possibilidade de, mesmo em meio ao sofrimento, o homem poder viver uma vida meritória. Diz ele que isso só seria possível se o mesmo enfrentasse o sofrimento com atitude e postura corretas (FRANKL, 2007, p.90). Ele não via o sofrimento como algo que definitivamente usurparia o sentido da vida, havendo grandes possibilidades de o inverso acontecer ao considerar que existe um sentido potencial e incondicional.

Segundo Frankl, as formas de se conseguir encontrar o sentido da vida em meio ao sofrimento estariam contidas em três atitudes:

Eu os classifiquei com os seguintes nomes: valores de criação, valores de experiência e valores de atitude. Essa sequência reflete as três principais vias através das quais o ser humano encontra sentido em sua vida. O primeiro grupo se refere ao que o homem dá ao mundo, sob a forma de suas ‘obras’, de suas criações. O segundo se relaciona ao que o homem recebe do mundo, em termos de encontros e experiências. Por fim, o terceiro diz respeito à atitude que se toma, à postura que se adota diante da vida, quando se é defrontado com um destino que não se pode mudar. É por essa razão que a vida nunca cessa de abrigar um sentido, já que até mesmo uma pessoa que se encontra privada de valores de criação ou de experiência é, ainda, desafiada por um sentido a preencher, isto é, pelo sentido inerente a um modo reto e digno de vivenciar o próprio sofrimento. (FRANKL, 2011, p. 91)

Como estamos traçando uma linha que liga uma ação em prol do combate ao sofrimento, continuaremos considerando apenas os valores de atitude. Ele diz o seguinte sobre eles: “Os valores de atitudes constituem os mais altos valores possíveis. O sentido do sofrimento – do inevitável e inescapável sofrimento em si, obviamente – constitui o mais profundo sentido possível.” (FRANKL, 2011, p. 97). O ser humano é responsável pelo sentido potencial da sua vida. O verdadeiro sentido deve ser descoberto no mundo e não dentro da pessoa humana.

Frankl, citando Søren Kierkegaard, diz o seguinte:

Mesmo que a loucura mostre a mim o manto escarlate, eu ainda poderei salvar a minha alma, se eu quiser agradar a Deus”, isto é, mesmo que eu seja atormentado por uma psicose, ainda assim, poderei escolher minha atitude diante desse sofrimento, podendo, assim, transformá-lo numa conquista (KIERKEGAARD apud FRANKL, 2011, p. 172).

⁴ A resolução dada pelo otimismo trágico seria de transformar o sofrimento numa conquista ou numa realização humana; tirar da culpa a oportunidade de melhorar a sua situação; e fazer da finitude da vida um incentivo para realizar ações responsáveis (FRANKL, 2008).

A essa atitude frente ao sofrimento, que é uma característica antropológica fundamental na Logoterapia, ele chama de *Autodistanciamento*, entendido como uma especificidade humana de se contrapor aos condicionamentos humanos, por exemplo, encontrando um sentido no próprio sofrimento.

Outro conceito semelhante é o da *Autotranscedência*, que seria a capacidade especificamente humana de sair de sua esfera e de se fazer participante de algo ou alguém que está no mundo e que não seja a própria pessoa⁵.

1.3 O sofrimento humano e o suprasentido

Viktor Frankl sempre deixou claro que a psicoterapia e a religião são coisas diferentes. Uma citação bastante encontrada em seus livros é a que “o alvo da psicoterapia é a cura da alma, ao passo que o alvo da religião, por seu turno, é a salvação da alma” (FRANKL, 2007, p. 73). Obviamente que ele não está anulando o caráter medicinal da religião, mas o seu propósito é demonstrar que há distinções entre os dois campos. Porém, ainda que isso seja uma verdade, não é possível desvincular completamente essas duas vertentes, pois ambas exercem papéis bem similares em alguns aspectos.

É inegável que tenha havido uma influência judaica nos seus escritos, porém, isso não quer dizer que a linguagem usada por Frankl quando se refere as categorias religiosas corresponda às mesmas do judaísmo. Uma forma de demonstrar isso é pelo termo “espiritual” muito usado no contexto teológico, e que diferentemente em Frankl, não tem conotação essencialmente religiosa. Ela é a melhor tradução do original alemão *geist*, que se refere ao noológico⁶ (MOREIRA & HOLANDA, 2010, p. 352).

Aquino (2014) amplia a nossa compreensão sobre esse tema ao afirmar que o relacionamento com um Deus pessoal constituiria uma via para a compreensão de sentido para

⁵ <http://ablae.org.br/conceitos>

⁶ “Visto que neuroses noogênicas são neuroses que surgem ‘do espiritual’ é fácil compreender que elas também precisam de uma psicoterapia que parta ‘do espiritual’. E é assim que a logoterapia se entende.” (FRANKL, 2016, p. 164)

o homem religioso. O tema da vontade de sentido está em conexão com a religiosidade humana e o relacionamento inevitável com Deus⁷.

Existe um relacionamento muito forte do ser humano com uma dimensão além da que pode conceber, e isso claramente é assumido por Frankl quando afirma que: “assim como o animal não tem condições de entender o ser humano e seu mundo a partir do seu próprio *habitat*, também o ser humano não tem condições de apreender o supramundo a ponto de entender Deus ou mesmo entender seus desígnios” (FRANKL, 2007, p. 75). Não é um Deus totalmente acessível. Não é uma dimensão que possa facilmente ser compreendida pelo indivíduo.

Frankl entendia que existem momentos em que as circunstâncias não ficarão satisfeitas com respostas ou soluções quaisquer. “Não seria de se presumir que o mundo humano, por sua vez, seja transcendido por outro mundo, não acessível ao ser humano, cujo sentido, cujo suprasentido, unicamente, poderia dar sentido ao seu sofrimento?” (FRANKL, 2007, p.76). Precisa haver algo que está além do ser humano e do mundo natural que nos apresente uma solução consolável e que possibilite autotranscedência. “Esse sentido último necessariamente excede e ultrapassa a capacidade intelectual finita do ser humano” (FRANKL, 2008, p.142).

A Logoterapia não pretende confundir os limites entre a psicoterapia e religião, mas deixa a porta aberta para esta última, cabendo ao paciente a escolha de entrar por ela ou não⁸. Viktor Frankl admite que o sofrimento tem um poder purificador no ser humano, e que às vezes a única resposta dada ao sofrimento vem pelo silêncio de uma fé no super-sentido (MOREIRA & HOLANDA, 2010, p. 349).

1.4 O sofrimento e o sentido da vida

De acordo com Aquino (2014), Viktor Frankl acreditava que aquilo que torna o ser humano verdadeiramente precioso é quando ele alcança a realização do sentido na sua vida,

⁷ “A análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do ser humano, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente, que, pelo visto, é imanente no ser humano, embora muitas vezes permaneça latente.” (FRANKL, 2007, p.58)

⁸ “Em todo caso, pode-se dizer que a Logoterapia – que é sempre e primordialmente uma psicoterapia e que, enquanto tal, pertence ao âmbito da psiquiatria e da medicina – está legitimada a ocupar-se não só com a ‘vontade de sentido’, como a Logoterapia o designa, mas também com a vontade de um sentido último, com um suprasentido, como costume chamá-lo; e a fé religiosa é, afinal de contas, uma fé nesse suprasentido – uma confiança no suprasentido.” (FRANKL, 2015, p. 89)

especialmente quando este vem do contato que o indivíduo tem com o mundo ao responder às questões que são apresentadas para ele em forma de desafios. Todo esse processo não pode ser de responsabilidade de um segundo ou terceiro, mas cabe ao próprio sujeito empreender tal busca (FRANKL, 2016) especialmente quando consideramos que o sentido pertence ao indivíduo; é o seu sentido. Não é o sentido do outro, mas cada um tem um sentido específico para a sua vida (FRANKL, 2015).

O sofrimento tem um sentido, e a análise da existência de Viktor Frankl expõe pelo menos cinco constatações essenciais: 1) O sofrimento faz parte da vida; 2) Um sofrimento desnecessário seria masoquismo, enquanto que transformá-lo em uma conquista seria heroísmo; 3) O sofrimento não retira o sentido da vida; 4) Quando o ser humano não extrai um sentido para o seu sofrimento está propenso ao desespero; 5) No sofrimento, há também um valor a ser desvelado: o de atitude (AQUINO, 2014) Observe que o sofrimento tem o potencial de abalar as estruturas existências do ser humano, mas pode também servir de alavanca conduzindo-o para um patamar superior como indivíduo⁹.

Frankl cita os ensinamentos do mestre judeu Hillel, que sintetizou uma profunda sabedoria de vida por meio de três perguntas: Se eu não o faço, quem o fará? E se eu não o faço agora, quando se fará? E se só para mim o faço, o que é que eu sou afinal? Para Frankl, a primeira pergunta se remeteria à unicidade do sentido e da pessoa humana. Assim, o sentido é intransferível, pois seria dado para um determinado sujeito. Já a segunda pergunta se relacionaria com a transitoriedade do sentido; se o ser humano o realiza, realiza para sempre, salvando na perenidade do passado. Por fim, a última pergunta despertaria a autotranscendência do ser humano, desviando o olhar de qualquer vantagem pessoal (AQUINO, 2014)

Autotranscedência é o ato do homem transcender a si mesmo tanto em direção a um outro ser humano, quanto em busca do sentido. É nela que se constitui a essência da existência. Ser humano é ser direcionado a algo que não a si mesmo (FRANKL, 2011) O ser humano sempre vai apontar para algo que está além de si mesmo; para algo que não é ele mesmo – para

⁹ “Frankl, por sua vez, compreende que a meta mais nobre do ser humano seria a autotranscendência, fenômeno especificamente humano que significa que quanto mais a pessoa encontra-se voltada para algo ou alguém, mais humana será. “ (AQUINO, 2014, p. 40)

algo ou para alguém: para um sentido a ser cumprido, ou para um outro ser humano, a cujo encontro nos dirigimos, por exemplo, com amor.

Quando o homem se depara com o sofrimento, é possível que na maioria das vezes ele se pergunte qual o propósito daquilo. Pode até silenciar frente ao seu sofrimento, mas isso só acontecerá se ele acreditar, consciente ou não, que aquele sofrimento tem algum sentido. O sentido está lá. Cabe a ele descobrir qual sentido está por trás de tudo aquilo, a fim de transformar seu Sofrimento em um triunfo (FRANKL, 2011). Pois, como o próprio Frankl afirmou: “Sofrimento de certo modo deixa de ser sofrimento no instante em que encontra um sentido” (FRANKL, 2008, p.137).

Após termos observado o modo como Viktor Frankl aborda o sofrimento humano, suas implicações e a forma sugerida para uma resolução, passaremos a considerar o que C.S. Lewis afirma sobre esse assunto.

2 - O SOFRIMENTO HUMANO NA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE C.S. LEWIS

Em 1940, C.S. Lewis escreveu um livro intitulado *O Problema do Sofrimento*, sendo a sua primeira obra notavelmente apologética que busca desenvolver uma linha entre a existência de Deus relacionada ao inevitável Sofrimento e mal, o qual vemos e provamos na nossa vivência. Precisamos reconhecer que é necessário conhecimento para tratar sobre qualquer assunto, e isto acontece também com o tema do sofrimento. Então, para Lewis escrever sobre o sofrimento, teria propriedade suficiente para isso?

2.1 O sofrimento humano e o livre arbítrio

Lewis entendia o sofrimento em dois sentidos: 1) um tipo mais leve que mesmo reconhecido pelo paciente pode não ser combatido; e 2) “Qualquer experiência, seja física, seja mental, de que o paciente não gosta”. O primeiro tipo pode se tornar o segundo, mas o segundo pode existir independente do primeiro, pois às vezes se confunde com o sinônimo de ‘padecimento’, ‘angústia’, ‘aflição’, ‘adversidade’ ou ‘problema’ e é em torno dele que surge o problema do sofrimento (LEWIS, 2009).

Ele reconhece que o segundo tipo de sofrimento pode se manifestar de duas formas diferentes, sendo uma física e outra mental¹⁰. O sofrimento mental não chama tanta atenção como o sofrimento físico, porém, o sofrimento mental é mais comum de acontecer e mais difícil de suportar¹¹ (LEWIS, 2009).

No livro *O Problema do Sofrimento* Lewis elenca cinco proposições necessárias sobre o sofrimento¹². Todas são importantes, mas uma delas chama muita atenção por sua ousadia, que seria a ideia de que o Sofrimento comporta em si duas faces: uma boa e uma má, formando assim um forte paradoxo. Mencionar o lado mal do sofrimento não é uma grande novidade, especialmente pela experiência prática que temos, entretanto, falar de benefícios do sofrimento sempre é um grande desafio.

Para Lewis, excluir o sofrimento numa ordem natural e para homens de livre ação seria como acabar com a própria vida (LEWIS, 2009). Gabriele Greggersen amplia a ideia dos benefícios do sofrimento:

Um dos maiores aprendizados, e assim, benefícios que o sofrimento pode (paradoxalmente) trazer é abrimos mão de nossa auto-suficiência e deixar-nos usar por Deus para a realização do seu propósito maior, que aceitamos pela fé. É assim que nos tornamos co-criadores desse mundo, participando efetivamente do Seu Plano de Resgate do mesmo das garras do tirano que nos escraviza desde a queda, e isso, sem que ele se dê conta disso (GREGGERSEN, 2009, p.4).

Quando a autora menciona Deus como aquele que dá sentido ao Sofrimento, a velha questão da teodiceia é trazida à tona. Ou seja, se Deus existe e é justo e amoroso, como pode permitir que as suas criaturas sofram? Tal questão é um tema bastante trabalhado por Lewis no livro *O Problema do Sofrimento*, e o modo como ele aborda é mostrando que isso é possível

¹⁰ Creio que o propósito de Lewis em desenvolver tal ideia não é que um necessariamente anule o outro, ou de contrariar o interacionismo corpo e mente.

¹¹ “Lewis faz distinção entre sofrimento físico e emocional: ‘A aflição é como um avião de artilharia circulando e jogando bombas em você, sempre que o círculo se forma sobre a sua cabeça; a dor física é como uma barragem local em uma trincheira da Primeira Guerra Mundial, dentro da qual você permanece por horas, sem poder se levantar por um só momento. O pensamento nunca é estático; o sofrimento, muitas vezes é.’” (NICHOLI, 2005, p. 214)

¹² 1. Há certo paradoxo no Cristianismo acerca da tribulação, entre ser uma benção e ainda assim lutarmos para sairmos dele. 2. Se a tribulação é um elemento necessário à redenção, devemos antecipar que ela nunca cessará enquanto Deus não declarar o mundo redimido ou não mais passível de remissão. 3. Visto que as questões políticas aqui cruzaram nosso caminho, devo deixar claro que a doutrina cristã da entrega de si mesmo e da obediência é puramente teológica. 4. A doutrina cristã do sofrimento explica, suponho, um fato muito curioso no que tange ao mundo em que vivemos. A felicidade e a segurança consolidadas que todos almejamos, Deus as retém de nós pela própria natureza do mundo, mas a alegria, o prazer e a diversão Ele os dispersou por toda parte. Nunca estamos seguros, mas temos muita diversão e poucos momentos de enlevo. 5. Jamais devemos tornar o problema do sofrimento pior do que já é, aludindo vagamente a uma ‘soma inimaginável de infelicidade humana’.

por causa da natureza de Deus e o livre arbítrio humano. Gabriele Greggersen novamente nos ajuda a entender a relação existente entre Deus e o sofrimento:

Uma das regras observadas por Deus é a do sentido ou da não contradição: Ele começa pela idéia de Deus como Todo poderoso. Qual o sentido da Onipotência de Deus? Será que ele pode fazer o que bem entende? Sim, tudo exceto o impossível intrínseco. Você pode lhe atribuir milagres, mas não o absurdo: ‘O absurdo continua sendo absurdo, mesmo quando estamos falando de Deus.’ Indo mais fundo nessa idéia da Onipotência Divina, Lewis construiu um universo próprio: um universo no qual almas livres, ou talvez, como costumamos dizer nos dias de hoje, pessoas, podem comunicar. Nesse processo, ele descobre que ‘nem mesmo a Onipotência poderia criar uma sociedade de almas livres sem criar, ao mesmo tempo uma Natureza relativamente independente e ‘inexorável’; que uma natureza fixa implica na possibilidade, ainda que não na necessidade, do mal e do sofrimento... ‘Tente excluir a possibilidade de sofrimento que a ordem da natureza e a existência do livre-arbítrio envolvem e descobrirá que excluiu a própria vida’. (GREGGERSEN, 2009, p. 2-3)

No livro *Cristianismo Puro e Simples*, Lewis faz alusão à tese agostiniana sobre a autoria do mal¹³ e a natureza do bem¹⁴ quando afirma: “o que tornou possível a existência do mal foi o livre-arbítrio. (...) apesar de possibilitar a maldade, é também aquilo que torna possível qualquer tipo de amor, bondade e alegria.” (LEWIS, 2009 b, p. 63). Com isso, demonstra que, para ele, Deus tem bons motivos para permitir o Sofrimento. A exemplo disso, se Deus deu a liberdade do homem em tomar as suas próprias decisões, não permitir que ele errasse seria infringir os seus propósitos¹⁵ (GREGGERSEN, 2009, p. 2).

2.2 O sofrimento como o megafone de Deus

Vimos anteriormente que, na perspectiva de Lewis, Deus criou o homem livre para tomar decisões na sua vida, e por conta dessa liberdade o homem muitas vezes faz escolhas erradas que acabam comprometendo a sua felicidade ou a do seu próximo. Dentro da noção lewisiana de sofrimento, Deus tem propósitos bem definidos para permitir que tal coisa

¹³ “Certamente, pois o mal não poderia ser cometido sem ter algum autor. Mas caso me pergunte quem seja o autor, não o poderia dizer. Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvida, reflète no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário” (AGOSTINHO, 1995, p. 25-26).

¹⁴ “Recordemos então quantos bens pudermos, pois é justo atribuí-los a Deus, seu autor.” (AGOSTINHO, 1992, p. 49).

¹⁵ “Deus é onipotente, sim, mas não agiria contra a natureza por Ele mesmo criada. Violar a liberdade de sua criatura seria uma dessas “infrações” que não combinam com a essência e os propósitos divinos. (...) tal essência segue regras que não podemos reconhecer completamente, mas que podemos intuir, de modo semelhante ao que acontece com as regras da matemática.” (GREGGERSEN, 2009, p. 83)

aconteça na vida dos seres humanos. Um desses propósitos é exatamente para conduzir o mesmo homem a voltar-se para Deus ou alcançar um patamar espiritual diferente.

Deus age por meio do sofrimento para que o homem se arrependa das suas desventuras, mas, ainda que muitos dos seus pecados já tenham sido corrigidos, o sofrimento pode ser experimentado a fim de que haja uma transformação intentada por Deus para ele. A questão levantada por Lewis da necessidade de Deus fazer uso do sofrimento para chamar a atenção do homem é respondida por ele da seguinte forma: “Todos já observaram como é difícil pensar em Deus quando tudo está indo bem ” (LEWIS, 2009, p.109). Em outras palavras, o homem tem a tendência de se acostumar com os benefícios de Deus, mas não se volta para o beneficiador. Amam as coisas de Deus, mas não se aprazem no Deus das coisas.

A esse modo de Deus chamar a atenção do homem o autor chama de efeito “Megafone”. Nele, o sofrimento tem o papel da voz que clama por atenção. Não é que Deus não chame a atenção do ser humano por outros meios. Pelo contrário, “Deus nos sussurra em nossos prazeres, fala em nossa consciência, mas brada em nosso sofrimento: o sofrimento é o megafone de Deus para despertar um mundo surdo” (LEWIS, 2009, p. 105-106). Segundo ele, não existe um meio mais eficaz de chamar a atenção do que o sofrimento.

Isso não quer dizer que o sofrimento sempre leve o indivíduo a uma ação responsável diante de Deus. Pois, seguindo a metáfora do “Megafone”, o som sempre será ouvido, mas as pessoas que a ouvirão decidirão o que fazer após serem chamadas a atenção. É um chamado a uma decisão frente a Deus de considerá-lo ou desprezá-lo.

Lewis não nega que o sofrimento seja mau, nem que Deus produza o sofrimento, mas que Ele o usa para reverter em bem (NICHOLI, 2005, p. 226). Por exemplo, no livro *O Peso de Glória* ele acredita que os seres humanos têm a tendência de julgar as coisas em uma perspectiva materialista, e é por isso que sempre que se fala em sofrimento ou morte, os homens pensam ser o maior mal (LEWIS, 2008, p. 78), o que não é verdade, especialmente quando consideramos que Deus tem um propósito excelente para esses fenômenos.

O problema não recai sobre Deus, pois fomos nós que pecamos e trouxemos o que de pior tinha nas consequências dos nossos erros. Gabriele Gregersen (2012) coloca que, segundo Lewis, independente da maldade humana, Deus vai cumprir os seus desígnios, e assim sendo não temos nenhum motivo de culparmos o Todo-Poderoso pelo que há de errado no mundo,

pelo contrário, devemos agradecer a ele por ainda na sua misericórdia, transformar os nossos pecados em benefícios. Um desses benefícios é quando o Sofrimento assume a função de pedagogo.

Alister McGrath (2013), na sua biografia sobre Lewis, afirma que o sofrimento pode nos ensinar sobre quando tomamos rumos errados ou fazemos coisas perversas. O sofrimento, às vezes, pode ser entendido como educativo ou catártico em diferentes sentidos (MACSWAIN; WARD, 2015, p. 271). Lewis afirma: “Vi grande beleza de espírito em grandes sofredores. Vi homens, em sua maior parte, melhorarem – não piorarem – com o passar dos anos e vi a doença terminal produzir tesouros de força moral e humildade nos pacientes menos promissores” (LEWIS, 2009, p. 122). O sofrimento pode ser o caminho para a graça transformadora (PIPER; MATHIS, 2017, p. 142).

2.3 O sofrimento e Deus

Entender como C.S. Lewis trabalhou a ideia de padrão para a moralidade é de suma importância aqui. Primeiramente, ele não acreditava que a moralidade era um construto social presente em todas as sociedades. “Existe algo que está além e acima dos fatos comuns do comportamento humano” (LEWIS, 2009 b, p. 28), que ele denominou como uma “Lei Moral” colocada por Deus nas mentes dos homens¹⁶.

O homem precisa de um padrão, e não pode se basear apenas no próprio “eu” confiando que será capaz de mudar a realidade para melhor com as suas próprias decisões morais. É este um dos temas visto na *Abolição do Homem*, onde Lewis condena a presunção humana afirmando que “aqueles que se abstêm de todos os juízos de valor jamais terão como encontrar um fundamento para preferir um impulso aos demais, exceto pela força emocional desse impulso.” (LEWIS, 2012, p. 62). A coisa se torna o inverso, pois não é o “eu” humano que deve ser o padrão de julgamento moral, mas é a partir do “eu” interior que temos a possibilidade

¹⁶ “Temos dois indícios que dão prova desse alguém. Um deles é o universo por ele criado (...). O outro indício é a Lei Moral que ele pôs em nossa mente.” (LEWIS, 2009 b, p. 40)

de enxergar que existe algo além de mim mesmo que me impulsiona a tomar decisões corretas¹⁷ (LEWIS, 2009 b, p. 34).

Lewis (2012, p.63) diz, por exemplo, que não é possível alguém que tenha abandonado a visão tradicional e teísta de moralidade, ter progredido moralmente. É necessário um padrão que esteja além de nós, e que nos diga como devemos viver e nos portar eticamente. Apesar de já termos considerado alguns aspectos benéficos do sofrimento, existe um outro benefício que está relacionado com a forma como Deus pretende aperfeiçoar os seres humanos não apenas no âmbito moral, mas em todas dimensões da sua vida e da relação com os outros (LEWIS, 2009, p. 126). É como se Deus estivesse fazendo um teste, não para que Ele saiba de algo a mais sobre as suas criaturas, mas como afirmou o próprio Lewis,

Deus certamente não estava fazendo uma experiência com minha fé nem com meu amor para provar sua qualidade. Ele já os conhecia muito bem. Eu é que não. Nesse julgamento, ele nos faz ocupar o banco dos réus, o banco das testemunhas e o assento do juiz de uma só vez. Ele sempre soube que meu templo era um castelo de cartas. A única forma de fazer-me compreender o fato foi colocá-lo abaixo. (LEWIS, 2007, p. 73).

É como que uma exposição da nossa condição diante de Deus, e de como agiremos diante das tribulações que a vida impõe. Um aperfeiçoamento da nossa fé, como uma peça rústica de ouro puro que se transforma em um lindo anel. Foi exatamente isso que aconteceu com Lewis, como relata McGrath (2013) fazendo menção ao período de luto na vida dele¹⁸: “No fim, a tempestade se acalmou, e as ondas pararam de se arrebentar contra a casa da fé onde residia Lewis. O ataque havia sido extremo, e o teste, rigoroso. O resultado, porém, foi uma fé que, como o ouro, havia passado pelo fogo do crisol” (MCGRATH, 2013, p. 359). É como se Deus dissesse: “acabou o teste e você foi aprovado. Agora passemos para um novo estágio da sua maturação”.

O problema maior de associar o sofrimento com a existência de Deus sendo o sentido último, é exatamente a forma errônea de compreender o amor que Deus concede aos seres humanos. Em muitos casos buscamos exacerbadamente algo que está além do que Deus quer para nós, e sempre o que acontece é exatamente que o objeto do nosso desejo é a arma que tirará

¹⁷ “O único envelope que posso abrir é o Ser Humano. Quando o faço, e especialmente quando abro o Ser Humano chamado ‘Eu’, descubro que não existo por mim mesmo, mas que vivo sob uma lei, que algo ou alguém quer que eu me comporte de determinada forma.” (LEWIS, 2009 b, p. 34)

¹⁸ Joy Davidman morreu de câncer aos 45 anos no hospital Radcliffe Infirmary de Oxford, no dia 13 de julho de 1960. (MCGRATH, 2013)

a nossa felicidade. O homem precisa ser ensinado e mudado constantemente para se adequar a um padrão de vida que esteja nos parâmetros de Deus para o sentido da sua vida, e isso acontecerá por meio da restrição dos direitos do homem, que também inclui o sofrimento.

2.4 O sofrimento, a Alegria e a promessa do céu

Quando Lewis fala sobre alegria, ele não está simplesmente se referindo a um estado de satisfação ou de prazer momentâneo. A forma como ele define alegria vai além da relação dos nossos sentidos com experiências estéticas (LEWIS, 2015). A busca pela alegria, segundo Alister McGrath (2013, p. 83), “viria a ser um tema central na vida de Lewis e em sua atividade de escritor”.

A alegria é muito mais um desejo a ser satisfeito, que as consequências de uma conquista realizada (é possível que ele tenha se referido a isso quando citou a diferença da alegria e a Felicidade ou o Prazer). Não é um anelo satisfeito, mas um anelo muito desejado. Alegria não pode ser produzida, mas alegria simplesmente vem.

Será se dentro dessa experiência com a alegria caberia o anseio pela promessa futura encontrada no céu prometida pelo Cristianismo? O próprio Lewis afirma que a nossa alma “tem uma forma curiosa porque ela é um buraco feito para se ajustar a uma protuberância específica nos contornos infinitos da substância divina” (LEWIS, 2009, p.165).

Lewis se referia às alegrias do céu como aquilo que contrabalança os sofrimentos terrenos¹⁹, e essa afirmativa não pode ser desvinculada da pessoa de Deus. Ou seja, o céu não é uma entidade produtora de alegria autônoma à presença e atuação divina. O céu sempre precisa ser visto como a promessa de que Deus se alegrará com o seu povo em cumprimento da sua promessa futura aos crentes.

Para C.S. Lewis, mais uma vez lembrando Agostinho²⁰, Deus é a fonte de toda a felicidade. E “a maior parte da nossa infelicidade e miséria vivida ao longo dos séculos resulta do esforço por encontrar felicidade à parte dessa Fonte” (NICHOLI, 2005, p. 225). No livro *Os*

¹⁹ “um livro sobre o sofrimento que não diga nada sobre o céu está praticamente omitindo todo um lado da história. As Escrituras e a tradição têm por hábito contrabalançar as alegrias do céu no prato da balança com os sofrimentos terrenos, e nenhuma solução do problema do sofrimento que não fizer o mesmo poderá ser chamada de cristã.” (LEWIS, 2009, p. 161-162)

²⁰ AGOSTINHO, 1992, p. 45.

Quatro Amores, Lewis afirma que as experiências humanas de felicidade, quer da mente, como do corpo, carregam alguma semelhança e uma proximidade com aquilo que Deus é (LEWIS, 2009c). É como se não tivéssemos como desvincular a Alegria da promessa do céu, e da promessa do céu com Deus, e vice e versa.

Aquilo que aguardamos em vida é precisamente aquilo que receberemos na morte. Os nossos corpos físicos almejam a esperança da vida eterna, e esse mesmo corpo receberá o suprimento da necessidade tão desejada. É um “anseio inconsolável” que achará consolo no paraíso de Deus, onde o próprio Deus será o proporcionador de tal sentimento: “Deus (...) olhará para cada alma como seu primeiro amor porque Ele é seu primeiro amor, e seu lugar no céu parecerá ser feito para você, e só para você, porque você foi feito para ele” (LEWIS, 2009, p.165).

A esperança do céu não pode nos fazer insensíveis as necessidades humanas ou da nossa responsabilidade social. O sofrimento pode ser dissipado (ou atenuado) quando olhamos para a promessa que tanto desejamos, mas devemos lembrar que enquanto não estamos lá, devemos saber nos portar frente aos desafios que se nos apresentarão, como ele disse em carta a uma amiga americana: “um dos maiores desafios é aprender a viver as preocupações do dia, sem transferi-las do passado ou do futuro” (apud GREGGERSEN, 2010, p. 5). Portanto, Deus, o céu e a alegria são formas de suportar e encontrar conforto no Sofrimento enquanto estivermos atuando como criaturas no mundo criado por Ele.

Enquanto consideramos a perspectiva de Viktor E. Frankl e de C.S. Lewis sobre o sofrimento humano, é possível observar a presença de semelhanças e diferenças na forma como eles abordam o assunto. Independentemente dos resultados apurados em uma comparação, vemos que o assunto abordado por eles pode suscitar questionamentos importantes. É o que iremos analisar no próximo capítulo.

3 - UMA PROPOSTA DE DIÁLOGO ENTRE VIKTOR FRANKL E C.S. LEWIS SOBRE O SOFRIMENTO HUMANO

Além de serem afetados com as duas grandes guerras²¹, as suas teorias sobre o Sofrimento humano também receberam importantes influências para o escopo geral das suas obras. Viktor Frankl recebeu forte influência da psicanálise de Sigmund Freud²²(1856 – 1939), da psicologia individual de Alfred Adler (1870 - 1937), da fenomenologia em Edmund Husserl (1859 – 1938) e Max Scheler (1875 – 1928), e do existencialismo de Martin Heidegger (1889 - 1976) (VADELL, 2016), sem falar na sua influência judaica (HERTZ, 2011).

C.S. Lewis, semelhante a Viktor Frankl, recebeu fortes influências da psicanálise freudiana (NICHOLI, 2005). Obviamente não ficou por aí, pois ele também acabou sendo moldado pelas obras do filósofo e crítico literário Owen Barfield (1908 – 1997), pela filosofia de Austin Farrer (1904 - 1968) e, ligados à sua conversão ao Cristianismo, temos J.R.R. Tolkien (1892 – 1973), George MacDonald (1824 - 1905) e G.K. Chesterton (1874 - 1936), dentre outros (BELL & DAWSON, 2006). É possível ouvir nas palavras de ambos, até mesmo sobre o tema do sofrimento humano, os sussurros (ou os gritos) desses autores que foram citados.

Algo que evidencia isso está no modo como eles trabalham a origem do sofrimento humano. Percebe-se o teor teológico em C.S. Lewis quando ele explica que o grande motivo para que o sofrimento seja possível e até mesmo necessário é a liberdade humana, que Deus impôs a partir do momento em que criou o mundo e instituiu a realidade (GREGGERSEN, 2009). Deus criou os homens dotados de liberdade para tomarem as suas decisões, e elas consequentemente serão boas ou más²³, pois dependerão do modo como o ser humano manuseia a criação ao seu redor.

Segundo Lewis, o sofrimento ainda que não seja agradável e esteja aparentemente revestido de um caráter mau, ele faz parte dos planos de Deus, mesmo que não seja possível

²¹ Viktor Frankl e C.S. Lewis têm alguns traços biográficos que se tocam. Enquanto C.S. Lewis juntava-se as companhias de combate da Primeira Guerra Mundial em 1917, Viktor Frankl ainda era um jovem de 12 anos que alimentava o seu interesse por psicologia. Mas, durante o tempo em que Viktor Frankl era levado de um campo de concentração para o outro (de 1942 a 1945), C.S. Lewis fazia palestras no Programa Nacional da BBC em Broadcasting House, com o fim de atingir positivamente os envolvidos direto ou indiretamente com a Segunda Guerra Mundial (MCGRATH, 2013).

²² Com quem chegou a trocar correspondências (FRANKL, 2010).

²³ Ele afirma que Deus teria o poder de, por um ato milagroso, evitar as consequências do primeiro pecado no jardim do Éden, porém, estaria comprometido para “eliminar as consequências do segundo pecado, e do terceiro, e assim por diante”, o que não seria “suficientemente bom” (LEWIS, 2009, p. 81).

observar claramente seus benefícios imediatos (LEWIS, 2007). Por outro lado, Viktor Frankl não deixa claro nos seus escritos o que entende sobre a origem do sofrimento. É possível que não tenha sido o seu propósito tratar sobre esse assunto, e apenas pressupor a sua existência pela observação empírica. O que encontramos sobre esse tópico nos seus escritos é aquela circularidade que envolve o sofrimento e a perda de sentido.

Segundo ele, o sofrimento é um dos grandes geradores da perda de sentido, junto com a culpa e a finitude da vida²⁴. Ou seja, um dos motivos dos homens e mulheres se depararem com um sentido minado é quando eles se deparam com um sofrimento físico, emocional, espiritual, etc. Algo que os conduz a refletirem se vale a pena lutar contra aquela situação ou entregar os pontos. A perda de sentido causada pelo sofrimento (ou como ele mesmo denominou de *vácuo existencial*²⁵) acarreta um novo sofrimento (FRANKL, 2015).

Não é apenas na maneira como eles enxergam as origens do sofrimento que percebemos certas diferenças, mas na forma como o definem. Como foi visto, Viktor Frankl parece pressupor o sofrimento como algo certo, e não busca esmiuçar sua origem, o que parece acontecer também com sua definição. Ele percebe o sofrimento como um dos elementos da *tríade trágica*; algo ruim que deve ser evitado pelos homens; um mal capaz de afetar a maior busca do ser humano: o sentido para viver (FRANKL, 2008). Com isso surge um questionamento muito válido: qual o padrão usado por Viktor Frankl para entender o sofrimento dessa forma? Ainda que não esteja falando diretamente com Frankl, C.S. Lewis responde a essa pergunta.

De acordo com a perspectiva de Lewis, só é possível entendermos o sofrimento nas categorias corretas se tivermos um padrão universal de moralidade (LEWIS, 2009 b). Na verdade, esta é a tônica do início do livro *Cristianismo Puro e Simples*, que busca demonstrar que é necessário existir uma Lei Universal como explicação da unificação de pontos essenciais da moralidade. Como saberemos se o sofrimento é de fato um sofrimento (ruim, doloroso, mal, etc.) sem uma referência a que seguir (LEWIS, 2012)? Não pode ser um construto social, pois quem definiria o que é ou não sofrimento? Se fosse assim, não teríamos garantia de que amanhã o sofrimento, como entendemos hoje, seria, de fato, um sofrimento. Como saberei se estou, por

²⁴ Como já observamos anteriormente quando trabalhamos o conceito de *Tríade Trágica*.

²⁵ FRANKL, 2015, p. 9

meio do sofrimento, progredindo por lições aprendidas, ou de que modo julgarei se estou colhendo benefícios ou malefícios do sofrimento (LEWIS, 2012)? O Deus judaico-cristão seria a única resposta²⁶!

Embora Viktor Frankl tenha sido um teísta com influências judaicas (HERTZ, 2011), nas suas obras não trabalhou um parâmetro fora do homem para julgar o que de fato seria o sofrimento humano; um arquétipo universal que nos dê base para sabermos se aquilo é de fato um sofrimento ou não. Talvez o relativismo apresentado por ele no conceito de Deus²⁷ (FRANKL, 2007) e na busca individual do sentido (FRANKL, 2015) comprometa o seu conceito de sofrimento, impedindo-o de definir se o sofrimento é bom ou mal, e se é possível falar de progresso ou regresso no trato com ele.

Apesar dessa lacuna na sua teoria sobre o sofrimento, segundo ele, o responsável por boa parte do sofrimento que existe no mundo é o próprio homem; ele é o gerador de tão grande mal. Certa vez ele afirmou o seguinte sobre os responsáveis pelas torturas praticadas pelos homens no campo de concentração: “Como é possível que pessoas de carne e osso cheguem a infligir tamanho sofrimento a outros seres humanos?” (FRANKL, 2008, p. 109). Todo o sofrimento causado ali demonstra o potencial humano para a maldade e atrocidades. Apesar dessas descrições, não temos dados suficientes para explorar o modo como ele via a essência humana (se boa ou má desde o nascimento). Semelhante à abordagem de Viktor Frankl, C.S. Lewis também entendia o homem como o responsável pelo mal e sofrimento que existem no mundo (FRANKL, 2009 b). Com uma pequena, mas significativa, diferença²⁸: Deus também está por trás do sofrimento²⁹.

²⁶ “Meu argumento contra Deus era o de que o universo parecia injusto e cruel. No entanto, de onde eu tirara essa idéia de *justo e injusto*?” (LEWIS, 2009 b, p. 51).

²⁷ “Assim como existe uma multiplicidade de línguas, elas não deixam de ter um alfabeto em comum. De uma forma ou de outra, em sua diversidade, as diferentes religiões são como idiomas diferentes: ninguém pode dizer que a sua língua seja superior às outras; em cada língua o ser humano pode chegar-se à verdade – à mesma verdade uma, e em cada língua ele pode errar e até mentir. Assim, também por meio de qualquer religião ele pode encontrar Deus, o Deus uno.” (FRANKL, 2007, p. 79).

²⁸ Na obra de Frankl é possível ver alguns lampejos de uma crença similar, mas nada que nos garanta que ele também cria assim. Vejamos um exemplo descrito por ele em um diálogo com sua filha de seis anos: “Por que dizemos que o Senhor é bom?” Eu repliquei: ‘Faz algumas semanas você teve sarampo, e então o Senhor, em sua *bondade*, fez você sarar completamente’. Mas a pequena não se deu por satisfeita e retrucou: ‘Ora, pai, não esqueça que, para começar, foi ele que me fez pegar o sarampo’” (FRANKL, 2008, p. 142).

²⁹ É uma questão muito complexa a de explicarmos detalhadamente como esse processo se dá. A discussão gira em torno da Soberania de Deus e da Responsabilidade humana. De certo modo, concordamos com essa posição de C.S. Lewis quando acreditamos ser possível o homem e Deus estarem unidos 100% na questão do sofrimento. O termo usado é “compatibilismo”, que advoga que as decisões dos homens são sempre livres e estão

Deus tem um plano bem maior que a compreensão dos seres humanos possam alcançar³⁰. Dentro desse plano Deus toma algumas decisões que sempre visarão que os homens se voltem para Ele, dentre as quais está o uso do sofrimento para alcançar o fim desejado. Foi o que vimos quando trabalhamos o conceito de megafone em Lewis, segundo o qual Ele “brada em nosso sofrimento (...) para despertar um mundo surdo” (LEWIS, 2009, p. 105-106). Quer dizer que Ele é sempre ativo no sofrimento nos moldes do acontecido no episódio das serpentes em Números 21.4-9? Ou faz uso de intensões e situações externas como aconteceu com Jó? Lewis acreditava ser duas partes de uma mesma verdade (LEWIS, 2009)³¹.

Na visão de C.S. Lewis, Deus não só está por trás do sofrimento, como Ele é a resolução para o mesmo. Ele é o consolo tão necessário para quando o homem está passando por momentos difíceis; e nada é melhor do que Ele para exercer esse papel (LEWIS, 2009 b). Essa ideia delineada por Lewis é apenas um detalhe na perspectiva de Frankl. Porque, para ele, o sofrimento pode ser revertido pelo encontro com o sentido da vida. Não é necessário um encontro com Deus para que isso aconteça, mas na própria busca individual do ser humano ele pode encontrar fora de si algo ou alguém que supra essa necessidade (FRANKL, 2011), que pode ou não ser o próprio Deus.

Certa vez ele afirmou que existem questões na vontade de sentido que só poderiam ser sanadas pelo encontro com o Absoluto. É algo complexo que não pode ser apreendido pelo finito; uma dimensão que está relacionada com o sentido último do ser humano. Em diversos momentos ele deu o nome de *suprassentido*, o que pode ser Deus ou qualquer outro postulado metafísico (FRANKL, 2007). Refere-se ao ato de colocar em prática a autotranscendência, em outras palavras, ir além de si mesmo.

Apesar da sua compreensão de Deus mais parecer com o deísmo kantiano³², ele abre margens para uma concepção sobrenaturalista de Deus na resolução do sofrimento, por

fundamentadas nos seus desejos, mas soberanamente Deus é que rege todo o universo desde a eternidade passada, de um modo que até mesmo aquilo que eu desejo está dentro desse controle eterno, fazendo com que Ele não anule a minha liberdade, e ainda assim continue soberano sobre as minhas ações. Para uma explicação mais detalhada, ver o artigo de Felipe Sabino sobre “Livre-arbítrio e Responsabilidade moral” no site: <https://bereianos.blogspot.com/2013/04/livre-arbitrio-e-responsabilidade-moral.html>.

³⁰ Romanos 11.33-36

³¹ Depois de trabalhar essa ideia, curiosamente ele diz o seguinte: “Ofensas devem acontecer, mas ai daqueles por meio dos quais elas acontecem” (LEWIS, 2009, p. 126).

³² (BÖSCHEMEYER apud AQUINO, 2014)

acreditar em uma dimensão metafísica do ser (AQUINO, 2014). Porém, a forma mais comum vista nos seus escritos para a resolução do sofrimento parte do homem, por meio daquilo que ele chamou de *valor de atitude*. É a atitude que se toma, a postura que se adota diante da vida, quando se depara com uma situação aparentemente sem solução (FRANKL, 2011).

C.S. Lewis não entendia assim, pois, para ele, dentre os benefícios que podem ser extraídos da experiência do sofrimento, os principais estão ligados ao conceito de alegria e a promessa escatológica do céu. Este conceito em Lewis não pode ser confundido com o de sentido em Frankl, ainda que eles comportem pontos de contato. A alegria vem para demonstrar que existe um anseio a ser satisfeito no coração do homem (LEWIS, 2015); por outro lado, o sentido é a resposta para o vazio existencial que há no ser humano (FRANKL, 2015). Perceba-se que um é o anseio, o outro a satisfação. Diferente do sentido, a alegria não pode ser produzida, ela simplesmente vem. É algo inefável, indescritível, transitório e envolve sensitivamente aqueles que a provam (MCGRATH, 2013).

O sentido pode ser alcançado pela autotranscendência, e esta busca explicar a extinção de neuroses noogênicas pela mudança de foco; ou seja, tirar a atenção daquilo que tanto tem trazido ou proporcionado aquele determinado problema, e colocá-la em algo ou alguém. Talvez, como fez o apóstolo Paulo em Atos 17 usando de uma crença grega para apresentar o Deus cristão³³, Lewis tomasse tais conceitos e aplicasse ao Deus cristão, argumentando que enquanto não colocarmos os nossos olhos em Deus, jamais conseguiremos vencer o sofrimento que nos é oferecido dia após dia (NICHOLI, 2005).

Para C.S. Lewis a única forma de saciarmos o anseio que existe em nosso ser é quando reconhecemos que Deus nos dará descanso das nossas fadigas no futuro, no céu que ele prometeu aos seus filhos (LEWIS, 2008). O contraponto visível aqui é entre os sofrimentos terrenos e as alegrias celestiais, onde Deus mesmo será aquele que ampara e consola os sofredores, pois é o único que pode satisfazer o vazio existencial que há em nós (LEWIS, 2009). Mesmo que Viktor Frankl abra margem para essa crença (seria um dos possíveis sentidos a serem encontrados), ele dá mais atenção nos seus escritos a um viés humanista (FRANKL, 2016).

³³ Quando Paulo fez uso do DEUS DESCONHECIDO em At.17.23

Em meio a tudo que tem sido dito sobre o sofrimento, na perspectiva deles, qual seria o propósito de tal fenômeno na vida humana? Se considerarmos que o Sentido em Viktor Frankl pode vir independente do sofrimento (FRANKL, 2007), dá-se que o sofrimento é algo dispensável para que o homem consiga alguma realização existencial. Diferente disso, C.S. Lewis acreditava que um dos propósitos do sofrimento era que o homem se voltasse para Deus ou alcançasse um patamar espiritual diferente, foi o que vimos no conceito de megafone de Deus (LEWIS, 2009). Ou seja, enquanto no escopo psicológico de Frankl o sofrimento não cumpre um papel necessário, Lewis não só vê como necessário, mas algo que está dentro dos planos de Deus para a sua criação.

5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentro da Psicologia o sofrimento é considerado um fenômeno legítimo que precisa ser trabalhado para o reestabelecimento do bem-estar do paciente. Semelhantemente, a Teologia arroga a preeminência no trato do sofrimento por ter Deus como resposta última e suficiente. Possivelmente a origem do sofrimento e suas implicações espirituais não sejam o interesse da ciência psicológica. Ao passo que para a Teologia repercute como um dos principais desafios da fé cristã. Na Logoterapia, especificamente, Deus é apenas uma possibilidade no trato do sofrimento humano, à medida que na abordagem teológica de Lewis o sofrimento pode ser solucionado ainda que as alegrias do céu não sejam uma realidade presente.

Observou-se que existe um grande leque de temas relacionados ao sofrimento nas obras de Viktor Frankl e C.S. Lewis. Na perspectiva de C.S. Lewis, o sofrimento humano é um fenômeno causado pelo mal-uso do livre arbítrio humano dado por Deus. O ser humano acaba sofrendo por manusear mal a boa criação de Deus, infligindo sofrimento a si mesmo e ao seu próximo.

Sobre tal potencial para a maldade Viktor Frankl (2008) e C.S. Lewis (2009 b) apresentam ideias que se tocam e concordam, ainda que não na sua totalidade. Somos nós os grandes responsáveis pelo mal que existe no mundo, pois ele faz parte daquilo que nos tornamos após a queda em Gênesis 3³⁴. Essa condição tem impedido os homens de enxergarem a

³⁴ Jó 15:14-1; Salmos 58:3; Romanos 3:9b-12; Efésios 2:1-3.

revelação divina do modo correto³⁵. O padrão de certo e errado não pode ser percebido, pois o padrão de moralidade tem sido deixado de lado. Entretanto, Deus na sua Graça e Misericórdia, não deixou os homens sem testemunho de si mesmo, além das Escrituras³⁶. Colocou no íntimo humano um “vazio existencial”³⁷, “um anseio a ser satisfeito³⁸”, uma necessidade de Deus que brada dentro do coração humano desejando ardentemente pela eternidade³⁹. É um fenômeno ontológico que não apenas grita de sede por Deus, mas chama os homens a uma conduta correta (LEWIS, 2009 b)⁴⁰.

É aqui que o encontro se torna possível, quando Deus expõe para as suas criaturas um terreno comum onde pode se mostrar subjetivamente a eles. Fazendo uso das palavras de Viktor Frankl, é como uma “espiritualidade inconsciente do ser humano, (...) um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente, que, pelo visto, é imanente no ser humano (...)” (FRANKL, 2007, p.58). Não creio que ele quisesse afirmar com esses termos a ideia do *sensus divinitatis*, por exemplo, mas a sua assertiva abre portas valiosas para vermos na Psicologia lampejos não apenas da existência de Deus, mas de um ponto de contato no próprio ser humano.

Concluimos que as duas abordagens em diálogo não inviabilizam a crença em Deus, possibilitando uma resposta satisfatória ao sofrimento humano com base n’Ele e sem desprezar de artifícios da psicoterapia. Deste modo a Teologia nem de perto seria comercializada para o cientificismo moderno, nem a Psicologia precisaria se tornar uma religião. Ambas atuam em suas respectivas áreas, ainda que unidas possam trazer grandes benefícios.

Pela abrangência de assuntos que ainda podem ser desenvolvidos dentro desse tema, vislumbra-se a necessidade de mais pesquisas que encontrem possíveis elos entre os autores, até mesmo no que diz respeito ao sofrimento, tendo em vista a contemporaneidade dos mesmos. Tal discussão gera alternativas tanto para uma nova abordagem sobre o sofrimento, como para o aconselhamento bíblico em casos de sofrimentos por diversos motivos.

³⁵ João 12.40; 2Coríntios 4.4.

³⁶ Atos 14.17

³⁷ FRANKL, 2015.

³⁸ LEWIS, 2015.

³⁹ Eclesiastes 3.11.

⁴⁰ Romanos 2.14-15

REFERÊNCIAS

ABLAE. **Conceitos logoterapia e análise existencial**. Associação brasileira de logoterapia e análise existencial. Disponível em: < <http://ablae.org.br/conceitos> >. Acesso em: 10 de setembro 2018.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **A natureza do bem**. In: Mediaevalia: textos e estudos, nº 1 (1992), pp. 36 – 97.

AQUINO, Thiago. **A presença não ignorada de Deus na obra de Viktor Frankl**: articulações entre logoterapia e religião. São Paulo: Paulus, 2014.

BELL, James Stuart; DAWSON, Anthony Palmer (Comp.). **Da biblioteca de C.S. Lewis**: uma seleção de escritores que influenciaram a sua jornada espiritual. São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

BÍBLIA SAGRADA, traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. ed. 2. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

FRANKL, VIKTOR E. **A presença ignorada de Deus**. 10. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A vontade de sentido**: fundamentos e aplicações da logoterapia. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. 25. ed. São Leopoldo: Sinodal ; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O sofrimento de uma vida sem sentido**: caminhos para encontrar a razão de viver. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. **Teoria e terapia das neuroses**: introdução à logoterapia e à análise existencial. São Paulo: É Realizações, 2016.

GREGGERSEN, Gabriele. O Sofrimento em C.S. Lewis: teoria e prática. **Ultimato online**, São Paulo, Março, 2009. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/cslewis/2010/01/31/o-sofrimento-em-c-s-lewis-teoria-e-pratica/>> Acesso em: 04 de Julho de 2018.

_____. Sofrer, para quê? Um ensaio sobre o sofrimento no pensamento de C.S. Lewis. **Revista Teológica**, [S.l.], n. 9, fev. 2016. ISSN 1676-2509. Disponível em: <<http://www.teologica.net/revista/index.php/teologicaonline/article/view/22>>. Acesso em: 04 jul. 2018.

_____. Vivendo e aprendendo com C.S. Lewis. **Ultimato online**, São Paulo, Fevereiro, 2010. Disponível em: <<http://ultimato.com.br/sites/cslewis/2010/02/05/vivendo-e-aprendendo-com-c-s-lewis/>> Acesso em: 04 de Julho de 2018.

HERTZ, Bela Rebeca. **A herança judaica na vida e obra de Viktor Emil Frankl**. Curitiba: Juruá, 2011.

LEWIS, Clives S. **A abolição do homem**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Anatomia de uma dor**: um luto em observação. São Paulo: Editora Vida, 2007.

_____. **Cristianismo puro e simples**. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 (b).

_____. **O peso de glória**. São Paulo: Editora Vida, 2008.

_____. **O problema do sofrimento**. São Paulo: Editora Vida, 2009.

_____. **Os quatro amores**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 (c).

_____. **Surpreendido pela alegria**. Minas Gerais: Ultimato, 2015.

MACSWAIN, Robert ; WARD, Michael. **C.S. Lewis: além do universo mágico de Nárnia**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MCGRATH, Alister. **A vida de C.S. Lewis: do ateísmo às terras de Nárnia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2013.

MOREIRA, Neir; HOLANDA, Adriano. Logoterapia e o sentido do sofrimento: convergências nas dimensões espiritual e religiosa. **Psico-USF**, v. 15, n. 3, p. 345-356, set./dez. 2010.

NICHOLI, Armand M. **Deus em questão: C.S. Lewis e Sigmund Freud debatem Deus, amor, sexo e o sentido da vida**. Minas Gerais: Ultimato, 2005.

_____; MATHIS, David (Org.). **O racionalista romântico**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2017.

VADELL, Gonzalo. **Vida y obra de Viktor Frankl: introducción a la logoterapia**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Autores de Argentina, 2016. Kindle para PC - 3379 posição.



O CRISTÃO E OS ANTICONCEPCIONAIS

The christian and contraception

Fares Camurça Furtado*



* Médico generalista formado pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), membro da Igreja Batista de Novo Juazeiro (Juazeiro do Norte/CE); teólogo, com formação no curso livre de Teologia, com Ênfase em Exegese, pelo Seminário Batista do Cariri (SBC), pós-graduando em Apologética pela Faculdade Batista do Cariri e estudante de Filosofia, atualmente aluno do Curso Online de Filosofia (COF), ministrado pelo professor Olavo de Carvalho. O autor é responsável pelo blog: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com/>. E-mail: farescfurtado@gmail.com.

RESUMO:

A contracepção entre o público evangélico sempre foi motivo de amplos debates e de muitas controvérsias. Tem-se observado no Ocidente Cristão que o número de filhos por casal tem diminuído drasticamente, no que tem se chamado de mentalidade contraceptiva. Neste trabalho, faremos uma breve exposição do que a Bíblia fala sobre reprodução. Em seguida, apresentaremos os principais métodos contraceptivos disponíveis no Brasil, fazendo correlações de tais métodos com a Teologia Bíblica. Apresentaremos ainda o posicionamento da Igreja Católica quanto à reprodução e por fim teceremos breves comentários sobre a temática, propondo algumas diretrizes para a relação do cristão com os métodos contraceptivos.

PALAVRAS-CHAVE: anticoncepcionais; cristãos; planejamento familiar.

ABSTRACT:

The contraception among evangelicals ever was reason for broad debates and very controversies. In Christian West, it is noted that the number of children per couple decreased drastically. This has been called contraceptive mentality. In this work, we will do a brief exposition of what the Bible says about reproduction. Then, we will present the main contraceptive methods available in Brazil, making correlation such methods with biblical theology. We will still present the positioning of the Catholic Church regarding the reproduction and finally we will make brief comments on the subject, proposing some guidelines for the relationship of the Christian with the contraceptive methods.

KEYWORDS: contraceptives; Christians; birth control.

1 - INTRODUÇÃO

A quantidade de pessoas por família tem diminuído drasticamente em nosso país. Segundo dados do IBGE, a média caiu de 4,3 pessoas por família em 1981 para 3,3 pessoas em 2001¹. O predomínio de famílias mais numerosas ocorre nas regiões Norte e Nordeste, porém ainda assim a quantidade de pessoas por família é equiparada aos números das demais regiões (3,7 pessoas por família no Norte e 3,6, no Nordeste, no ano de 2001). Isto indica que as famílias, em geral, estão tendo no máximo dois filhos, fazendo jus ao conhecido ditado: “um é pouco, dois é bom, três é demais”. Aliás, em alguns casos, um já é o suficiente; para outros, ter filho único é o ideal, desde que ele chegue somente após uns 10 anos de vida marital.

Esta cifra, de maneira ampla, tem atingido os cristãos. Pesquisas do Instituto Gallup revelam que, nos EUA, a média do número ideal de filhos por família é de 2,5². Esta mesma pesquisa verificou que 56% dos protestantes norte-americanos desejam ter de 0 a 2 filhos. Porém, esta porcentagem é muito maior entre pessoas que não possuem filiação religiosa (70% destes desejam ter entre 0 a 2 filhos).

Como explicar a tendência apontada pelos dados acima para se ter poucos filhos? A Bíblia tem alguma norma sobre o padrão reprodutivo entre os casais? Tal norma é válida para os nossos dias? Estaremos lidando com estas perguntas ao longo deste capítulo, ao mesmo tempo em que apresentaremos os principais métodos contraceptivos, procurando fazer uma abordagem sincera e honesta sobre o tema, interagindo com literaturas católicas e protestantes, análises bíblicas e referências históricas.

É preciso trilhar com cautela este caminho espinhoso e conturbado da contracepção. Espinhoso, porque muitos já se machucaram ao optar por determinado método ou foram machucados por comentários agressivos, muitas vezes infundados e desprovidos de misericórdia. Conturbado, pois quer seja em diálogos entre católicos, protestantes, adeptos de religiões não-cristãs ou ateístas, sempre há calorosas discussões. De um lado os hipersensíveis não aceitam nenhuma confrontação, ironia ou comentário mais incisivo. De outro lado, os insensíveis em nome de suas convicções, não medem suas palavras e, alguns, de maneira

1 <http://labsfac.ufsc.br/2016/05/23/dados-do-ibge-queda-substancial-no-tamanho-das-familias-brasileiras/>. Acesso em 24/04/2018.

2 <http://news.gallup.com/poll/27973/americans-25-children-ideal-family-size.aspx>. Acesso em 25/04/2018.

inadvertida, tendem a espezinhar, desmerecer e fazer comentários jocosos direcionados aos que possuem uma perspectiva diferente da deles.

Para fins de ilustração, apresento um comentário feito por este autor em uma de suas redes sociais, que ocasionou certo desconforto: “Se a Raquel que disse a Jacó ‘dá-me filhos, se não morrerem’ tivesse nascido no século XXI, ela diria ‘quando eu estiver com 35, a gente tenta uma fertilização in vitro’”³.

A frase acima foi escrita num contexto de crítica à mentalidade anticoncepção, a qual tem tomado de conta dos brasileiros. Não quis atingir as mulheres inférteis de nossa sociedade. Uma aplicação nítida desta passagem de Gênesis é que as mulheres pedem dos maridos aquilo que só Deus pode dar, mas certamente expresso que minha ironia na frase acima tem como ponto básico a ideia de que a naturalidade de uma mentalidade pró-reprodutiva foi inibida no século XX (e muito mais agora no século XXI) por meio dos contraceptivos.⁴

A Bíblia nos afirma que “os filhos são herança do Senhor (...) Bem-aventurado o homem que com eles enche sua aljava” (Salmos 127:3a, 6a).

Em geral, a mentalidade protestante vigente nega este versículo por meio do que afirmam sobre casais que têm muitos filhos. Um diálogo hipotético entre duas amigas evangélicas (vamos nomeá-las de Sofia e Helena) que se encontram após longos anos sem contato ilustra bem esta tendência anticoncepção:

- Nossa, Sofia, como você está bonita. Já tem filhos?
- Sim, Helena. Tenho sete e estou grávida do oitavo.
- Não acredito! Como você teve tantos filhos assim? Está na hora de fazer uma laqueadura, hein?

A última frase representa muito bem o contrário da declaração do Salmo 127. Ecoa algo do tipo: “Maldito o homem que enche deles sua aljava”. Aliás, é comum se ouvir em uma Maternidade algum profissional da área de saúde falando, em nome de uma ética de Planejamento Familiar, aqueles famosos bordões: “Está na hora de fechar a fábrica!” ou “De novo por aqui?”.

³Disponível em: <https://www.facebook.com/farescfurtado/posts/1986040988322504>. Acesso em: 25/04/2018.

⁴ Confira meu artigo “O Cristão e os anticoncepcionais (I)”, disponível em: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com/2018/03/19/o-cristao-e-os-anticoncepcionais-i/>. Acesso em: 25/04/2018.

É provável que as mulheres inférteis (à semelhança de Raquel) vivem a mesma angústia e tristeza que ela viveu no antigo Oriente-Próximo. Acredita-se que estas mulheres literalmente dariam todos os bens materiais possíveis e não mediriam esforços para conseguir o tão almejado filho. O objetivo de minha postagem acima nas redes sociais foi despertar as férteis e fazê-las pensar sobre os riscos do uso indiscriminado de anticoncepcionais por anos a fio. Uma dessas complicações é sair da janela de fertilidade. Algumas por tanto evitar findam nunca engravidando.

Os casos de infertilidade certamente apontam que, apesar da tendência geral por planejamento familiar, o ser humano clama por filhos abertamente, às escâncaras. Neste capítulo, eu me solidarizo com os casais que apresentam problemas de fertilidade e procuro entender as motivações dos casais férteis que postergam a concepção de seus bebês.

Tendo a ver nesta adesão maciça ao uso de contraceptivos⁵ uma adequação ao espírito de nossa época (o ato de ver filhos como problemas). Isto foi incutido em nossa sociedade por ideologias esquerdistas e por feministas. O objetivo destes é diminuir a influência da família e aumentar o controle do Estado sobre o número de filhos, as inclinações sexuais, a publicação daquilo que deveria ser restrito ao privado, culminando na ruptura e extermínio da família e da propriedade privada (MARX; ENGELS, 2014, p. 126)..

O que se deve levar em conta é que o controle estatal sobre os hábitos reprodutivos do casal tem como objetivo fazer a população enxergar a bênção da multiplicidade de filhos como uma maldição. Mas nenhuma explicação sócio-política ou econômica é capaz de diminuir a realidade essencial da beleza inerente a uma família farta de filhos.

É a partir desta tensão entre os hábitos reprodutivos das mulheres do período bíblico e as mulheres cristãs do século XX e XXI que avaliaremos esta adesão maciça à utilização de contraceptivos pelas mulheres cristãs⁶.

⁵ Para especificações estatísticas sobre este aumento no Brasil favor consultar o site: [file:///C:/Users/Fares%20Camur%C3%A7a%20Furtad/Downloads/16218-49942-1-PB%20\(2\).PDF](file:///C:/Users/Fares%20Camur%C3%A7a%20Furtad/Downloads/16218-49942-1-PB%20(2).PDF). Acesso em: 11/09/2019.

⁶ Parte desta argumentação introdutória foi extraída de meu artigo “O Cristão e os anticoncepcionais (I)”, disponível em: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com/2018/03/19/o-cristao-e-os-anticoncepcionais-i/>. Acesso em: 25/04/2018.

2 - A BÍBLIA E A REPRODUÇÃO

Antes de se fazer uma crítica sobre o uso indiscriminado dos anticoncepcionais, inclusive no meio evangélico, faz-se necessário observar o que as Escrituras falam sobre reprodução e sexualidade, bem como observar se há algum precedente para o planejamento familiar, em termos de contracepção.

As Sagradas Escrituras nos apresentam em seus dois primeiros capítulos uma descrição do primeiro casal. Adão e Eva recebem a bênção divina em Gênesis 1:28:

E Deus os abençoou e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra (BLÍBLIA, 2009).

A bênção de Deus para o casal envolve a fecundidade e a multiplicação. Isto implica, pelo menos em relação ao primeiro casal, uma boa quantidade de filhos e um propósito de domínio sobre a terra, no que ficou convencionado de maneira técnica como mandato cultural. A união do casal tem propósitos de procriação e de expansão e domínio sobre a terra. O meio para a procriação envolvia o deleite, a afeição e a vida sexual (Gênesis 2:22-25; 4:1,2, 25; 5:4). Isto não implica dizer que o propósito único ou maior do casamento é a reprodução (pois, sendo assim, casais estéreis não poderiam cumprir o propósito para o qual se casaram), mas como um dos propósitos visados por todos os casais, deve sim ser intentado, mesmo que não venha a ser alcançado.

Assim como abençoou o primeiro casal pós-criação, Deus também abençoou a primeira família pós-dilúvio, com uma bênção similar, enfatizada pela repetição:

Abençoou Deus a Noé e a seus filhos e lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra. (...) Mas, sede fecundos e multiplicai-vos; povoai a terra e multiplicai-vos nela. (Gênesis 9:1,7 - ARA).

É notório que estas duas bênçãos ocorrem num contexto, respectivamente, de início e reinício e as mesmas ênfases são dadas quanto à reprodução, povoamento e domínio do homem sobre a terra. De fato, a partir da descendência de Noé, este propósito divino foi alcançado (Gênesis 9:19; 10:32 – ARA). Apesar da desobediência humana em Babel, onde os homens relutaram em se espalhar sobre a terra (Gn 11:4), o Senhor Deus utilizou a confusão da

linguagem para fazer cumprir o seu propósito de povoamento e domínio. Mesmo com a criação de novas línguas e culturas, os homens continuaram neste padrão de procriação e multiplicação (basta conferir o capítulo 11 de Gênesis e todas as suas genealogias).

Até esta fase do relato não dá para se analisar se havia algum tipo de planejamento familiar, pois as ênfases das genealogias são voltadas para o primeiro filho de cada família. Em Sarai, Rebeca e Raquel (esposas respectivas dos três patriarcas Abraão, Isaque e Jacó) encontraremos inicialmente uma supressão do padrão natural de procriação, tendo em vista que eram estéreis (Gênesis 11:30; 25:22; 29:31). A angústia vivenciada por cada um destes casais pelo fato de não poderem ter filhos é expressa, por exemplo, por meio da frustração de Abrão por não ter descendência (Gênesis 15:3), da proposta de Sara em dar sua serva Agar para dar filhos a Abrão (Gênesis 16:2), da falta de perspectiva de Abraão e Sara já idosos e sem filhos (Gn. 17:19), observada também na incredulidade de Sara (Gn. 18:19); nas múltiplas orações de Isaque por causa da esterilidade de Rebeca (Gênesis 25:21) e na angústia existencial de Raquel que clama sofregamente por filhos, pois não tê-los era equivalente a morrer (Gn. 30:1).

A mentalidade pró-reprodução perpassa todo o livro de Gênesis, nos filhos de Abraão com Quetura e na descendência de Ismael e no clamor de Abraão pelo retorno à fertilidade das mulheres da casa de Abimeleque (Gênesis 20:17,18).

O caso mais emblemático da Bíblia sobre contracepção é o de Onã. Seu irmão havia morrido e agora restava-lhe cumprir o levirato, possuindo a mulher de seu irmão e suscitando-lhe descendência. O texto bíblico afirma:

Então, disse Judá a Onã: Possui a mulher de teu irmão, cumpre o levirato e suscita descendência a teu irmão. Sabia, porém, Onã que o filho não seria tido por seu; e todas as vezes que possuía a mulher de seu irmão deixava o sêmen cair na terra, para não dar descendência a seu irmão. Isso, porém, que fazia, era mau perante o Senhor, pelo que também este fez morrer. (Gênesis 38:8-10 – ARA).

A prática acima descrita é a do coito interrompido, uma medida contraceptiva muito comum entre alguns casais. O texto afirma que o seu feito era mal diante do Senhor. Dois motivos podem estar envolvidos: o desejo de Onã de não suscitar descendência ao seu irmão e

a própria prática do coito interrompido. Para os católicos, em geral⁷, o desagrado de Deus foi motivado pela atitude anticoncepcional de Onã, alegando com base neste texto que a relação sexual deve estar sempre aberta à concepção (KÖSTEMBERG; JONES, 2011, p. 131). Ao analisarmos o texto que estabelece a lei do levirato (Dt. 25:5-10), percebemos que a pena para o que não queria suscitar descendência ao irmão falecido era a vergonha pública e não a pena capital. Contudo, deve-se levar em conta que a lei foi estabelecida bem depois do episódio de Onã e Tamar⁸. Na lei do levirato, a pessoa se negava a possuir a irmã do falecido; Onã, por sua vez, de maneira abusiva, se apropriou do deleite conjugal com Tamar, porém, privando-se de concebê-la. Esta atitude explorada e abusiva certamente foi levada em conta por Deus no ato de tirar a vida de Onã (KÖSTEMBERG, 2011).⁹

A multiplicação do povo de Israel no Egito gerou a primeira medida genocida contra a nação por Faraó. Não bastasse a tirania e a carga sufocante de trabalho imposta aos trabalhadores judeus, Faraó ordenou que toda criança nascida do sexo masculino fosse assassinada pelas parteiras. Aqui há um atentado à vida por meio do infanticídio. Felizmente, as parteiras Sifrá e Puá eram tementes a Deus e não cometeram tamanha crueldade (Êxodo 1:9-21). O objetivo era suprimir o crescimento de uma nação que por numerosa potencialmente seria uma aliada dos inimigos do Egito. Como as parteiras não assassinaram os meninos, Faraó decretou que todas as crianças do sexo masculino fossem afogadas nas águas do Nilo. Perceba o quanto a multiplicação incomoda as nações vizinhas ou inimigas!¹⁰

7 Um exemplo de documento que manifesta esse posicionamento é *Humanae Vitae*, assinado pelo Papa Paulo VI, o qual será devidamente analisado abaixo.

8 Agradeço ao professor Fernando Henrique Pereira da Silva, pós-graduado em Linguística pelo Instituto Graduarate, mestrando em Estudos da Tradução POET-UFC, professor de Hebraico Bíblico e coordenador do CEL (Centro de Estudos Linguísticos) no SIBIMA (Seminário e Instituto Bíblico Maranata), por sua revisão deste trabalho (os erros eventuais que aqui permanecerem dever-se-ão à teimosia deste autor). Ele atentou para o fato de que em Gênesis existe o que pode ser chamado de “lei antes da Lei”. Ou seja, antes da Lei como documento legal, existiam elementos que serviram de base para a Legislação mosaica. É o caso, por exemplo de Abraão em Gênesis 26:5 que por meio de revelação divina, guardou elementos conhecidos da vontade divina: mandamentos, preceitos, estatutos e leis.

9 A análise do texto leva Mark Liederbach, responsável por esta sessão do livro ora citado a observar que as causas da morte de Onã “iam além da recusa de prover um descendente para seu irmão falecido”. Mas, para sermos honestos com o texto, não podemos dizer que a atitude contraceptiva de Onã não fora levada em consideração, além da atitude abusiva contra Tamar. Mas também não há evidências textuais suficientes para afirmar que Deus aqui está condenando toda e qualquer medida contraceptiva em uma relação marital nem que esteja abrindo um precedente para o uso de anticoncepcionais.

10 Para fins de comparação, pensemos no quanto o aumento da população de muçulmanos ocasiona temor dentre os Ocidentais. Porém, mesmo sabendo o poder envolvido numa “grande prole”, os ocidentais só fazem diminuir a sua prole. É certo que não estamos afirmando que devemos encarar os muçulmanos como inimigos a serem vencidos seja pelo poder bélico, seja pelo poder numérico. Apenas aproveitamos este exemplo para mostrar o quão

Em Levítico 15, encontramos algumas leis relativas ao coito, principalmente no que tange ao período menstrual e à vigência de corrimentos genitais. Nestas ocasiões as pessoas eram declaradas imundas e não poderiam coabitar. A primeira possui relação com o período de fertilidade (e aqui alguns utilizam o argumento de que o sexo só deve ser praticado no período de fertilidade. No entanto, se fôssemos levar este argumento ao seu extremo, entraríamos num *reductio ad absurdum*, uma vez que o período fértil mesmo em mulheres com ciclos regulares seria de aproximadamente 6 dias. Assim, os demais dias do ciclo menstrual, incluindo a menstruação também deveriam ser privados de relação sexual). A imundícia relacionada com o corrimento genital além da relação com o padrão de santidade da nação, também tinha finalidades profiláticas. Para algumas situações se preconizava a abstenção sexual (inclusive no Novo Testamento para a prática da oração em mútuo consentimento – 1 Coríntios 7:5). Mas aqui não se aplica às técnicas contraceptivas diretamente, pois estas visam a contracepção na vigência da prática sexual¹¹.

A falta de filhos para uma mulher causava um abalo muito grande em sua estrutura emocional. No caso de Ana, que era estéril, a tristeza tomou conta do seu coração, trazendo choro intenso, falta de apetite e amargura de alma (I Samuel 1:6-10). Nem mesmo o amor preferencial de seu marido conseguia suprir a carência afetiva de um filho, quanto mais de dez. Jó, um dos homens mais piedosos do Antigo Testamento teve 10 filhos antes de sua provação e mais 10 depois de sua provação. A mulher virtuosa também tem “filhos”. Salomão apresenta um modelo de homem feliz, a saber aquele que possui muitos filhos (Salmo 127:4,5). No Salmo 128, a esposa é apresentada como “videira frutífera” e os filhos como “rebentos da oliveira”.

Mesmo no exílio, o padrão é de procriação. Perceba o teor da carta enviada por Jeremias aos exilados:

Edificai casas e habitai nelas; plantai pomares e comei o seu fruto. Tomai esposas e gerai filhos e filhas, tomai esposas para vossos filhos e dai vossas filhas a maridos, para que tenham filhos e filhas; multiplicai-vos aí e não vos diminuais. (Jeremias 29:5,6).

inconsistente é este medo ocidental, sem nenhuma relação lógica e proporcional com os padrões reprodutivos em vigência.

¹¹ A prática da abstenção sexual como já exposto era limitada, por breve período de tempo, por conta da incontinência. Não pode ser levada em conta como método contraceptivo, neste sentido, pois os propósitos de tal abstinência não visavam a contracepção. Isto é totalmente diferente de alguém que utiliza métodos contraceptivos por um período de 2 a 10 anos.

Ao chegarmos no Novo Testamento encontramos o casal Zacarias e Isabel, já avançados em idade e sem filhos, por conta da esterilidade de Isabel (Lucas 1:7). Diante das boas-novas de que havia concebido, Isabel prorrompe em júbilo: “assim me fez o Senhor, contemplando-me, para anular o meu opróbrio perante os homens”. Naquela época, um casal que não possuía filhos era motivo de vergonha social. Maria, mãe de Jesus teve outros filhos, dentre os quais dois escreveram cartas neo-testamentárias: Tiago e Judas.

Faz-se reconhecido que não há nenhum imperativo quanto à procriação no Novo Testamento, mas isto já está implícito, até porque a procriação é um dos propósitos do casamento. O apóstolo Paulo afirma que as mulheres idosas deveriam instruir “as jovens recém-casadas a amarem ao marido e a seus filhos” (Tito 2:4 – ARA). Uma leitura apressada desta passagem pode dar a entender que esta passagem aponta para o alvo de ter filhos tão logo o casal contraia núpcias. Ao olhar o padrão cultural da época, tomando como referência os casais férteis, a tendência natural era que os filhos fossem gerados nos primeiros anos da vida marital. Mas o que o texto afirma é que a mulher recém-casada deve ser ensinada a amar o marido e os filhos, não determinando em que etapa do casamento estes deveriam vir.

De maneira geral, percebemos que o Novo Testamento não coloca a mesma ênfase na procriação quanto o Antigo Testamento¹², mas isto não quer dizer que a suprima. Além disto, percebemos que ter muitos filhos é sinal de bênção divina e que a ausência dos filhos é sinal de opróbrio social. Apesar de todas estas análises, seria anacrônico supor que as Escrituras Sagradas tratassem de uma prática que foi melhor desenvolvida no século XX e domina a filosofia matrimonial do século XXI: a prática contraceptiva. Podemos perceber que há uma tônica na vida marital de amizade, cumplicidade, complementaridade, prazer e procriação e certamente uma mentalidade anticoncepção não encontra respaldo nas páginas das Escrituras. Como bem afirmou Albert Mohler:

Devemos começar por uma rejeição da mentalidade contraceptiva que considera a gravidez e os filhos incômodos a serem evitados, e não dádivas a serem recebidas, amadas e cuidadas. Essa mentalidade contraceptiva constitui um ataque insidioso à glória de Deus na criação e à dádiva da procriação que o Criador concede ao casal casado MOHLER apud KÖSTEMBERG; JONES, 2011, p. 130, 131).

12 Uma temática desafiadora, tendo em vista as perseguições e a expectativa do *eschaton* na igreja primitiva como possíveis elementos supressores das taxas de natalidade entre os cristãos do século I. No entanto, uma pesquisa desta magnitude envolvendo fatores sociológicos e historiográficos seria temática para outro artigo, fugindo ao escopo deste trabalho.

Aqui não estamos querendo causar polêmicas, pois sabemos que a maior parte dos casais em algum momento utilizou ou ainda utiliza métodos contraceptivos. Apenas gostaríamos que você refletisse e meditasse nesta breve citação de Albert Mohler¹³ e verificasse as motivações mais comuns que levam os casais a utilizar métodos contraceptivos, os riscos envolvidos e suas motivações pessoais. Em geral, o uso da liberdade de escolha de cada casal, tem ocasionado certo desconforto diante de perguntas do tipo: “Quando a cegonha visitará este lindo lar?”, “Ainda vai demorar muito para os netinhos chegarem?”.

Muitos casais passam pelo drama da existência de doenças auto-imunes nas esposas, como o Lupus Eritematoso Sistêmico, a síndrome do anticorpo antifosfolípide, dentre outras, que podem causar complicações gravíssimas durante a gravidez. Tais casais, em geral, utilizam métodos contraceptivos por anos a fio, pois uma gestação pode ser fatal para a mãe e para o feto. Não seria muito sábio orientar tais casais a terem filhos. Mas, aqui, temos um caso de exceção. A frase deve gerar sim uma reflexão, pois muitas mulheres cristãs já começam a utilizar contraceptivos antes mesmo do casamento, sequer refletindo sobre o porquê de se utilizar tais métodos, apenas o fazendo por uma convenção social e muitas vezes por motivos egoístas. Não somos capazes de sondar o coração de ninguém, e sabemos que muitos não agem de forma egoísta, mas aqui por estímulo reflexivo é que terminamos este período evocando a pergunta: “por que utilizar contraceptivos”?

3 - MÉTODOS CONTRACEPTIVOS¹⁴

Os métodos contraceptivos podem ser classificados em reversíveis e definitivos. Dentre os reversíveis temos os métodos comportamentais, de barreira, dispositivos intrauterinos (DIU), hormonais e os de emergência. Os métodos definitivos são: esterilização cirúrgica feminina e esterilização cirúrgica masculina.

13 Para um artigo em português sobre anticoncepcionais da lavra de Al Mohler, confira: <http://voltemosaoevangelho.com/blog/2011/09/aconselhamento-biblico-albert-mohler-cristaos-podem-usar-controle-de-natalidade/>.

14 Para fins didáticos, seguiremos a classificação da FEBRASGO, em seu Manual de Anticoncepção (2009), disponível em: http://criticarsaude.com.br/recursos/download/manual_de_anticoncepcao_febrasgo_2009.pdf. Acesso em 08/05/2018. Nesta seção, vários termos técnicos serão utilizados e apresentados, uma vez que para aplicar os princípios bíblicos aos métodos contraceptivos faz-se necessário compreender bem o funcionamento de cada método.

3.1 - Métodos contraceptivos reversíveis

3.1.1 - Métodos comportamentais. São métodos naturais, onde o casal não se utiliza de nenhum mecanismo medicamentoso ou auxílio de dispositivos e objetos que possam evitar a concepção. São métodos baseados no comportamento sexual do casal. Basicamente são dois: abstenção período e relações sexuais em que o esperma não é depositado na vagina. A **abstenção periódica** se baseia no conhecimento que o casal possui do período fértil da mulher, evitando relações sexuais durante este período. Um dos métodos de abstenção periódica é o método da tabelinha (ou de Ogino-Knaus)¹⁵. Requer intensa disciplina de casais e bom domínio dos ciclos menstruais da mulher. Ainda temos o método do muco cervical (Billings), baseado na consistência do muco da cérvix uterina, sendo a atividade sexual restrita aos dias da fase seca do muco. Ainda temos métodos que levam em conta a curva de temperatura basal e métodos que combinam tabela, avaliação de muco e de temperatura basal. O aparelho Persona®, utilizado na Europa, faz análises com base em informações personalizadas do ciclo menstrual e análises de amostras urinárias. Além das abstenções periódicas, temos as **relações sem que haja ejaculação na vagina**, onde além do coito interrompido, já descrito anteriormente, temos outras formas de relação sexual¹⁶.

3.1.2 - Métodos de barreira. Impedem a ascensão do espermatozoide no trato genital feminino. Os principais métodos de barreira são o condom (preservativo masculino, camisinha) e o condom feminino. Os espermicidas são substâncias químicas introduzidas na vagina que atuam na vitalidade dos espermatozoides, servindo de barreira ao acesso deles ao trato genital feminino superior.

Sua eficácia não é tão grande assim e em geral é utilizado combinado a outro método de barreira. Um destes métodos utilizados em associação com o espermicida é o diafragma, uma membrana de silicone inserida na vagina, que recobre a cérvix e a parede vaginal anterior. A dificuldade na manipulação e o desconforto para dominar a técnica são fatores que diminuem

15 Um exemplo desse método: A esposa faz a anotação da quantidade de dias de cada ciclo menstrual por aproximadamente 6 meses. Anotam-se os ciclos com mais dias e com menos dias e se diminui 11 do mais longo e 18 do mais curto. Assim, por exemplo, se o ciclo mais longo tinha 33 dias e o mais curto 26, então se diminui $33 - 11 = 22$ e $26 - 18 = 8$. Assim, deve-se evitar relações sexuais entre os dias 8 e 22 do ciclo (o primeiro dia do ciclo é sempre o primeiro dia da menstruação).

16 Sexo oral, sexo anal, masturbação mútua, etc. Vale destacar que estas formas quando utilizadas de maneira predominante em casais férteis, suprimem a naturalidade da relação sexual, que obviamente é o sexo vaginal.

a adesão a este método. O capuz cervical, não disponível no Brasil, é parecido com o diafragma, mas se acopla somente à cérvix.

No entanto, o mais controvertido método de barreira é o D.I.U., pois ele não é um simples método de barreira, mas pode também ser um método que impede a implantação do blastocisto no endométrio¹⁷. Temos diversos tipos de D.I.U., mas destacamos aqui aqueles que possuem cobre e os que liberam Levonorgestrel. Dentre os dispositivos de cobre, o mais conhecido é o **TCu380A**. Apesar de os manuais e bulas afirmarem que o seu mecanismo de ação não é bem conhecido, eles afirmam que uma das ações do cobre é aumentar a quantidade de prostaglandinas (agentes inflamatórios) no endométrio e cavidade uterina, o que finda por dificultar a passagem do espermatozoide e a sua vitalidade. Segundo a FEBRASGO, raramente ocorre a fecundação e quando isto acontece a atividade do Cobre ainda impossibilita a nidação (implantação do ovo no endométrio)¹⁸. Quanto ao **DIU com Levonorgestrel (LNG)**, ele diminui os riscos de sangramento e libera o LNG diariamente, dificultando ainda mais a possibilidade de passagem do espermatozoide pelo muco cervical; porém, é necessário lembrar que o LNG é o mesmo componente da pílula do dia seguinte e também tem uma função de impedir a implantação de um possível blastocisto formado¹⁹.

3.1.3 - Anticoncepção hormonal. Dentre os métodos que utilizam hormônios, existem os contraceptivos orais, injetáveis, implantes, anéis vaginais, DIU com progestágenos²⁰ e adesivos

17 Em geral os dados sobre o D.I.U. são atenuados, alegando inclusive falta de conhecimento suficiente dos mecanismos de ação deste dispositivo. No entanto, se não soubessem exatamente os mecanismos de ação do método, como o colocariam em circulação no mercado, sem a devida compreensão de seu funcionamento? É lógico que estão envolvidas além das atividades de barreira no muco cervical, atividades que impedem a fertilização do óvulo e atividades que empatam a implantação do ovo ou zigoto no endométrio. Este último mecanismo já pressupõe a concepção, fertilização ou fecundação. E este mecanismo de coibir o devido lugar de implantação (nidificação ou nidação) do ovo, certamente é uma atividade anti-vida, pois partimos do pressuposto que a vida começa no ato da fecundação. Os textos apontam que é um mecanismo de ação potencial, já que a maior parte dos espermatozoides não ultrapassam a barreira do muco cervical. Porém, se um dos que passarem tal barreira encontrarem o óvulo, formarem o ovo, mas não conseguirem nidificar, então aí além de um método contraceptivo, teremos ao mesmo tempo um método abortivo, mesmo que indireto por não fomentar a morte do ovo diretamente, mas impedindo-lhe o lugar de implantação necessária para o pleno desenvolvimento do embrião. Para maiores debates dentro da ética cristã sobre o D.I.U. consultar uma posição mais aberta ao uso dos anticoncepcionais no apêndice 4 da obra: GEILSER, Norman. **Ética Cristã: opções e questões contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2010, pp. 466-476.

18 E isso é porque eles ainda conhecem pouco sobre o mecanismo de funcionamento do D.I.U.!

19 Por não sabermos todas os mecanismos de ação e todos os desdobramentos do DIU em relação aos espermatozoides durante as múltiplas relações sexuais que um casal tiver ao longo de muitos anos, há a possibilidade de em alguma destas ocasiões ocorrer a fertilização, mas não a nidação. Como já afirmado na nota 18, o DIU é um método abortivo em potencial. Os casais cristãos que optarem por este método devem ter ciência disto.

20 Já avaliado como DIU com Levonorgestrel.

cutâneos. Este método é um dos mais utilizados, dispondo de contraceptivos orais e injetáveis em boa parte das Unidades Básicas de Saúde do Brasil. Devido ao amplo uso destes métodos algumas considerações merecem destaque aqui. Os hormônios utilizados são processamentos sintéticos do estrogênio e da progesterona. Seu efeito básico é suprimir a ovulação (por isso a mulher apresenta ciclos anovulatórios quando utiliza os contraceptivos orais)²¹.

Os **anticoncepcionais orais** possuíam taxas hormonais elevadas e contribuíram para uma taxa de mortalidade elevada entre as usuárias dos anos de 1960. Diante disto, novas pesquisas foram realizadas e os contraceptivos orais tiveram sua taxa hormonal diminuída. No entanto, mesmo com esta diminuição, basta avaliar a bula de alguns destes fármacos e perceber a quantidade enorme de efeitos e paraefeitos; só para citar alguns: náusea, aumento do tamanho das mamas (ginecomastia), retenção de líquidos, ganho de peso rápido e cíclico, aumento do apetite, depressão, fadiga, cansaço, diminuição da libido, da lubrificação vaginal, efeito diabetogênico, prurido, acidente vascular encefálico, fenômenos tromboembólicos, leucorreia (corrimento genital), tumores hepáticos (adenoma hepatocelular e câncer hepatocelular), carcinoma dos órgãos reprodutores, aumento da concentração de colesterol na bile, aumento do colesterol LDL e diminuição do colesterol HDL²², miomas, telangiectasias, sensibilidade mamária, cefaleia, hipertensão arterial e infarto do miocárdio. Para fins ilustrativos e didáticos, tome como base um dos contraceptivos mais comumente distribuído em Unidade Básicas de Saúde, o Ciclo 21®. Você vai se espantar com a quantidade de efeitos adversos e interações medicamentosas²³. Sabemos da eficácia do método quando bem aplicado, mas enfatizamos estes detalhes, tendo em vista que a maioria das pessoas aderem a este tipo de Planejamento Familiar, sem se certificar das possíveis complicações.

Os **anticoncepcionais injetáveis**, aplicados por via intramuscular, têm a vantagem de serem aplicados em intervalos mais espaçados (aplicações mensais ou trimestrais) em relação aos contraceptivos orais, além de não terem uma primeira passagem pelo fígado²⁴. Destacamos os anticoncepcionais trimestrais à base de Acetato de Medroxiprogesterona. Possui uma potente

21Cf.:<http://www.opendoor.org.il/u/fck/File/he/impact%20of%20hormonal%20contraception%20on%20sexuality%202012.pdf>. Acesso em: 10/05/2018.

22 Conhecidos popularmente como o mau e o bom colesterol, respectivamente.

23Cf.:http://www.anvisa.gov.br/datavisa/fila_bula/frmVisualizarBula.asp?pNuTransacao=5576392014&pIdAnexo=2120789. Acesso em: 10/05/2018.

24 O que diminui seus efeitos colaterais no fígado.

dose supressora das gonadotrofinas, capaz de gerar amenorreia (ausência de menstruação). Seus efeitos colaterais principais são: amenorreia, pequenos sangramentos e sangramentos intensos.

Os **implantes hormonais** são implantados no tecido celular subcutâneo²⁵. Liberam gradualmente taxas hormonais em pequena quantidade que são capazes de causar ciclos anovulatórios e modifica o muco cervical. No Brasil, temos o Implanon®, que pode ser mantido por 3 anos. Efeitos colaterais são similares aos anticoncepcionais orais. **As pílulas vaginais** possuem combinação de etinilestradiol e levonorgestrel, e, ao invés de serem administradas pela boca, são inseridas na vagina, com a mesma periodicidade, uma por dia, durante 21 dias e intervalo de 7 dias. O **anel vaginal** é pequeno, libera gradualmente pequenas quantidades hormonais e deve ser colocado na vagina, permanecendo lá por 3 semanas, sendo logo em seguida retirado. Outro anel deve ser posto após 7 dias²⁶. Os **adesivos cutâneos** à base de hormônios são aplicados e aderidos à pele por uma semana. Sendo substituídos a cada semana, por três semanas, ficando a mulher 1 semana sem usar o adesivo²⁷.

3.1.4 - Anticoncepção de emergência

É utilizada em casos de gestações indesejadas. Temos principalmente o método de Yuzpe (associação de etinilestradiol e Levonorgestrel). É tomado em duas doses com intervalo de 12 horas e é feito até 72 horas após a relação sexual. O método com progestágenos é feito exclusivamente à base de Levonorgestrel e é utilizado da mesma forma que o do Yuzpe. Eles podem atuar causando anovulação, diminuição da vitalidade do ovo ou dificultando a implantação (nidação) no endométrio. No entanto, mesmo assim a OMS não os considera abortivos. O método que de fato é considerado abortivo pela OMS é o Mifepristone e seu uso não é autorizado²⁸.

25 Logo abaixo da pele.

26 Seguindo a mesma periodicidade dos anticoncepcionais orais.

27 Padrão de periodicidade similar ao dos anticoncepcionais orais.

28 Entretanto, deve-se levar em conta que os demais métodos têm um efeito abortivo também, uma vez que atentam contra a vitalidade do ovo e contra a sua nidação. Neste sentido, um médico cristão, não é obrigado a prescrever contracepção de emergência (nem mesmo em casos de estupro), primando em favor da vida, sendo respaldado pelo Código de Ética Médica do Conselho Federal de Medicina (CFM), capítulo II, parágrafo IX: “é direito do médico recusar-se a realizar atos médicos, que embora permitidos por lei, sejam contrários aos ditames de sua consciência.” Texto disponível em: <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/codigo%20de%20etica%20medica.pdf>. Acesso em: 10/05/2018.

3.2 - Métodos contraceptivos definitivos (cirúrgicos). São métodos que resultam na esterilização feminina ou masculina. A esterilização pode ser classificada em direta e indireta. Esta é realizada em órgãos sexuais doentes e tem caráter curativo²⁹.

3.2.1 - Laqueadura tubárea. Método cirúrgico que impossibilita o encontro do espermatozoide com o óvulo. É realizado um corte na tuba uterina (salpingectomia) que forma uma alça isoladora. A mulher continua ovulando, mas o óvulo não tem acesso à cavidade uterina. Deve-se ter muita cautela ao optar por este método, pois apesar de índices de reversão da fertilidade em uma boa porcentagem dos casos, ele deve ser admitido como definitivo, no ato de sua escolha. É possível que haja arrependimento dos cônjuges após a laqueadura tubárea. Por tal motivo, há uma preocupação especial quanto a estes métodos em geral, pois os riscos e as possíveis situações de arrependimento resultam em implicações éticas, que geralmente só são pensadas *a posteriori*, mas este artigo intenta levar casais e futuros casais a pensarem *a priori*. O Código de Ética Médica do Conselho Federal de Medicina afirma em seu artigo 42: “é vedado ao médico desrespeitar o direito do paciente de decidir livremente sobre método contraceptivo, devendo sempre esclarecê-lo sobre indicação, segurança, reversibilidade e risco de cada método³⁰”.

3.2.2 - Vasectomia. Trata-se de um método cirúrgico que leva à esterilização masculina. É feita uma pequena incisão bilateralmente no escroto, identifica-se o ducto deferente de cada lado, cortando e bloqueando o mesmo. Assim durante cada ejaculação posterior, o indivíduo não terá espermatozoides no sêmen, pelo bloqueio cirúrgico de sua passagem³¹. Há forte risco de gravidez nos três primeiros meses após a cirurgia e a relação sexual direta sem o uso de outros métodos anticoncepcionais deve ser evitada neste período.

Somente para termos uma base estatística sobre o uso de métodos contraceptivos, recorreremos à seguinte estatística (1997)³²: 70,3% dos casais em união consensual utilizam métodos contraceptivos. Destes, 40% se submeteram a laqueadura tubárea, 21% utilizam

29 Por exemplo, uma histerectomia curativa por câncer de colo do útero.

30 CFM, [disponível na mesma fonte citada na nota] conf. nota 29.

31 <http://www.saudedireta.com.br/docsupload/1340374402Portuguese-Chapter12.pdf>. Acesso em: 10/05/2018.

32 <https://www.scielo.org/article/csp/2004.v20n3/771-779/>. Acesso em 10/05/2018.

contraceptivos orais, 4,4% usam condom, 2,4% utilizam outros métodos³³, 6% utilizam métodos comportamentais e 6% se submeteram a vasectomia³⁴.

3 - DISPOSIÇÕES DA IGREJA CATÓLICA SOBRE OS ANTICONCEPCIONAIS

Levando-se em consideração a maior abertura que o protestantismo possui para o uso dos anticoncepcionais e, retomando a temática da mentalidade reprodutiva, faz-se necessário interagir com o Catolicismo Romano, no que concerne ao uso dos anticoncepcionais, tendo em vista que os principais documentos que versam sobre o assunto dentro do catolicismo, de maneira geral, apresentam um posicionamento no mínimo cauteloso quanto ao uso dos anticoncepcionais.

A Igreja Católica possui uma visão geral contrária ao uso de contraceptivos. Na carta encíclica *Humanae Vitae* (Vida Humana), de 1968, o Papa Paulo VI é muito incisivo numa postura a favor da procriação dos casais. Diante das políticas de planejamento familiar preocupadas com o crescimento populacional maior que a quantidade de recursos disponíveis, o Papa reafirmou seu compromisso com a vida:

O problema da natalidade, como de resto qualquer outro problema que diga respeito à vida humana, deve ser considerado numa perspectiva que transcenda as vistas parciais - sejam elas de ordem biológica, psicológica, demográfica ou sociológica - à luz da visão integral do homem e da sua vocação, não só natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna.³⁵

A base teológica para se opor à contracepção está na natureza do matrimônio, o qual segundo Paulo VI, consiste na indissociabilidade entre união e procriação, desígnios divinos para o casal. Posicionou-se contra o aborto, contra a esterilização masculina e feminina, dentre outras medidas que suprimam a procriação.³⁶ A Igreja Católica considera tais métodos como ilícitos, pois representam violações graves à transmissão da vida (SOLANO, 2016, p. 101). Para

33 Na época deste estudo, os contraceptivos hormonais injetáveis ainda não estavam bem disseminados.

34 A partir de 1997, a vasectomia a laqueadura tubária e a vasectomia passaram a ser recomendados pelo Ministério da Saúde, ocasionando aumento na incidência de tais métodos.

35 Cf.: *Humanae Vitae*, disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso em: 10/05/2018.

36 Ele afirma: “É um erro, por conseguinte, pensar que um ato conjugal, tornado voluntariamente infecundo, e por isso intrinsecamente desonesto, possa ser coonestado pelo conjunto de uma vida conjugal fecunda”. *Humanae Vitae*, Op. Cit., cf. nota 35.

a Igreja Católica tal tipo de procedimento (a esterilização terapêutica) é justificável pelo princípio de totalidade, onde uma parte pode ser extirpada para a manutenção da saúde integral do indivíduo (SOLANO, 2016. p. 105). Para Paulo VI, o uso dos métodos contraceptivos em massa podem levar o homem a considerar sua mulher como “simples instrumento de prazer egoísta e não mais como a sua companheira, respeitada e amada”³⁷. Estes métodos de regulação artificial da natalidade poderiam tornar os cidadãos reféns nas mãos do Estado. Com tal controle, o exercício da intimidade sexual, que é da esfera privada, seria regulamentado e socialmente determinado pela esfera pública (o Estado). Em suma a condenação pesa sobre os métodos artificiais de contracepção e há um apelo aos cientistas a fim de que desenvolvam pesquisas no intuito de realizar o planejamento familiar por meio de métodos comportamentais de forma eficaz.

O Catecismo da Igreja Católica (2009) (CIC) trata sobre a fecundidade do matrimônio em seus parágrafos 2366-2372. Segundo este documento, que por sinal, é bem escrito e bem confeccionado, “o filho não vem de fora acrescentar-se ao amor mútuo dos esposos; surge no próprio âmago dessa doação mútua, da qual é fruto e realização” (CIC, 2366). Assim, os filhos não são intrusos externos que vêm complementar a felicidade do casal, podendo assim ser planejado para entrar quando o casal bem entender. Pelo contrário, o filho é o fruto e a realização desta união. Em suma, o amor deve estar aberto à procriação. No entanto, quando os esposos quiserem espaçar os nascimentos dos filhos, devem sondar seus corações quanto a uma possível motivação egoísta, pois tal planejamento só é válido se houver o desejo de uma paternidade responsável não egoísta (CIC, 2368). Os métodos comportamentais estão de acordo com os critérios objetivos da moralidade, respeitando o corpo do cônjuge e promovem “a educação de uma liberdade autêntica” (CIC, 2370).

Sobre a ingerência do Estado quanto à fecundidade do casal, o CIC apresenta uma formulação séria, educada e logicamente apreciável, com a qual estou em plena concordância:

O Estado é responsável pelo bem-estar dos cidadãos. Por isso, é legítimo que ele intervenha para orientar a demografia da população. Pode fazer isso mediante uma informação objetiva e respeitosa, mas nunca por via autoritária e por coação. O Estado não pode legitimamente substituir a iniciativa dos esposos, primeiros responsáveis

37 *Humanae Vitae*, Op. cit.

pela procriação e educação de seus filhos. O Estado não está autorizado a intervir neste campo, com meios contrários à moral.³⁸

5 - BREVES CONSIDERAÇÕES DE UMA PERSPECTIVA EVANGÉLICA

Após apresentarmos o contexto de vertiginoso crescimento do uso de contraceptivos no Brasil, uma panorâmica bíblica sobre sexualidade e reprodução, os métodos contraceptivos propriamente ditos, ao menos os principais, e, então, colocar em evidência a posição radical da Igreja Católica contra o uso de contracepção artificial, agora podemos fazer alguns apontamentos sobre o tratamento dispensado pelos evangélicos ao uso dos anticoncepcionais³⁹. Tomo como pressuposto que evangélicos são herdeiros da Reforma Protestante, utilizo o termo como sinonímia para protestantismo, sem fazer as várias distinções entre evangélicos, protestantes, fundamentalistas, neo-evangelicais, etc.

Primeiramente, é preciso afirmar que a massificação dos métodos contraceptivos, com incentivos governamentais e privados não é fruto meramente de uma preocupação com o controle de natalidade mundial. Aliás, ela vem no bojo da revolução sexual dos idos da década de 60 e tem relações primárias com uma mulher chamada Margaret Sanger. Ela é considerada a fundadora do movimento moderno pelo controle de natalidade, além do que propôs a eugenia. Ela cria que um dos grandes entraves à plena satisfação humana e evolução de nossa espécie, como evolucionista que era, dizia respeito à moralidade cristã.⁴⁰ Em 1916, criou a primeira clínica de planejamento familiar nos Estados e em 1921 fundou a *American Birth Control League*, que posteriormente ficou conhecida como Planned Parenthood Federation of America⁴¹. Feminista e libertária, tinha inclinações esquerdistas e apoiava o aborto. É neste

38 CIC, *Op. cit.* 2372.

39 Externo aqui minha gratidão ao pastor Carlos Alberto Bezerra, pelo incentivo à pesquisa deste tema tão controverso, bem como ao casal de católicos Gustavo Abadie e Camila Abadie, que seguem as recomendações da Igreja Católica quanto à fecundidade matrimonial, que me fizeram refletir melhor sobre a vida matrimonial.

40 Mera coincidência com Karl Marx, supracitado em um de seus escritos.

41 A famosa empresa abortista que promove o incentivo do abortamento em várias partes do planeta, em parceria com outras organizações, inclusive a ONU e o próprio governo norte-americano. Graças a Deus, recentemente o presidente dos EUA, Donald Trump proibiu incentivos governamentais norte-americanos para promoção de abortos no exterior. Cf.: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/trump-proibe-governo-dos-eua-de-financiar-grupos-pro-aborto-no-exterior.ghtml>. Acesso em: 11/05/2018. Trump também revogou lei que favorecia a Planned Parenthood. Disponível em: <http://time.com/5110480/donald-trump-planned-parenthood-protections/>. O atual presidente norte-americano também propôs medidas anti-aborto em discurso feito na Marcha Pela Vida. Disponível em: <https://www.theguardian.com/us-news/2018/jan/19/trump-hails-his-conscience-protections-plan-in-speech-at-march-for-life>. Acesso em: 11/05/2018.

contexto de liberação sexual e de políticas voltadas para este aspecto de Revolução Sexual⁴² que se insere o incentivo maciço à prática contraceptiva (MCULLEY, 2017, 232). O alvo de Sanger é a Liberdade Sexual como meio de libertar o homem das “forças corruptoras” da repressão moralista familiar (PEARCEY, 2011, p. 160). Assim, ela não só incentivou o aborto como a prática sexual recreativa, incentivada por meios contraceptivos seguros, propagandeados por diversas mídias, inclusive governamentais⁴³.

Em segundo lugar, é preciso levar em conta como, inconscientemente, a igreja vai aderindo à cultura dos contraceptivos, sem analisar os riscos, as possibilidades de estarem se envolvendo em métodos abortivos ou pelo menos potencialmente abortivos e está aderindo ao “espírito da época”, o qual não é nada cristão. A análise de P. Andrew Sandlin, escritor reformado que tem se dedicado a escrever sobre a temática da revolução sexual, discorda da igreja católica na contracepção radical, mas aponta a necessidade de verificar o real interesse dos ativistas dos métodos anticoncepcionais:

A Bíblia não proíbe de forma expressa a contracepção, mesmo a contracepção artificial, de forma que o conceito católico romano (em minha opinião) não é inteiramente correto. Contudo, desde a Revolução Sexual, a contracepção artificial tem sido empregada cada vez mais para garantir o sexo recreativo, livre de consequências e ilegítimo – mesmo para os cristãos. Há uma linha tênue entre a contracepção como meio de prevenir a gravidez da esposa necessitada de descanso físico depois de dar à luz (por exemplo) e como meio de fugir da exigência criacional divina de que o casal seja frutífero e se multiplique, ou como forma de se envolver em sexo recreativo para fornicadores e adúlteros. Pelo silêncio concernente à contracepção recreativa, a igreja tem colaborado com a Revolução Sexual (SANDLIN, 2017, p. 40).

Sandlin nota uma omissão de muitos líderes em lidar com estes assuntos, inclusive métodos anticoncepcionais utilizados por cristãos solteiros (condom, contracepção de emergência, etc.). Aliás, muitas igrejas ditas evangélicas não só permitem o sexo pré-marital quanto o estimulam entre os seus “fiéis”. Sandlin afirma de maneira veemente que:

42 Revolução sexual diz respeito à ideia de liberdade sexual, assumida com proeminência nos idos dos anos 1960, com prática sexual não restrita ao matrimônio.

43 Basta observar as diversas campanhas governamentais que promovem o “sexo seguro” e via SUS promovem a distribuição maciça de preservativos em festas como o Carnaval. A impressão disso tudo é que mais que prevenir o cidadão tais medidas patrocinam a liberdade sexual com o dinheiro público. Por exemplo, cf.: <http://www.saude.mg.gov.br/sexoseguro>. Acesso em: 11/05/2018.

A Revolução sexual alcançou a igreja com sua agenda revolucionária, e ela tem capitulado repetidas vezes – primeiro com a contracepção recreativa; depois com o divórcio fácil e sem culpa; então com o sexo pré-marital; na sequência (em alguns casos) com o aborto; e mais recentemente, com a homossexualidade e o casamento entre pessoas do mesmo sexo (SANDLIN, 2017, p. 39).

Em terceiro lugar, é preciso observar que esta adesão gradual e inconsciente de muitas igrejas à agenda da Revolução Sexual é fruto de uma acomodação ao pecado e à prática promíscua, predominante em nossa cultura, que afirma estar a felicidade na multiplicidade de parceiros sexuais e no prazer sexual livremente explorado. Como proporcionar isto? Com anticoncepcionais. Assim, o Governo⁴⁴ promove a disseminação de técnicas contraceptivas, aprovando inclusive a legalidade de técnicas esterilizantes (a partir de 1997), a adesão maciça de usuárias de D.I.U. e o patrocínio público de contraceptivos orais, injetáveis e métodos de barreira. Tal prática vai se disseminando até entre os cristãos, de tal forma que os jovens casais começam a utilizar determinada técnica sem sequer se informar a respeito ou receber alguma ajuda e abordagem da igreja neste sentido. Em geral, se percebe uma tendência pró-contracepção. Suponho eu, e aqui posso estar equivocado, que esta tendência, inclusive entre os teólogos, é fruto desta acomodação aos anticoncepcionais, inclusive em sua prática pessoal⁴⁵.

Em quarto lugar, é preciso ter coragem para afirmar que alguns métodos são inaceitáveis para o controle de natalidade, como já afirmamos anteriormente, pois incorrem em abortos, se não diretos, pelo menos indiretos e potenciais. Nesta categoria de métodos inaceitáveis colocamos a “pílula do dia seguinte” e incluímos, pelo menos em potencial, apesar de acreditarmos que este potencial é altíssimo, o “DIU”⁴⁶. É preciso dizer também que uma

44 Governo Federal no exercício do presidente Fernando Henrique Cardoso, por meio da lei 9263 de 12 de janeiro de 1996.

45 Não intento aqui criar dissabores ou promover contendas, apenas expresse isto, pois eu mesmo já tentei defender a prática livre da esterilização feminina (mas dificilmente da masculina, pois não era da minha conveniência), simplesmente porque minha esposa foi submetida à Laqueadura Tubária, por motivos de suas gestações de alto risco, cursando com pré-eclâmpsia nos levou a optar pela Laqueadura Tubária. Hoje, já mais amadurecidos, não incentivamos ninguém a cometer tal ato, apesar de que não encontramos evidências suficientes para condená-lo. Apenas, apresentamos as possíveis complicações fisiológicas e psicológicas deste procedimento radical.

46 Muitos casais cristãos utilizam ou utilizaram o DIU sem a devida ciência de seu mecanismo de funcionamento (aliás, nem mesmo os cientistas entendem completamente como funcionam). Mas, reconhecemos, conforme já expressei, que o seu potencial abortivo é altíssimo e por isso não aconselhamos a utilização desta técnica contraceptiva. No entanto, vale lembrar que muitos o fizeram na dúvida e, em muitas ocasiões, instruídos por médicos cuja visão não é a de que a vida começa na concepção. Em geral, estes detalhes não são tratados com a perícia, o tempo e a reflexão que tal temática requer. Entendemos que pecados praticados por ignorância continuam sendo pecados, mas que mesmo casais que utilizaram ou utilizam o DIU, que tenham proporcionado uma atividade abortiva (talvez, nem todas as vezes ocorre o aborto, mas se há a possibilidade em potencial, não podemos descuidadamente orientar o método), mas a graça de Deus perdoa todos os pecados. Ainda que alguém continue

atividade anticoncepcional (sem as devidas causas médicas) continuada por muitos anos traz vários riscos, inclusive a possibilidade de sair da janela reprodutiva. Esta mentalidade anticoncepção não é a tônica das Escrituras Sagradas e, em circunstâncias ideais⁴⁷ (e até mesmo não ideais) todo casal deseja ter filhos. Se não agora, o desejará posteriormente. Postergar a chegada dos filhos por métodos naturais, por períodos espaçados é perfeitamente aceitável e não há um aparato suficiente de escrutínio bíblico para afirmar que os métodos de barreira (com exceção do DIU) são inaceitáveis⁴⁸.

Sobre os métodos passíveis de discussão, o mais controverso é a esterilização. Além de inativar uma função do organismo definitivamente, por conveniência do casal, tal método pode causar sequelas emocionais, pois em geral, alguns casais se arrependem de tê-lo efetuado. Acredito que somente quando todas as outras possibilidades foram esgotadas, este método deva ser considerado (a não ser nos casos em que a esterilização é feita por motivos de saúde). É válido o apanhado de Mark Liederbach sobre este dilema:

Nos casos em que as Escrituras não tratam de forma direta de determinada questão, princípios bíblicamente fundamentados devem ser aplicados com sabedoria e cautela. Conhecemos casais tementes a Deus que nos garantiram que optaram pela esterilização em atitude de oração e confiança no Senhor. Também conhecemos outros casais igualmente tementes a Deus que, tempos depois, se arrependeram de ter realizado a cirurgia e procuraram revertê-la para poder ter mais filhos. Os dois casos sugerem que, ao pensar no uso de determinado método contraceptivo, é essencial que o casal sonde honestamente o coração e as motivações durante o processo de tomar essa decisão e certifique-se de que as considerações pragmáticas e desejos pessoais não sobrepujem os princípios bíblicos ou moldem de forma indevida aquilo que lhes parece ser a direção do Espírito Santo (KÖSTEMBERG; JONES, 2011, p. 134).

No caso dos contraceptivos hormonais, uma última questão deve ser aventada, pois mesmo em métodos combinados, é possível que os mecanismos de anovulação falhem e nestes casos, raros (mas possíveis) ocorrerá a concepção, porém como uma ação hormonal em geral causa alterações inflamatórias na parede uterina, isto pode dificultar consideravelmente a

utilizando o DIU e que em tese não venha a incorrer em aborto, ainda assim é preciso estar ciente do risco altíssimo de uma atividade abortiva ocorrer.

47 Casais que não lidam com problemas de infertilidade.

48 No entanto, faz-se necessário dizer que os métodos artificiais de barreira não somente empatam a concepção, mas empatam o pleno exercício da intimidade sexual, vigente na troca de fluídos e na plena entrega mútua do casal, sem barreiras exteriores. Pelo menos para mim é estranho que um casal opte pelos condons por tempo indeterminado.

nidação (e aí houve um microaborto, mesmo que raríssimo, envolvido com o método hormonal) (KÖSTEMBERG; JONES, 2011, 135)⁴⁹.

A complexidade do tema deve nos privar de dogmatismos quanto aos métodos, apesar de que devemos pelo menos passar a tratar a temática dentro das igrejas, universidades e ambientes de trabalho (principalmente profissionais da área de saúde); além disto, teólogos protestantes devem primar por entender melhor as implicações filosóficas da questão e passar a estabelecer diretrizes de moderação no uso dos contraceptivos, diante das consequências, que não são poucas. Casais devem pensar, ainda, em ter uma grande prole. Isto não é motivo de maldição, nem de bancarrota financeira. Penso que os fatores primordiais aqui envolvidos são as privações de prazeres mais extemporâneos que o amor sacrificial devotado aos filhos pode trazer (e é lógico, isso não deixar de incluir uma certa privação financeira), mas além disto, penso que algumas declarações das Escrituras continuam tendo necessidade de reflexão para os nossos dias, mesmo que não em caráter normativo⁵⁰.

O contato com a Teologia Católica deve nos fazer refletir sobre a seriedade do casamento e o valor da fertilidade matrimonial. O contato com nossa cultura, com os meios de comunicação e com a ingerência do Estado deve nos precaver de apoiar incondicionalmente e disseminar a utilização de métodos contraceptivos. O conhecimento que possuímos acerca dos mecanismos de ação dos contraceptivos devem nos fazer refletir na viabilidade ou não de determinados métodos, não à luz de nossas impressões e pressupostos, mas à luz da realidade e do arcabouço escriturístico. Muito há que se aprender e estudar sobre contracepção, mas aqui

49 Para uma investigação similar a de Kostemberg, porém ainda mais propensa ao uso de contraceptivos pelos cristãos, consultar a obra: GEISLER, N. **Ética Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2010, pp. 466-476. Geisler tem uma postura apologética predominantemente anti-católica no quesito controle de natalidade. Penso que além de Geisler e outros estudiosos do campo da Ética Cristã e dos estudos de reprodução, devemos entender que não devemos partir para a questão dos contraceptivos munidos meramente de argumentos anti-católicos ou pró-contraceptivos, como pressuposto de uma discussão apologética. Antes de tudo, deve-se procurar respaldo científico dos diversos métodos e procurar compreender as implicações filosóficas de cada um deles. No caso da esterilização, por exemplo, penso que a inutilização definitiva de uma função sexual é um grande fator a se pensar antes de tomar tal medida. É no mínimo estranho o encadeamento fraseológico de Geisler quando afirma: “Deus não é um Sovina Celestial, nem um Desmancha-Prazeres Cósmico. Ele nos concede todas as coisas (incluindo o sexo) para delas usufruirmos ricamente (...) quando empregadas da maneira ordenada por Deus, dentro do casamento” GEISLER, *Op. Cit.*, p. 476. Minha pergunta é: um casal aberto à procriação terá na concepção de filhos um desmancha prazer?
50 Por exemplo, em geral, ao expor o Salmo 127, muito se fala do valor do lar, do temor a Deus, do amor matrimonial e do cuidado amoroso com os filhos. No entanto, pouco se explora o deleite e a felicidade de se ter muitos filhos. No entanto, se levamos tal declaração ao outro extremo, então, um fator impositivo de uma grande prole poderia ser colocado sem a devida normatividade da Nova Aliança para a vida do cristão.

fincamos um marco que espero provocar reflexão entre cônjuges que pretendem postergar a vinda de seus filhos.

6 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo tivemos um vislumbre do que a Bíblia fala sobre reprodução e pudemos inferir como a contracepção pode ser alocada dentro da Teologia Bíblica. Para tanto, foram expostos os diversos métodos contraceptivos disponíveis em território brasileiro, pelo menos os mais conhecidos e cada um deles devidamente correlacionados com a Teologia Bíblica, percebendo como a mentalidade reprodutiva presente no texto das Escrituras, principalmente no Antigo Testamento, pode dar novas nuances na forma como se faz contracepção no século XXI.

Em sintonia com esta mentalidade reprodutiva, analisamos o que os principais documentos da Igreja Católica versam sobre reprodução humana para então delimitarmos algumas diretrizes sobre como cristãos podem servir-se dos métodos contraceptivos disponíveis em nosso país. Percebemos que há necessidade de explorar melhor os textos bíblicos e sempre incorporar o método da espiral hermenêutica⁵¹ a fim de melhor aplicar os métodos contraceptivos ao contexto do século XXI, sempre fazendo a dialetização adequada com a mentalidade reprodutiva, e não contraceptiva, das Escrituras. Porém, esta análise carece de investigações exegéticas mais acuradas que fogem ao escopo deste trabalho.

51 Segundo Grant Osborne, proponente deste método, a espiral vai do horizonte do autor ao horizonte do leitor. Ou seja, o texto entrega o seu significado original e o leitor tomando este significado de maneira íntegra o aplica ao seu contexto. Neste sentido, o trabalho hermenêutico não se restringe apenas ao texto e à intenção autoral, mas para a aplicação destas verdades eternas das Escrituras Sagradas necessita passar pelo horizonte do leitor. Mas a figura da espiral, não implica num eterno processo hermenêutico de entradas e saídas, mas caminha para um desfecho, tal qual um cone: “A espiral é um cone, não algo que sobe espiralando indefinidamente, sem que se veja um fim, mas uma espiral que vai se fechando em torno do significado do texto e de sua importância para hoje.” Cf. OSBORNE, Grant. **A Espiral Hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. Tradução: Daniel de Oliveira; Robison N. Malkomes; Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 27.

REFERÊNCIAS

ABUTALEB, Yasmeen; HUMER, Caroline. **President Trump revokes Obama-Era Planned Parenthood Protections.** Disponível em: <https://time.com/5110480/donald-trump-planned-parenthood-protections/>. Acesso: 11/05/2018.

Bíblia Sagrada: Almeida Revista e Atualizada. 2ª Ed. Barueri, SP: SBB, 2009.

CARROLL, Joseph. **Americans: 2.5 Children is “ideal” Family size.** Atualizado em 26/06/2007. Disponível em: <https://news.gallup.com/poll/27973/americans-25-children-ideal-family-size.aspx>. Acesso: 25/04/2018.

Catecismo da Igreja Católica: Edição Revisada de Acordo com o Texto Oficial em Latim. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Ciclo 21@. Disponível em: http://www.anvisa.gov.br/datavisa/fila_bula/frmVisualizarBula.asp?pNuTransacao=5576392014&pIdAnexo=2120789. Acesso: 10/05/2018.

Conselho Federal de Medicina. Código de Ética Médica. Resolução CFM número 1931, de 17 de setembro de 2009. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 2010. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/images/stories/biblioteca/codigo%20de%20etica%20medica.pdf>. Acesso: 10/05/2018.

Dados do IBGE: Queda substancial no tamanho das famílias brasileiras. Atualizado em 23/05/2016. Disponível em: <http://labsfac.ufsc.br/2016/05/23/dados-do-ibge-queda-substancial-no-tamanho-das-familias-brasileiras/>. Acesso: 24/04/2018.

FEBRASGO. **Manual de Anticoncepção (2009).** Disponível em: http://criticare.saude.com.br/recursos/download/manual_de_anticoncepcao_febRASGO_2009.pdf. Acesso: 08/05/2018.

FURTADO, Fares Camurça. **O Cristão e os anticoncepcionais (I).** Atualizado em: 29/03/2018. Disponível em: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com/2018/03/19/o-cristao-e-os-anticoncepcionais-i/>. Acesso: 25/04/2018.

GEISLER, Norman. **Ética Cristã.** São Paulo: Vida Nova, 2010.

Impact of Hormonal Contraception Sexuality 2012. Disponível em: <http://www.opendoor.org.il/u/fck/File/he/impact%20of%20hormonal%20contraception%20o%20sexuality%202012.pdf>. Acesso: 10/05/2018.

KÖSTEMBERG, A.J.; JONES, D.W. **Deus, casamento e família:** reconstruindo o fundamento bíblico. São Paulo: Vida Nova, 2011.

MARCOLINO, Clarice. **Planejamento familiar e laqueadura tubária:** análise do trabalho de uma equipe de saúde. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/csp/2004.v20n3/771-779/>. Acesso: 10/05/2018.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista.** São Paulo: Martin Claret, 2014.

McCULLEY, Carolyn. **Feminilidade Radical:** Fé Feminina em um Mundo Feminista. São José dos Campos, SP: Fiel, 2017.

MOHLER, Albert. **Cristãos podem usar controle de natalidade.** Disponível em: <https://voltemosaoevangelho.com/blog/2011/09/aconselhamento-biblico-albert-mohler-cristaos-podem-usar-controle-de-natalidade/>. Acesso: 25/04/2018.

PAULO VI. *Humanae Vitae*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html. Acesso: 10/05/2018.

PEARCEY, Nancy. **Verdade Absoluta:** libertando o Cristianismo de seu cativo cultural. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

Planejamento Familiar: um manual global para profissionais e serviços de saúde. Disponível em: <http://www.saudedireta.com.br/docsupload/1340374402Portuguese-Chapter12.pdf>. Acesso: 10/05/2018.

SANDLIN, P.A. **Cosmovisão Sexual Cristã.** Brasília: Monergismo, 2017.

Sexo Seguro. Disponível em: <http://www.saude.mg.gov.br/sexoseguro>. Acesso: 11/05/2018.

SMITH, David. **Trump hails anti-abortion measures in March for Life speech.** Disponível em: <https://www.theguardian.com/us-news/2018/jan/19/trump-hails-his-conscience-protections-plan-in-speech-at-march-for-life>. Acesso: 11/05/2018.

SOLANO, Rafael, Pe. **Ideologia de Gênero e a crise da identidade sexual.** Cachoeira Paulista, SP: Editora Canção Nova, 2016.

Trump proíbe governo dos EUA de financiar grupos pró-aborto no exterior. Atualizado em 23/01/2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/trump-proibe-governo-dos-eua-de-financiar-grupos-pro-aborto-no-exterior.ghtml>. Acesso: 11/05/2018.



A RELAÇÃO ENTRE FÉ E RAZÃO EM TOMÁS DE AQUINO E SUA REPERCUSSÃO NA TRADIÇÃO TEOLÓGICA POSTERIOR

The relationship between faith and reason in Aquinas and its repercussion in later theological tradition

Franklin Viera de Lima*

A
R
T
I
G
O
S



* Formado em Teologia no Seminário Batista do Cariri.

Contato:

franklinvieira01@hotmail.com

RESUMO:

A proposta de Tomás de Aquino visa unir dois conhecimentos extremamente importantes na sua época, teologia e filosofia. O ideal tomista era bem maior que a acirrada batalha entre as escolas pressuposicionalista e evidencialista dos nossos dias. Sua ideia de conhecer Deus através da razão era propor uma epistemologia saudável, por meio da qual o homem compreendesse que toda a verdade vem de Deus, que todo conhecimento corresponde harmonicamente em uma pessoa, sem a necessidade de apresentarmos fontes antagônicas com o intuito de defender verdades contrárias entre si. Tomás de Aquino procurou defender a simplicidade da verdade, deixar claro que não temos “verdades”, conhecimento defendido pelos maometanos de sua época com o interesse de creditar valor a fé islâmica.

PALAVRAS-CHAVE: Fé; Razão; Tomás de Aquino

ABSTRACT:

The proposal of Thomas Aquinas aims to unite two extremely important knowledge in his time, theology and philosophy. The Thomist ideal was greater than the fierce battle between the presuppositionalist and evidentialist schools of our day. His proposal was to know God through reason. Thomas Aquinas tried to defend the simplicity of the truth, to make it clear that we do not have "truths", a knowledge defended by the Mohammedans of his time.

KEYWORDS: Faith; Reason; Tomas de Aquino

INTRODUÇÃO

A relação entre a fé e a razão em Tomás de Aquino é ainda hoje motivo de muita discussão dentro da academia e, principalmente, nas escolas teológicas. Este problema persiste por causa das sérias implicações que estão envolvidas na proposta do santo católico a respeito do conhecimento de Deus. Doutrinas como pecado, revelação, depravação, entre outros, são exemplos de como este relacionamento é importante para os cristãos.

No entanto, ao que se percebe, seria temerário avaliar todo o conhecimento proposto por Aquino sem levar em conta o contexto no qual ele fazia parte. O século XIII, período em que Aquino viveu, foi fortemente marcado por uma onda de mudanças no conhecimento, isto afetou não só a teologia da época, mas muitas outras áreas do saber humano. Estas mudanças devem ser consideradas para se compreender os ideais tomistas.

A proposta de Tomás de Aquino visa unir dois conhecimentos extremamente importante na sua época, isto é, teologia e filosofia. Diante do ideal tomista, havia por trás uma briga muito maior que a defendida pelas escolas pressuposicionistas e evidencialistas, ou seja, a possibilidade de conhecer Deus através da razão. Tomás de Aquino procurou defender a simplicidade da verdade, deixar claro que não temos “verdades”, conhecimento defendido pelos maometanos de sua época.

O objetivo dos maometanos era assumir a filosofia aristotélica sem deixar de lado a sua teologia. Tendo em vista esta discrepância de conhecimento, o único meio de relacioná-los seria afirmar duas verdades distintas, uma na teologia e outra na filosofia. Porém, contra esta tentativa arbitrária, Aquino procurou defender um ideal sustentado por seu ilustre teólogo, Agostinho. Aquino tentou unir a filosofia aristotélica e a doutrina cristã e provar que toda verdade é verdade de Deus, apesar do tipo de conhecimento.

Nesta busca por unir tais conhecimentos, observa-se que Aquino, algumas vezes, foi longe demais com esta proposta. Sua mente cristã influenciada por um contexto extremamente acadêmico fez com que muitas vezes a filosofia atrapalhasse a sua teologia. No entanto, há de se concordar que, poucas mentes cristãs alcançaram um nível tão alto de conhecimento como Tomás de Aquino. Neste caso, não seria exagero dizer como seu mestre que, “o mugido daquele boi um dia deixaria o mundo perplexo”.

1 - TOMÁS DE AQUINO E A QUESTÃO DO CONHECIMENTO DE DEUS

No intuito de analisar o tipo de relação proposto por Tomás de Aquino entre a fé e a razão, faz-se necessário avançar neste campo tão importante que é o conhecimento de Deus. Tomás de Aquino desenvolveu uma série de argumentos envolvendo a fé e a razão. Seu objetivo foi elaborar uma defesa convincente da fé cristã levando em consideração a razão humana que, diferente do que muitos pensavam, não era contrária a fé.

Com este objetivo em mente, era necessário responder algumas perguntas cruciais como: é possível conhecer Deus por meio da razão? A razão é superior a fé? Como se dá a relação entre a fé e a razão? Por que as verdades não acessíveis à investigação da razão foram convenientemente propostas por intermédio da fé? Como as cinco vias contribuíram para esta pesquisa? Ao responder estas perguntas observaremos como o autor das *Súmulas* entendia estes dois conceitos relacionados à Deus.

1.1 A POSSIBILIDADE DE DESCOBRIR VERDADES SOBRE DEUS POR MEIO DA RAZÃO

Tomás de Aquino entendia que o conhecimento de Deus se dava a partir de uma dupla modalidade, “...verdades que ultrapassam totalmente a capacidade da razão humana. Uma delas é, por exemplo, que Deus é trino e uno. Ao contrário, existem verdades que podem ser atingidas pela razão: por exemplo que Deus existe, que há um só Deus etc.” (TOMÁS DE AQUINO, 2004. p. 133).

Aquino também entendia que além de ser possível descobrir verdades sobre Deus, tais verdades eram recebidas através dos sentidos corporais. No entanto, com respeito a Deus, é impossível que o homem, com suas próprias forças, aprenda sobre a *essência íntima* do Divino. Isto acontece porque o conhecimento intelectual do ser humano se dá a partir dos sentidos corporais, de forma que tudo o que não passa pelo domínio dos sentidos não pode ser aprendido pelo conhecimento humano.

Falando sobre o conhecimento de Deus ele foi além ao dizer que “os objetos sensíveis não podem conduzir a nossa inteligência a enxergar neles aquilo que constitui a substância ou essência divina, pois se verifica uma diferença de nível entre os efeitos e o poder da coisa”

(TOMÁS DE AQUINO, 2004. p. 134). Apesar de não ser possível adquirir qualquer tipo de conhecimento sobre a *essência* de Deus por meio dos objetos sensíveis, Tomás concluiu que a nossa inteligência, através dos mesmos objetos sensíveis, nos possibilita alcançar um certo conhecimento sobre Deus, inclusive que Ele existe. Para o autor da *Súmula*, este é um tipo de conhecimento inteligível e acessível à razão humana. Sobre isso Madureira (2008, p. 95) disse:

Em seu ponto de vista [Aquino], o intelecto conhece a Deus ao *iluminar* as imagens que possui e ao *abstrair* delas a essência das coisas. Como Deus não tem imagens – pois é incorpóreo, a única maneira de o intelecto conhece-lo é comparando-o com as coisas criadas. Ora, se Deus não pode ser captado pelo conhecimento sensorial e se o conhecimento sensorial, no estado de vida corpóreo, é o único meio pelo qual podemos conhecer intelectualmente a Deus; então, não podemos saber de Deus o que ele é (*catafático*), mas só o que ele não é (*apofático*).

Madureira chegou à conclusão que Deus só pode ser conhecido negativamente conforme a concepção adotada por Aquino, pois já que Deus é incorpóreo e o conhecimento surge por meio dos sentidos, torna-se impossível entender algo de Deus, uma vez que Ele não possui um corpo. Mas posto que este conhecimento pode ser captado parcialmente pelo conhecimento sensorial, ele se dá através da *remoção* das imperfeições presentes nas coisas que foram criadas, ou seja, quando retiramos toda imperfeição de um objeto, este objeto apresenta um deslumbre do próprio Deus que é a perfeição em si. Não obstante, Tomás de Aquino disse que: “Quando algo nos é conhecido, então, nos resta investigar como este algo é, para que se saiba a seu respeito o que é; ora, como não podemos saber a respeito de Deus o que ele é, mas o que ele não é, então, não podemos considerar a respeito de Deus como ele é, mas antes como ele não é” (TOMÁS DE AQUINO *apud* MADUREIRA, 2008. p. 95).

Aquino acreditava que o motivo que levava as pessoas a considerarem falsa a possibilidade de terem determinado conhecimento sobre Deus por meio da razão humana era o fato de muitos serem incapazes de avançar com os seus pensamentos. Para o escolástico, “tudo aquilo que é dito acerca de Deus, e que a razão humana em si mesma é incapaz de descobrir, não deve ser de imediato considerado como falso, como acreditavam os maniqueus e a maior parte dos infiéis” (TOMÁS DE AQUINO, 2004. p. 136).

O autor das *Súmulas* explicou este equívoco dos maniqueus e dos infiéis, segundo o qual não podemos conhecer nada de Deus por meio da razão, alegando que por meio do grau de

conhecimento este problema poderia ser solucionado, isto é, pelos níveis de inteligência que cada um possui. Primeiro, Aquino explicou que a inteligência dos anjos é muito superior a dos homens. Para o aquinate o anjo possui uma capacidade bem superior a de um filósofo, que, por sua vez, supera em muito a inteligência de um ignorante, inculto, que vive em um local rude. Mesmo tendo um conhecimento superior a todos os homens, os anjos reconhecem que o conhecimento de Deus é muito superior ao deles.

Tomás de Aquino reforçou seu argumento dizendo que seria loucura um ignorante julgar como falsos os ensinamentos de um filósofo pelo simples fato de não compreender o argumento, assim como seria um absurdo um homem questionar um anjo diante de um mistério revelado sob o pretexto de que é impossível a mente humana captar tal informação. Aquino conclui que:

As deficiências que experimentamos dia por dia no conhecimento das coisas nos transmitem o mesmo ensinamento. Ignoramos a maioria das propriedades das coisas sensíveis, e na maior parte dos casos somos incapazes de descobrir plenamente as razões dessas propriedades que os nossos sentidos percebem. Com muito maior razão, a inteligência do homem não chega a descobrir todas as realidades inteligíveis desta substância altíssima que é Deus (TOMÁS DE AQUINO, 2004 p. 135).

Para o aluno de Alberto Magno, o homem não conhece muito mais de Deus, por causa das próprias limitações que possui. Se todos tivessem o desejo e a disposição de conhecerem mais sobre Deus, investindo tempo e esforço para este fim, o homem certamente obterias muitas outras informações sobre Deus que hoje é considerada como impossível.

1.2 A INFERIORIDADE DA RAZÃO NA BUSCA PELO CONHECIMENTO DE DEUS

Não é de se admirar que o próprio Tomás de Aquino na sua obra, *A Súmula contra os gentios*, tenha chegado à seguinte conclusão com respeito aos limites da razão humana: “torna-se claro que as realidades sensíveis em si mesmas, que fornecem à razão humana a fonte do conhecimento, conservam nelas um certo vestígio de semelhança com Deus, embora se trate de um vestígio tão imperfeito que é incapaz de exprimir a substância de Deus”. Embora tivesse uma estimada apreciação pelas realidades sensíveis, herança aristotélica, Tomás de Aquino analisou o comportamento da razão como inferior à verdade da fé, uma vez que existe certo tipo de conhecimento sobre Deus que está além da capacidade humana.

Assim como todo efeito apresenta uma determinada semelhança com a sua causa, a razão humana possui características que se assemelham com a sua causa, que é Deus, no entanto, não necessariamente isto implica que deva haver uma perfeita semelhança entre o efeito (razão) e a causa (Deus). Por isso, Aquino entendia que a razão humana não tinha a obrigação de alcançar todas as informações a respeito de Deus, pois ela é incapaz de reconhecer certas verdades divinas, ou melhor, verdades que ultrapassam as capacidades da razão humana.

Deus é um ser infinito, que possui características além da compreensão humana, por exemplo, Deus é eterno e/ou Deus é uno e trino. Esta colocação do autor se encaixa perfeitamente com sua explicação de que as verdades a respeito de Deus existem em dois polos: as que ultrapassam totalmente a razão humana e as que podem ser atingidas pelo intelecto. Segundo o santo católico, apesar de o homem não alcançar determinados desígnios de Deus por meio da razão, isto não deve impedi-lo de exercitar seu intelecto. Em suas palavras:

... É útil que o espírito humano se exercite em tais razões, por mais fracas que sejam, desde que não imaginemos que as possas compreender ou demonstrar. Com efeito, nas áreas das realidades mais elevadas, já constitui uma alegria muito grande o fato de se poder aprender algo, embora com humildade e com fraqueza (TOMÁS DE AQUINO, 2004. p. 145).

Além da razão humana apresentar uma determinada inferioridade, principalmente no que diz respeito às informações que ultrapassam o conhecimento humano, há também o fato de Deus ser incorpóreo. Esta verdade se torna um problema porque Aquino entendia, com base na filosofia aristotélica, que todo conhecimento que o homem pode ter, deve ser oriundo das imagens que são captadas pelo conhecimento sensorial. Neste caso, como o homem pode produzir uma imagem de Deus se Ele não possui um corpo?

Aquino propôs uma solução para este problema afirmando que o conhecimento de Deus surge a partir do momento em que o homem se utiliza das comparações, isto é, através das perfeições de coisas sensíveis, o homem pode equipará-las a Deus e chegar à conclusão que Ele existe. No entanto, este conhecimento se constitui parcial. Esta comparação é realizada através das vias de: *causalidade*, *transcendência* e *remoção*, termos estes, segundo o próprio Tomás de Aquino, adotados dos escritos do Pseudo-Dionísio, especificamente do tratado dos *Nomes divinos*.

Outro motivo que leva o conhecimento racional a ser inferior ao conhecimento revelacional, que conseqüentemente é recebido pela fé, é o fato deste ser obtido apenas por meio de uma linguagem analógica. Sobre este ponto, Madureira diz algo sobremodo esclarecedor:

Podemos dizer que, segundo Tomás, o nosso conhecimento de Deus é imperfeito, porque só podemos conhecê-lo a partir da comparação com as coisas sensíveis. Tendo em vista o fato de que não podemos saber o que Deus é, mas só o que ele não é, Tomás conclui que todo conhecimento de Deus é negativo. Certamente, o seu objetivo não era negar a possibilidade de ter-se um conhecimento positivo de Deus, mas afirmar a transcendência divina a partir de um conhecimento negativo: conhecer Deus consiste em reconhecer que não se sabe o que é. Na verdade, o apofatismo de Tomás visa quebrar a impressão que nós temos total distância de Deus, causada pela impossibilidade de um conhecimento imediato de sua essência (MADUREIRA, 2008. p. 99).

Esta concepção sobre a inferioridade racional do ser humano surge, primariamente, para reafirmar o argumento da impossibilidade de se conhecer a essência de Deus, conceito formulado pelo próprio Tomás. Na sua concepção, o intelecto humano, no presente estado de vida, jamais poderá conhecer diretamente a essência de Deus. Este mistério só será revelado pela luz da glória de Deus.

O terceiro e último motivo que fala sobre esta inferioridade é expresso por Étienne Gilson em sua obra *Introdução à Filosofia Cristã*. O célebre comentarista das obras de Aquino afirma que: “... o próprio Deus respondeu para nós a questão de sua existência, afirmando-a. Assentir a sua palavra é crer que Deus é, porque ele mesmo o tem dito. Neste sentido, a existência de Deus é tida por verdadeira em virtude de um ato de fé na palavra de Deus” (GILSON, 2014. p. 35).

O pensador cristão não considerava a razão inferior somente por causa das limitações humanas, mas por ter uma auto consideração pela Palavra de Deus. Aquino concordava que a Bíblia era a expressão exata do caráter de Deus e que todo o seu conteúdo é considerado como verdade absoluta. Em sua obra *O credo*, onde comenta todo o credo apostólico, Tomás de Aquino faz menção de várias passagens bíblicas sem desconsiderar a fidedignidade de nenhuma delas, pelo contrário, todo o conteúdo das Escrituras é analisado como autoridade última. Ao comentar o texto de (2 Pd 1:16-18) ele diz: “Em muitas ocasiões, o próprio Jesus chamou a

Deus de pai, e a si mesmo se proclamou filho de Deus (...) incluíram neste artigo do credo: ‘Em Jesus Cristo, seu único Filho’, isto é, Filho de Deus” (AQUINO, 2013. P. 35).

Gilson, com base na *Súmula Teológica* 2-2,4,8,2, afirma que há demonstrações que permitem compreender, de fato, a existência de Deus, todavia, a certeza da fé age como um destruidor infalível da incredulidade. A fé se torna infalível quando vem baseada na infalibilidade da palavra de Deus. Este fator importantíssimo faz da fé algo infinitamente mais sólido que “todo conhecimento adquirido somente pela razão natural, por evidente que seja” (GILSON, 2014. p. 36).

Com respeito a revelação de Deus, a possibilidade de erros é nula, tendo em vista que a fonte deste conhecimento é o próprio Deus. Para o escolástico, toda a teologia depende desta fonte fiel, doutra forma, o que se teria seriam: informações convincentes, não convincentes prováveis, improváveis, possivelmente certas, erradas, etc. Neste sentido, toda teologia depende das Escrituras. Apesar deste conhecimento ser considerado inferior ou incompleto, é importante observar que Aquino não o desconsiderava. Em relação a este pensamento, Sproul apresenta a seguinte afirmação:

Dizer que Deus não é conhecido de modo completo ou até redentor pela teologia natural, não significa dizer que ele não pode ser conhecido nenhum pouco. Aquino argumenta que, apesar de a teologia natural ser mediata, análoga e incompleta, ela não deixa de ser verdadeira até onde chega. Há um grande valor para a apologética em demonstrar que Deus existe por si mesmo e é eterno. (SPROUL, 2002. p. 78).

Para Aquino, através da razão humana era possível alcançar ares elevadíssimos do conhecimento humano e de Deus, no entanto, era necessário reconhecer que apesar deste nível que a mente pode alcançar, ela possui sérias limitações que a impedem de conhecer determinadas áreas do conhecimento, principalmente sobre Deus.

1.3 COMO RELACIONAR O CONHECIMENTO DE DEUS COM A FÉ?

Alguns questionamentos surgem diante das considerações acima: como alguém pode crê em Deus, exercendo fé, sendo que parte deste conhecimento pode ser adquirido por meio da razão? Deve haver uma descrença (falta de fé) na existência de Deus após ser demonstrado

racionalmente que Ele existe? Ou, há possibilidade de exercer fé em algo que já se conhece? Estas perguntas podem apresentar alguns perigos que devem ser esclarecidos, de outra forma alguém poderia entender que se está falando de dois conceitos que se contradizem.

Para esclarecer este possível problema é necessário atentar para o objeto da fé em si. Para Tomás de Aquino, a fé não está diretamente relacionada com a proposição, mas sim com a substância a quem a proposição se dirige. A fé vai além do sentido inteligível das palavras, ela alcança diretamente o objeto de quem as palavras falam. Neste caso, para o escolástico, não há como provar racionalmente as verdades encontradas em uma proposição, pois a fé não se conclui na “fórmula” da proposição.

Deus dispensou sua graça não com o fim de se crer na base da palavra, mas em sua existência. Gilson, ao comentar Aquino quanto a isto, disse que “a afirmação de Deus pela fé é especificamente outra que sua afirmação pela razão filosófica” (GILSON, 2014. p. 39). Vale ressaltar que ambos os conhecimentos são frutos da graça de Deus, apesar de serem diferentes. A fé, não obstante, se torna uma virtude unicamente divina, uma vez que tem Deus, tanto por causa, como por objeto. Por esta razão, Gilson conclui que, para Aquino:

Conhecimento de fé e conhecimento de razão não são, pois, da mesma espécie, nem também do mesmo gênero. O conhecimento da existência de Deus, como assentimento à revelação que nos é dada, difere inteiramente daquele que a filosofia dá, no fato de que ele é, para o fiel, um primeiro discernimento real de Deus e seu primeiro passo sobre o caminho de seu fim último, a visão beatificada (GILSON, 2014. p. 39 e 40).

A fé de um cristão na pessoa de Jesus, segundo Aquino, não o leva a um conhecimento científico superior, mas à salvação. Por outro lado, a filosofia, por exemplo, não é um tipo de conhecimento pelo qual o homem alcança a salvação, este é um papel exclusivo da fé, que outorga ao pecador a liberdade do pecado. Por isso, Aquino conclui que a fé não pode ser perdida de vista, pois ela exerce uma função fundamental no plano de Deus, além de que, esta não contraria o conhecimento natural. “A declaração de fé na existência de Deus com o conhecimento certo que as demonstrações filosóficas dão, não levanta, pois, verdadeiramente, nenhum problema insolúvel” (GILSON, 2014. p. 40).

1.4 POR QUE AS VERDADES NÃO ACESSÍVEIS À INVESTIGAÇÃO DA RAZÃO FORAM CONVENIENTEMENTE PROPOSTAS POR INTERMÉDIO DA FÉ?

A fé cristã em muitos momentos foi questionada por não apresentar respostas racionais a várias de suas doutrinas. De fato, quando acontece de um cristão, por exemplo, ser questionado com uma pergunta do tipo: Quem criou Deus? De onde ele veio? Qual a sua origem? A resposta quase sempre é: não sei, mas eu acredito pela fé na sua existência. A pergunta que Aquino procurou responder é se esta proposta de “creio pela fé” é conveniente ou não.

O próprio Tomás escreveu que, “não se devia propor aos homens como [objeto] de fé as verdades que a razão não é capaz de descobrir, visto que a sabedoria divina providencia para cada coisa, o que lhe cabe, segundo a natureza das coisas” (TOMÁS DE AQUINO, 1990. p. 32). O escolástico, como já se sabe, entendia perfeitamente que existiam assuntos referentes a Deus que estavam além da compreensão humana. Esta verdade é relatada nas Escrituras da seguinte maneira: “Assim como os céus são mais altos do que a terra, assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos, e os meus pensamentos mais altos que os vossos pensamentos” (BÍBLIA SAGRADA, 1994. p. 620).

Diante desta realidade, Aquino afirmou que, apesar desta limitação humana, Deus havia colocado no homem um interesse bem mais elevado, algo que ele normalmente não conseguiria alcançar racionalmente. Para o santo católico esta ordem foi dada por providência divina. Diante disto, “foi conveniente que a mente fosse atraída para algo mais auto que o atingido no presente pela nossa razão, de modo que esta aprendesse a desejar algo que excedesse totalmente o estado da presente vida, e se esforçasse para procurá-lo” (TOMÁS DE AQUINO, 1990. p. 32). Para o autor da *Súmula*, esta característica é propriamente dos cristãos, uma vez que seus interesses são, na maioria das vezes, espirituais e eternos.

O principal motivo a levar os cristãos a adotarem um nível mais elevado acerca do conhecimento de Deus, requerendo deles o auxílio da fé, é o fato da própria divindade ter feito o homem com anseios eternos. Nesta busca pelo superior, Tomás de Aquino informa que os próprios filósofos chegaram à conclusão que há bens mais valiosos que os sensíveis, ou seja, o gozo destes bens superiores são bem mais preciosos que os da vida terrena. Com base nesta

realidade, “foi também necessário terem sido tais verdades propostas à fé dos homens, para que tivessem um conhecimento mais veraz de Deus” (TOMÁS DE AQUINO, 1990. p. 26).

A ideia de que o homem possui um conhecimento limitado sobre o seu Criador tem uma finalidade importantíssima no plano de Deus segundo Aquino, qual seja, impedir os seres humanos de se enveredarem no caminho da presunção, da arrogância e do orgulho. Logo, o homem precisa se aproximar da modesta investigação das verdades divinas pela fé. Sobre isto o escolástico escreveu:

Há muitos, de fato, tão presunçosos da sua capacidade mental que julgam abarcar toda a natureza das coisas pelo intelecto, e pensam que tudo que veem é verdadeiro e falso o que não veem. Para que, pois, o espírito humano, libertado desta presunção, se aproximasse da modesta investigação da verdade, necessário foi proporem-se ao homem algumas verdades divinas que lhe excedessem o intelecto (TOMÁS DE AQUINO, 1990. p. 26).

Aquino, ao comentar uma obra de Aristóteles, escreveu que alguém conhecido por Simônides, no intuito de persuadir os homens a abandonarem todo conhecimento divino por serem inalcançados pela mente humana, afirmou que bastava aos seres humanos saber as coisas humanas, e aos mortais saberem as coisas dos mortais. No entanto, Aquino cita o filósofo que diz: “o homem deve, na medida do possível, elevar-se às coisas imortais e divinas”. O motivo desta busca, de acordo com o próprio filósofo, é que mesmo que se consiga compreender pouco sobre as substâncias superiores, isto vale muito mais que todo conhecimento de cunho inferior, ou seja, terreno.

Reafirmando as palavras do teólogo medieval, não há motivos para não se sujeitar ao conhecimento da fé, mesmo que a razão para tal confiança seja a incapacidade humana. O próprio Deus foi quem se encarregou de criar o homem com todas estas limitações. O motivo desta escolha de Deus se baseia no fato de a humanidade não saber lidar com algo tão sublime, pois de outra maneira o homem seria orgulhoso ao possuir tamanho conhecimento. Por este motivo, as verdades não acessíveis à razão humana são convenientemente aceitas pela fé.

1.5 A VERDADE DO CONHECIMENTO NATURAL NÃO É CONTRÁRIA À VERDADE DA FÉ

Por inúmeras vezes, a Bíblia foi questionada por não estar de acordo com o conhecimento natural. Segundo o pensamento moderno, as Escrituras possuem vários pontos

de divergência com o conhecimento científico que, conseqüentemente, faz do seu conteúdo algo sem valor. Um exemplo deste tipo de acusação veio por causa de uma expressão bem comum nas Escrituras, “os quatro cantos da terra”. Ao que parece, boa parte dos críticos haviam entendido que a Bíblia descrevia o mundo de forma quadrada. Todavia, o contra argumento dos fieis explicava que a expressão não deve ser compreendida literalmente, mas de forma metafórica, levando em consideração o fato de a linguagem ser fenomenológica.

Concernente a este relacionamento (fé e conhecimento natural), Aquino afirmou que, embora a fé exceda o intelecto humano, deve haver harmonia entre ambos. É impossível, pois, que os princípios da razão sejam opostos aos da fé, assim como, o conhecimento de natureza superior (fé) contrarie ao conhecimento natural (razão). Outro problema seria considerar ambos os conhecimentos como sendo falsos, já que é possível identificar inúmeras evidências nos dois sistemas.

O motivo desta conclusão, segundo Tomás de Aquino, ocorre porque Deus é o responsável por todo tipo de conhecimento. Nesta ocasião, pelo fato de Deus ser o responsável pela natureza, conclui-se que ele seja detentor de todo o conhecimento relacionado à sua criação. Não obstante, qualquer princípio natural deve logicamente estar contido na mente de Deus.

Aquino também concluiu que, uma vez que Deus é responsável pela natureza e possui todo conhecimento sobre ela, foi do seu querer incutir no homem grande parte deste conhecimento, motivo pelo qual o homem consegue chegar a conclusões verdadeiras sobre a natureza por meio do conhecimento natural. Ele disse: "o conhecimento dos princípios naturalmente evidentes é infundido em nós por Deus, pois Deus é o autor da natureza" (TOMÁS DE AQUINO, 1995. p. 28). Por esta razão, todo conhecimento contrário à sabedoria Divina deve ser considerado como falso.

Ao concluir que todo conhecimento verdadeiro vem de Deus Aquino ratifica sua tese de que as verdades recebidas por meio da fé não podem ser contrárias a todas as outras verdades. Logo, estes dois conceitos, fé e razão, não são antagônicos entre si, mas nascem da mesma fonte que é Deus. Para Aquino, é impossível, pois, que estas duas categorias apresentem divergências.

Por fim, tendo em vista que a natureza é algo permanente, ou seja, as verdades intrínsecas nela não podem mudar, assim como o conhecimento revelacional de Deus, conclui-se que eles se encaixam perfeitamente com a natureza do Criador, que também é imutável. Por estes motivos, “Deus não infunde no homem conceitos e verdades de fé contrários ao conhecimento natural” (TOMÁS DE AQUINO, 1995. p. 29).

1.6 DE QUE FORMA AS VERDADES DIVINAS ACESSÍVEIS À RAZÃO PODEM SER CONSIDERADAS OBJETO DE FÉ?

Dois problemas surgem a partir do momento em que o homem compreende por meio da razão assuntos relacionados à pessoa de Deus, são eles: onde encontrar espaço para a fé diante de uma informação obtida por meio da própria razão humana? E, por que não considerar “inútil a transmissão de tais verdades como objeto de fé por via de inspiração sobrenatural?” (TOMÁS DE AQUINO, 2004. p. 136). Aquino procurou solucionar estes possíveis problemas afirmando que a capacidade cognitiva para compreender verdades sobre Deus é desfrutada por poucos homens. Ele entendia que o conhecimento racional da pessoa de Deus só pode ser alcançado mediante muito labor, algo que poucos homens estão dispostos a enfrentar.

Para Aquino esta busca era impossível para a maioria dos homens por três motivos. Primeiro, as más disposições do temperamento humano os impedem de avançar na pesquisa deste conhecimento. Tomás chegou a dizer que esta indisciplina do homem o levava a desviar-se deste saber. O homem ainda possui outro agravante que conseqüentemente o impede de, até mesmo, almejar tal conhecimento, ou seja, a ocupação com as coisas temporárias. Neste caso, o tempo que o homem poderia investir no conhecimento de Deus, ele aplica nas coisas temporais. Outro obstáculo que o impede de tal contemplação é a preguiça. O preguiçoso ao se deparar com o enorme desafio o abandona rapidamente, pois isso requer muito trabalho.

Outro inconveniente, segundo Aquino, seria que: “os homens que chegassem à descoberta de tais verdades só o conseguiriam com dificuldade e após muito tempo de busca” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, p. 137). O autor da *Súmula* compreende que se este fosse o único meio do homem alcançar respostas a respeito de Deus, todos ainda estariam vivendo em profunda ignorância e em um mundo de trevas.

Por fim, o terceiro problema é que as pesquisas realizadas pela mente humana estão todas fadadas ao erro, isto ocorre por conta da fraqueza natural que atua na mente de todos os seres humanos. Com base nestes três inconvenientes, Aquino conclui que:

... era necessário que transmitisse aos homens, pelo caminho da fé, uma certeza bem firme e uma verdade sem mescla, no que concerne às coisas de Deus. Ora, a misericórdia divina proveu a isto de maneira salutar, obrigando-nos a aceitar como objetos de fé aquelas mesmas coisas que, per si, seriam acessíveis à razão. Desta maneira, todos têm a possibilidade de participar do conhecimento de Deus, sem perigo de dúvida ou de erro (TOMÁSDE AQUINO, 2004. p. 138).

De acordo com esta conclusão, entende-se que a fé não contraria o conhecimento racional adquirido pelo homem. Isto ocorre porque tal conhecimento só pode ser isento de erros se estiver de acordo com a revelação de Deus. Aquino observou que o conhecimento sobre Deus só é válido quando este coaduna com o das Escrituras, que por sua vez, exige fé por parte do indivíduo. A fé não está relacionada com o conhecimento adquirido racionalmente pelo homem, além do que, este conhecimento está fadado ao erro que atua naturalmente no homem por causa do seu pecado. Mas se este conhecimento, mesmo que seja alcançado por uma mente brilhante, estiver de acordo com a Palavra de Deus, deve ser recebido por fé.

Outra verdade expressa por Aquino, segundo sua proposta, diz respeito a misericórdia de Deus. Neste caso, é de se esperar que um Deus bondoso e misericordioso se auto revele a este homem que, dificilmente, por sua própria inteligência alcançaria este conhecimento. Por isso, Aquino afirma que somos obrigados a aceitar como objeto de fé, até mesmo aquelas coisas que seriam acessíveis à razão humana.

Um problema considerável que é solucionado diante desta explicação, diz respeito àqueles que não teriam nenhuma condição racional de chegar a qualquer um destes conhecimentos sobre Deus. Como fora dito acima, apenas uma pequena parcela da humanidade poderia alcançar um destes conhecimentos sobre Deus, sendo que, tais conhecimentos estariam fadados ao erro, segundo a condição do ser humano. Desta maneira, Deus resolveu por meio da sua auto manifestação o problema de muitos que não obteriam este conhecimento, mas que, por meio da fé, têm a possibilidade de saber sobre Deus.

Conclui-se então que, a revelação de Deus para Aquino não é uma simples doutrina sem fundamento ou propósito, mas algo fundamental que surge para suprir uma deficiência do homem. De outra forma, todas as conclusões humanas sobre o divino seriam apenas

especulações ou fruto de uma mente sonhadora. Aquino chega à conclusão que o conhecimento de Deus, mesmo que este possa ser alcançado racionalmente pelo homem, deve ser recebido por fé, pois esta revelação surgiu de um Deus imaterial que não pode ser identificado a olho nu, mas dá provas de sua existência através da sua revelação.

1.7 AS CINCO VIAS DE TOMÁS DE AQUINO

As *Cinco vias*, meios pelos quais Aquino procurou demonstrar a existência de Deus, ficaram registrada em duas das suas maiores obras, *A Súpula Teológica* e *A Súpula contra os Gentios*. Na *Súpula Teológica*, Tomás de Aquino deixou claro qual era o seu objetivo com as cinco vias. Ele procurou dar uma resposta àqueles que advogavam contra a existência de Deus. Em suas palavras, o santo católico procurou apresenta duas possíveis provas da não existência de Deus utilizadas pelos seus adversários (ateus).

A primeira diz respeito a ideia de um Deus infinitamente bom e a presença do mal. Para os ateus, a quem Tomás de Aquino se referia, era ilógico conceber uma relação como esta, pois ambas as afirmações se contradiziam. O segundo motivo apresentado é baseado na não necessidade de uma causa sobrenatural para explicar a realidade. É possível entender por outros princípios como o natural e o racional a existência de todas as coisas.

Em primeira instância, Aquino respondeu as objeções citando o texto sagrado que diz: “Eu sou quem sou”¹. O próximo passo do escolástico foi apresentar as cinco vias como demonstração da existência de Deus. Nesta ocasião, o escolástico procurou se utilizar de argumentos lógicos, assim como os seus adversários. Na *Súpula Contra os Gentios*, as palavras que antecedem as cinco vias dizem o seguinte:

Tendo em vista que não é vão o esforço dispendido na demonstração que Deus é, vamos apresentar as razões segundo as quais os filósofos e os doutores católicos provaram que Deus é. Primeiramente apresentaremos as razões segundo as quais procede Aristóteles, para provar que Deus é. Pretende ele prová-lo, partindo do movimento, por duas vias. (AQUINO, 1990 p. 37)

1 Esta é a tradução da própria *Súpula Teológica*. Esta obra (*A Súpula Teológica*) recebeu a tradução para o português de Alexandre Corrêa.

Três pontos importantes destacam-se nesta breve descrição de Aquino sobre as *Cinco vias*. A primeira é que o teólogo católico faz uso imediato da palavra de Deus. O uso das Escrituras lhe serviu de base para questionar a descrença dos ateus de sua época. O segundo é que Aquino procurou utilizar-se de critérios que são aceitos por seus adversários, ou seja, a razão humana e a lógica. Em terceiro lugar, além de se apoiar nos doutores católicos, o aquinate utiliza-se da filosofia aristotélica, assumindo que ambos apresentam provas da existência de Deus.

Após os esclarecimentos, Aquino passa a explicar as cinco vias e como elas podem provar a existência de Deus. A primeira via é procedente do movimento, isto é, todo movimento é ocasionado por outro. Aquino argumenta que só há movimento se houver potencial, pois mover é exatamente a ação de levar alguma coisa da potência ao ato. Neste caso, é impossível que algo seja ato e potência ao mesmo tempo.

Porém, se o motor que move o objeto da potência a ação também é movido por outro, como resolver este problema? Este fenômeno ocorre infinitamente? Para Aquino isto não é possível, pois é necessário que haja um primeiro motor, que por sua vez não é movido por nenhum outro anterior a ele. A este motor, conforme Aquino, todos dão o nome de Deus.

A segunda via procede da causa eficiente. Nesta demonstração Aquino desenvolve o argumento de que toda causa eficiente carece de um antecedente, pois se determinado objeto fosse a sua própria causa ele existiria antes da sua existência, o que é logicamente um absurdo. Mais uma vez, ou se entende que há uma causa eficiente ou que este fenômeno é infinito. No entanto, “procedendo-se até ao infinito, não haverá primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que é evidentemente falso” (AQUINO, 1980 p. 19).

A terceira via é baseada no ser contingente e no ser necessário. Sproul (2002) resumiu esta via da seguinte forma:

A terceira prova da existência de Deus de Tomás de Aquino é a do ser necessário (*ens necessarium*). Essa prova via de regra é considerada parte do argumento cosmológico, mas é mais correto chama-lo de ‘ontológica’, pois é um argumento a partir do ser. Na natureza encontramos coisas contingentes, que podem ser ou não ser (uma possibilidade que Hamlet compreendeu plenamente a respeito de se mesmo). Essas coisas ou ‘seres’ não existem sempre. Elas também passam pela mudança inerentes a geração e decadência. Houve um tempo em que elas não eram. Dizer que é possível que algo não exista pode significar que em algum momento do passado isso não existiu, que pode deixar de existir no futuro (pelo menos como entidade individual),

ou ambos. O ser possível, portanto, é uma referência a um ser que não pode ser. Nenhum ser que é possível é auto-existente; ele não tem o poder de ser em si mesmo. Se todas as coisas da realidade fossem apenas possíveis, então em algum momento não teria havido nada existindo.

A quarta prova da existência de Deus gira em torno do grau de perfeição encontrado nas coisas. Todas as coisas apresentam um grau maior ou menor de beleza, bem, verdade, nobreza etc. Para que se observe uma imperfeição em determinado objeto é necessário que se tenha uma ideia do perfeito, de outra forma a observação será no mínimo arbitrária. Entende-se então que, “o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende” (AQUINO, 1980 p. 19). Aquino conclui que, “... a um ser, causa dos seres e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus” (AQUINO, 1980 p. 19).

A quinta via trata da ordem no universo. Esta via também é conhecida como argumento teleológico, que vem do grego *telos* que significa ordem ou objetivo. A ideia deste argumento surgiu a partir do funcionamento ordenado da terra e de suas ações previsíveis. Segundo Aquino pode-se chegar a duas conclusões ao observar este funcionamento regular e ordenado. Ou existe um ser inteligente e capaz de organizar todas as coisas, ou atribuímos esta perfeição ao impessoal (acaso). Para Aquino a primeira opção é a verdadeira, e este ser inteligente e capaz chamou de Deus.

Aquino conclui as *Cinco vias* dando uma resposta para os que descreiam da existência de Deus por causa da presença do mal e de outras possibilidades de se explicar a realidade. Aos que se apoiavam no problema do mal Aquino escreveu: “Como diz Agostinho, Deus é sumamente bom, de nenhum modo permitiria existir algum mal nas suas obras, se não fosse onipotente e bom para, mesmo do mal, tirar o bem. Logo, pertence a infinita bondade de Deus, permitir o mal para deste fazer jorrar o bem” (AQUINO, 1980 p. 20). Com respeito aos que atribuíam outras possibilidades Aquino respondeu:

A natureza, operando para um fim determinado, sob a ação de um agente superior, é necessário que as coisas feitas por ela ainda se reduzam a Deus, como a causa primeira. E, semelhante, as coisas propositadamente feitas devem-se reduzir a alguma coisa mais alta, que não [é] a razão e a vontade humana, mutáveis e defectíveis; é logo, necessário que todas as coisas móveis e susceptíveis de defeito se reduzam a algum primeiro princípio imóvel e por si necessário, como se demonstrou. (AQUINO, 1980 p. 20).

O que se percebe, conforme observado acima, é que Tomás não pretendia formar uma teologia natural em detrimento da revelação especial de Deus, mas rejeitar uma falsa

compreensão (não existência de Deus) com base nas Escrituras como foi visto acima, e na razão humana, utilizando-se da criação e da filosofia de Aristóteles que, “tornou-se, a partir do século XIII, ‘o filósofo’ por excelência” (PANNENBERG, 2008 p. 73).

Conforme *A Súplica Contra os Gentios*, Aquino também propôs com as *cinco vias* mostrar que este esforço para provar a existência de Deus não era vão. É possível que Tomás de Aquino com este argumento estivesse se referindo a dois grupos de pessoas, os que afirmavam que a existência de Deus é evidente por si só, e não carece de argumentos lógicos, e os que entendiam que é impossível demonstrar a existência de Deus a não ser pela fé somente.

Apesar de considerar possível o conhecimento de Deus através da criação, Tomás de Aquino reconhecia que este conhecimento era *mediato, análogo e incompleto*. Por *mediato*, o discípulo de Carlos Magno queria dizer que a teologia natural era considerada através da criação, ou seja, por meio das coisas criadas. A base que Aquino se utilizou foi a própria palavra de Deus; Salmos 19:1 e Romanos 1:20. Ao dizer que a teologia natural era *análoga*, Aquino estava se referindo a nossa linguagem a respeito de Deus. Sproul (2002) explicou este conceito como se segue:

Deus é infinito e nós somos finitos. Somos diferentes de Deus, mas não tão diferentes que nossa maneira de falar sobre ele seja sem sentido ou apenas equívoca. Ela faz sentido porque é análoga. É possível falar de maneira análoga de Deus porque há certo sentido nas coisas que o ser humano é semelhante a Deus. Isso é o que Tomás de Aquino chama de *analogia entis*, ‘a analogia do ser’, entre o ser humano e Deus. Essa analogia do ser tem suas raízes no fato de o ser humano ter sido criado à imagem e semelhança de Deus.

Por *incompleto*, Aquino entendia que tal conhecimento era limitado com relação a revelação especial, principalmente, por causa da limitação humana. No entanto, como salienta o teólogo reformado R. C. Sproul, isto não faz deste conhecimento algo sem valor ou desprezível, mas, até onde se pode chegar com este método, será extremamente proveitoso fazer uso deste recurso, principalmente na área apologética.

2 – A POLÊMICA EM TORNO DA SÍNTESE TOMISTA NA TRADIÇÃO TEOLÓGICA POSTERIOR

A relação entre a fé e a razão proposta por Tomás de Aquino foi motivo de discussão desde o início. Concorde-se que, um dos primeiros desafios enfrentado pelo santo católico foi

a forte oposição dos cristãos agostinianos, que por sua vez aceitavam o pensamento platônico como ponte para alguns ensinamentos das Escrituras. Para estes, o problema não estava com o uso da filosofia na teologia, algo comum naquela época, mas o tipo de filosofia que estava sendo relacionada com a doutrina cristã.

Além de enfrentar uma forte oposição por parte dos agostinianos e da escola franciscana, Aquino também recebeu duras críticas por fazer uso da filosofia para explicar a teologia. Vale destacar que esta foi uma dificuldade enfrentada não só por Tomás de Aquino. O historiador Latourette disse que “na busca de respostas, os escolásticos tiraram vantagem das ferramentas proporcionadas para eles pelos filósofos gregos pré-cristãos, especialmente Platão e Aristóteles” (LATOURETTE, 2006 p. 696). Entretanto, este ideal não foi aceito por grande parte da irmandade, causando uma forte divisão.

Após os anos 1350, um abismo entre a fé e a razão estava sendo formado por novas correntes que posteriormente alcançariam uma forte aceitação. Esta “nova” cosmovisão foi inicialmente moderada e apresentou vários pontos de contato com a teologia dos escolásticos. Todavia, a separação entre a fé e a razão se tornou algo tão forte que acabou acarretando uma quebra total entre estes conceitos que, conseqüentemente, “encaminhou-se para o misticismo como forma pela qual o indivíduo poderia ir diretamente à presença de Deus” (CAIRNS, 1995 p. 194).

2.1 JOÃO DUNS SCOTUS E O PARCIAL DIVÓRCIO ENTRE A FÉ E A RAZÃO

Scotus foi um franciscano que nasceu, provavelmente, em 1265. Foi contemporâneo de Carlos Magno e Tomás de Aquino, apesar de ser bem mais jovem. Recebeu grande prestígio dos franciscanos por causa de sua teologia, chegando a assemelhar-se com Tomás de Aquino e o prestígio que este havia recebido pela escola adversária, os dominicanos. A teologia destes dois teólogos medievais, apesar de haver consideráveis semelhanças, tiveram profundas diferenças que chegaram a provocar uma ruptura total entre a fé e a razão com Guilherme de Ocam.

Se, por um lado, Aquino sustentou a ideia de que a vontade Deus age de acordo com a razão, Scotus afirmava que Deus era totalmente livre para agir, quer conforme a razão ou não. Apesar de crer que Deus não estava submetido à lógica, Scotus não acreditava em um Deus

sem ordem ou ilógico. “Duns Scotus não pensava de Deus como [um] caprichoso ou tendente ao caos. No entanto, era a vontade de Deus e não a razão ou a sua mente que trouxera o mundo à existência” (LATOURETTE, 2006 p. 693). Sobre o assunto Gonzalez (2004 p. 304) escreveu:

Como já foi dito, o voluntarismo de Scotus não deve ser interpretado no sentido de que Deus age de um modo arbitrário. Mas em muitas ocasiões, Scotus alegou que Deus não está sujeito à nossa racionalidade humana. Assim, seu criticismo do entendimento de Anselmo da redenção foi basicamente que, embora os argumentos de Anselmo pudessem parecer muito razoáveis, eles realmente não eram assim no sentido de possuírem uma necessidade racional.

Além de apresentar esta “liberdade” em Deus, o franciscano também foi forte ao defender a autoridade da Igreja católica, alegando que é um dever acreditar no que a mesma diz, mesmo que tal ensino se pareça contraditório ou irracional. Por estes e outros motivos, Scotus foi considerado por alguns como o crítico que iniciou a destruição do relacionamento entre a fé e a razão.

Considerar-se-ia um completo exagero atribuir ao “Doutor sutil”, como ficou conhecido, a mudança de paradigma do realismo moderado, sustentado por Aquino, para o nominalismo, “teoria segundo a qual nem conceitos universais nem essências são reais, isto é, não têm existência além da mente. Tudo é individual” (GEISLER, 2002 p. 636). Mas, uma gama de fatores pode ser sugerida para esta mudança. Olson resumiu diversos fatores que contribuíram não só para esta mudança, mas para coisas bem maiores:

O nacionalismo estava em alta, a peste bubônica dizimava a população e a igreja estava desmoronando. O grande sonho de outrora da Europa totalmente unificada e governada pelo papa e pelo imperador trabalhando juntos sob a orientação divina começou a se desvanecer rapidamente quando a igreja caiu sob o domínio dos reis franceses e o papado se mudou para Avinhão na França (1309-1377), e quando os reis das nações supostamente faziam parte do Sacro Império Romano entraram em guerra uns contra os outros (...) No clima de confusão e caos cultural e religiosos como esse, não é de admirar que alguns teólogos cristãos começaram a se aliar a reis sob proteção podiam prosperar enquanto reivindicavam reformas tanto na estrutura da igreja quanto na teologia (2001 p. 357).

2.2 A SEPARAÇÃO ENTRE A FÉ E A RAZÃO NA TEOLOGIA DE GUILHERME DE OCCAM

O colapso do escolasticismo é relacionado com a decadência da abordagem intelectual que procurava confirmar as verdades do cristianismo por meio da razão. Se Scotus não teve uma participação tão decisiva para o declínio do escolasticismo em sua época, não podemos

dizer o mesmo de seu contemporâneo Guilherme de Occan. O também franciscano Occan nasceu por volta de 1280, na Inglaterra. Sua visão a respeito da escola franciscana era considerada radical, pois além de querer voltar aos ideais de pobreza defendidos por São Francisco de Assis, Guilherme “criticava duramente o poder e as riquezas do papa e da igreja, contrapondo-os com o modo de vida de Cristo” (OLSON, 2001 p. 359).

Guilherme propôs o completo divórcio entre a razão e a fé, alegando que nenhuma crença do cristianismo poderia ser demonstrada por meio da razão ou pela lógica. “Mesmo a existência de Deus, afirmou ele, não pode ser demonstrada, e ele achava inconclusivos todos os argumentos que Aquino acrescentou para apoiá-la” (LATOURETTE, 2006 p. 695). Assim como Duns Scotus, considerava a igreja e o ensino das Escrituras como suficientes, por meio dos quais recebemos todo o conhecimento pela fé.

Guilherme não via necessidade em conciliar a fé e a razão, uma vez que havia uma primazia absoluta da vontade de Deus sobre a racionalidade humana. “Por tanto, seria fútil tentar provar por argumentos da necessidade lógica o que é, de fato, verdade quanto a razão apenas por que Deus escolheu assim fazê-lo” (GONZALEZ, 2004 p. 307). Houve, pois, quem assumisse uma posição tão radical a respeito da vontade de Deus que chegou a concluir que é possível que Deus seja arbitrário em algumas de suas ações, ou seja, “Deus poderia até mudar a distinção básica entre bem e mal, de forma que o que é agora mal poderia então ser bom” (GONZALEZ, 2004, p. 307).

As palavras de Latourette (2006 p. 695) são simplesmente esclarecedoras com respeito a este cisma: “Aqui estava o divórcio completo entre a fé e a razão. O escolasticismo chegara ao ponto em que aceitava a derrota na luta pelo que fora seu grande objetivo, ou seja, empregar as ferramentas dadas pelos filósofos gregos pré-cristãos para demonstrar pela razão a validade das grandes afirmações cristãs”. Fato é que, os conceitos de Occan não foram aceitos por unanimidade, porém Occan ganhou grande admiração por causa de sua teologia.

Nas palavras de Geisler (2002 p. 377) “Occan não era cético com relação à existência de Deus. Era um teísta. No entanto, sua metodologia minou a defesa apologética do teísmo. Suas objeções ao argumento cosmológico anteciparam Hume e Immanuel Kant. Como fora dito, a tendência em 1350 era o afastamento da proposta tomista de unir a fé e a razão.

Outro movimento que contribuiu para o declínio do escolasticismo, posteriormente, foi o misticismo do fim do período medieval. Apesar de seus líderes terem sido treinados nas melhores escolas, a “nova geração” entendia que os debates em torno dos círculos acadêmicos eram inúteis, chegando-se à conclusão que os esforços empregados não eram proveitosos para a vida de fé que precisavam cultivar.

2.3 A CRÍTICA DE LUTERO À VISÃO TOMISTA

Lutero, o grande reformador alemão, não deixou dúvidas sobre a sua insatisfação com a teologia escolástica. Uma vez que o alemão havia recebido parte de sua educação conforme os padrões da escola occamista², cedo passou a rejeitar a maneira escolástica de fazer teologia. Lutero ainda foi fortemente influenciado pela teologia agostiniana, algo que levou o reformador a discordar da forte apreciação escolástica pela razão humana.

Apesar da sua ocupação com outras doutrinas das Escrituras, Lutero, por muitas vezes, se pronunciou contra a teologia escolástica. Não obstante, “Lutero percebeu que a teologia estava acorrentada no cativeiro da escolástica, impossibilitada de articular adequadamente a questão essencial da fé cristã, ou seja, graça e justificação, Deus em seu relacionamento com o ser humano e vice-versa” (FISCHER, 1987 p. 13). Este mesmo autor, a respeito do reformador alemão afirma:

As verdades da fé não podem ser compreendidas em toda sua profundidade mediante as regras da lógica filosófica. A teologia precisava ser libertada, sobre tudo da ‘ditadura’ de Aristóteles, a quem certa vez, Lutero caracterizou como ‘esse palhaço que, com sua máscara grega, tanto enganou a igreja’. O método teológico alternativo era o do paradoxo: afirmações que a lógica tradicional considerava paradoxais passaram a ser usadas para expressar adequadamente as verdades cristãs.

Lutero empregou esforços e convenceu alguns de seus colegas de faculdade a substituírem algumas das matérias tradicionais por outras que pudessem conduzi-los ao centro da fé cristã. Em maio de 1517 o reformado reconheceu que a teologia agostiniana, a qual defendia, estava predominando, enquanto a lógica aristotélica estava perdendo forças.

² Guilherme de Occam procurou desvencilhar a razão e a fé.

Entre os dias 21 de agosto e quatro de setembro de 1517, Lutero redigiu 97 teses que criticavam ferrenhamente o sistema teológico escolástico. Esta atitude de Lutero provocou certa divisão de opiniões, pois, se para seus ex-professores Lutero se mostrava alguém arrogante e intolerante para com os que discordavam da sua teologia, para outros, “as críticas de Lutero foram recebidas como um ato de libertação das verdades bíblicas de seu cativo aristotélico-escolástico. O que se observa nas teses de Lutero é uma forte oposição a teologia escolástica, que por sua vez, seguia a filosofia aristotélica como se pode ver nas teses 43 à 50;

43- É um erro dizer que, sem Aristóteles, ninguém se torna teólogo 44- Muito pelo contrário, ninguém se torna teólogo a não ser sem Aristóteles 45- Dizer que o teólogo que não é um lógico é um monstro herege, é Nenhuma forma silogística subsiste em questões divinas 48- Mesmo assim, não se segue daí que a verdade do artigo sobre a trindade contraria as fórmulas silogísticas 49- Se uma fórmula silogística subsistisse em questões divinas, o artigo sobre a trindade seria conhecido, em vez de ser crido. 50- Em suma, todo o Aristóteles está para a teologia como as trevas está para a luz (LUTERO, 1987 p. 17s).

Lutero argumentava que não era possível enxergar as coisas invisíveis de Deus por intermédio das coisas criadas (visíveis), pois “isto fica evidente através daqueles que fizeram isso e que, não obstante, são chamados de tolos pelo apóstolo em Rm 1.22” (LUTERO, 1987 p. 49). Para o reformador alemão, as coisas invisíveis de Deus só podem ser compreendidas se enxergadas através do sofrimento de Cristo na cruz. Se para Tomás de Aquino as coisas visíveis são como pegadas deixadas por Deus, para Lutero, visível e invisível são opostas entre si.

Porque os seres humanos abusaram do conhecimento de Deus a partir das obras, Deus, por sua vez, quis ser reconhecido a partir dos sofrimentos e quis reprovar aquela sabedoria das coisas invisíveis através da sabedoria das coisas visíveis, para que, desta forma, aqueles que não adoraram a Deus manifesto em suas obras adorassem ao Deus oculto nos sofrimentos, como diz 1Co 1.21: ‘Como na sabedoria de Deus o mundo não conheceu a Deus pela sabedoria, aprouve a Deus salvar os crentes pela tolice da pregação’. Assim, não basta nem adianta ninguém conhecer a Deus em glória e majestade se não o conhece também na humildade e na ignomínia da cruz (LUTERO, 1987 p. 50).

Com base nesta perspectiva teológica, Lutero desenvolveu a “teologia da glória”, se referindo aos escolásticos, e a “teologia da cruz”, expressão que atribuiu para o verdadeiro conhecimento que homem poderia ter de Deus. Ele concluiu que Deus não pode ser encontrado a não ser pelo sofrimento na cruz. Não obstante, o reformado defendeu que os escolásticos trocavam o bem pelo mal, uma vez que exaltavam as obras e sua glória, e desprezavam a cruz e o sofrimento de Cristo.

2.4 O PRESSUPOSICIONALISMO VANTILIANO

Após receber duras críticas do cético David Hume (1711) e do anti-sobrenaturalista Immanuel Kant (1724), a teologia tomista sofreu sérios ataques também por parte dos teólogos reformados. Alguém que se destacou nesta ala conservadora foi o holandês Cornelius Van Til. Nascido em 1895 na Holanda, Van Til, ainda jovem, emigrou para os Estados Unidos. Depois de haver frequentado o Seminário de Princeton o reformado se tornou professor de apologética no Seminário Teológico Westminster, desde a sua fundação, tornando-se então um grande proponente da apologética pressuposicionalista³. Francis Schaeffer, aluno de Van Til, seguiu de perto o ideal proposto por seu professor.

Van Til além de ser um pressuposicionalista assumido, era ferrenho em suas críticas sobre a apologética *tradicional* ou *clássica*⁴. Uma das acusações feita pelo holandês diz respeito à epistemologia e a metafísica utilizada pela ala evidencialista que, a seu ver, defendia uma posição equivocada. Van Til alegou que, em geral, a epistemologia católica, fruto da influência tomista, não era cristã, mas particularmente aristotélica.

O catolicismo, para Van Til, havia assumido uma relação com a filosofia aristotélica que destruía as diferenças entre Deus e o homem, tendo em vista que Deus estava, em última instância, sujeito a uma verdade externa a Ele. Nas palavras do reformado, “o catolicismo romano pressupõe que Deus e o homem possuem exatamente o mesmo tipo de relação com a lei da não contradição” (VAN TIL, 2010 p. 30). Van Til condenou esta abordagem, pois entendia que este pensamento reduzia Deus e abria espaço para uma abstração superior ao Criador.

O apologeta católico-romano fará seu apelo final ao ‘conhecimento em geral’ em vez de fazê-lo à Trindade ontológica autoconsciente. Ele tentará provar a existência de Deus pelo método de Aristóteles, i.e., mostrando que a existência de Deus está de acordo com a ideia da ‘lógica em geral’. Com esse raciocínio ele não prova a existência da Trindade ontológica; ele ‘prova’ a existência de um deus, um deus que se encaixa no seu padrão do ‘ser em geral’. (VAN TIL, 2002 p 39).

3 De acordo com Geisler, “a apologética pressuposicional é o sistema que defende o cristianismo tendo como ponto de partida certas pressuposições básicas. O apologeta pressupõe a verdade do cristianismo e depois raciocina a partir desse ponto” (GEISLER, 2002 p. 712).

4 A apologética clássica utiliza-se de argumentos racionais para explicar e comprovar a existência de Deus. Normalmente este tipo de apologética baseia-se em evidências filosóficas e históricas.

A apologética tradicional foi alvo da crítica vantiliana por comprometer algumas verdades importantes para o cristianismo. Primeiro, ela comprometia Deus ao afirmar que a sua existência era possível, embora consideravelmente provável. Se estivesse comprometida com as Escrituras, segundo Van Til, a existência de Deus seria certa e racionalmente necessária. Por isso, observar Deus por meios fora de Deus comprometeria Sua existência, colocando-O no campo do provável.

Van Til concluiu que, uma vez que atribuímos a algo o poder de provar a existência de Deus, este algo está fora de Deus, que por sua vez nos leva a comprometer a única causa suprema que é Deus. Assim como seu aluno Francis Schaeffer, Van Til acreditava que Deus é a causa última de todas as coisas, e além d'Ele não poderia existir absolutamente nada. Deus é a “última tela”. Se concordarmos com um método que avalia Deus, conclui-se que este algo é a “última tela”, o que é um absurdo para Van Til.

Para o reformado, a apologética tradicional também compromete a pecaminosidade que herdamos de Adão. A queda do homem se estendeu por todas as suas faculdades, comprometendo sua ética, relacionamento com Deus, pensamentos, atitudes etc. Se, no entanto, o homem está apto para conhecer Deus através das coisas criadas, compreende-se então que há faculdades no homem que não foram afetadas pelo pecado, ou se foram, não foi o bastante para impedi-lo de conhecer a Deus. Isto, por sua vez, reduz a revelação especial, que neste caso não seria totalmente necessária. Van Til condenou a posição católico-tomista por conceder “a mente do homem a autossuficiência ou a supremacia” (VAN TIL, 2010 p. 89). Isto, a seu ver, foi o grande defeito da visão católica.

A apologética católico-tomista também foi acusada por Van Til por não se comprometer com a doutrina das Escrituras. A proposta clássica assumida pela igreja católica e os arminianos, atribui ao homem uma independência que, conseqüentemente, permite ao indivíduo construir um teísmo diferente da proposta cristã. O reformado afirmou que esta busca por evidências não culminará no Deus descrito pelas Escrituras, mas em uma abstração impessoal.

Sobre sua visão pressuposicionalista, Van Til observou que este era o método apologético consistentemente cristão. O apologeta cristão deve admitir, claramente, que sua metodologia é baseada em pressuposições, “isso implica [em] uma recusa na aceitação de qualquer área ou aspecto da realidade, e qualquer fato ou lei da natureza ou da história, possa

ser corretamente interpretado, exceto se for visto à luz das principais doutrinas do cristianismo” (VAN TIL 2010 p. 95).

O pressuposicionalismo evita o que Van Til chama de “redução da natureza do cristianismo”, ou seja, uma vez que assumimos um método não cristão, a fim de “parecermos” racionais, estamos reduzindo o cristianismo em troca de algo inferior. A tentativa de defender o cristianismo por meio de um método não cristão, segundo Van Til, não o prova, mas o reduz. Por tanto, “o ponto de partida, o método e a conclusão estão sempre envoltos um no outro” (VAN TIL 2010 p. 100).

Conforme a apologética vantiliana, cosmovisão e método estão implícitos um no outro, logo não é possível que haja uma separação entre estas categorias. Para Van Til, uma apologética consistentemente reformada evita qualquer separação entre cosmovisão e método, do contrário estaríamos deixando a cosmovisão cristã de lado para ganhar a credibilidade de um incrédulo, o que é completamente uma inversão de valores. Van Til acusava os apologetas católicos-tomistas de invertermos os valores cristãos.

3 – PROPOSTA DE JUSTIFICATIVA DA SÍNTESE TOMISTA

Ao contrário do que muitos pensam a teologia escolástica não procurou banir a fé de seu arcabouço teológico e nem reduzi-la, mas “procurou criar um sistema de pensamento coerente e abrangente” (SPROUL, 2002 p. 68). O próprio crítico da teologia tomista, Colin Brown (2007), reconhece que “não era a intenção de Aquino eliminar a fé e (ou) reduzir ao mínimo a importância da revelação”. Para o professor do Fuller, esta verdade pode ser facilmente percebida ao longo da *Suma Teológica*.

3.1 A TEOLOGIA TOMISTA SUBMETE DEUS AO RACIOCÍNIO LÓGICO?

Uma das críticas atribuídas a Tomás de Aquino e aos escolásticos em geral, diz respeito à tentativa de submeter Deus ao raciocínio lógico. Os críticos argumentam que, se Deus está preso a uma abstração por meio da qual suas ações são limitadas, logo existe algo que está acima de Deus. Para estes, o que os escolásticos fizeram foi reduzir a ação de Deus com o intuito de ser lógico o bastante para convencer os que não acreditavam na doutrina cristã. Van

til (2010) disse: “Daí as ações do homem no campo da verdade se dão, em última instância, não em relação a Deus, mas em relação a uma abstração que está acima de Deus, a Verdade em si”.

No entanto, ao invés de atribuir à lógica um valor superior a Deus, Tomás de Aquino entendia que a lógica existia em Deus, pois Deus é lógico. Não é que Deus estava sendo submetido a uma abstração, mas a Ele mesmo. O motivo de haver uma lógica é por que o próprio Deus é invariável em sua ciência. Uma vez que a ciência respeita uma ordem estabelecida por Deus, invariavelmente esta ordem produz uma lógica coerente que é imutável, tendo em vista a natureza de Deus ser imutável como já se sabe.

Sendo a ciência de Deus a sua substância, como resulta do que já foi dito, e sendo a sua substância absolutamente imutável, como já se demonstrou, resulta necessariamente que a sua ciência é absolutamente invariável (...) Ao passo que a ciência, o amor ou coisas semelhantes implicam relações consequentes a atos, que se entendem como existentes em Deus e, por isso, se predicam invariavelmente. (TOMÁS DE AQUINO, 1980 p. 156).

Ao afirmar que Deus não era variável em sua ciência, Tomás de Aquino não estava anulando o fato de Deus agir sobrenaturalmente, pois o próprio aquinate reconhecia que Deus agia em uma esfera superior a da razão humana, tornando a fé o único meio pelo qual o homem assimilava certas verdades do cristianismo. Por este motivo, seria uma inverdade dizer que Aquino acreditava em uma força acima de Deus que O submetia a uma lógica racional.

3.2 TOMÁS DE AQUINO FEZ ALGUMA SEPARAÇÃO ENTRE NATUREZA E GRAÇA?

Segundo Sproul, o maior erro de alguns com respeito a teologia de Tomás de Aquino foi atribuir ao santo católico uma separação entre natureza e graça. Sproul alega que “quem acusa Tomás de separar a natureza da graça não entende o principal de toda a sua filosofia, particularmente com respeito a sua monumental defesa da fé cristã” (SPROUL, 2002 p. 70). O que Tomás de Aquino propôs foi uma distinção entre estas duas categorias, diferente de separação. Foi contra a separação que Tomás de Aquino se levantou ao expor sua teologia, assim explica Sproul:

Foi exatamente contra a ideia de separá-las que Tomás de Aquino se opôs tanto. Ele estava bem ciente da ameaça cada vez maior que o islamismo representava para o cristianismo. Os filósofos muçumanos já haviam experimentado sua renascença com a descoberta do pensamento grego clássico. Os principais pensadores, como Averróis, já haviam sintetizado a teologia muçumana e a filosofia de Aristóteles. (SPROUL, 2002 p. 70).

O que os teólogos mulçumanos pretendiam era elaborar uma teoria que trabalhasse através de duas verdades distintas, uma por meio da fé e outra através da filosofia aristotélica. Este método permitiria os teólogos mulçumanos adotarem a filosofia de Aristóteles sem contrariar a fé por eles assumida. Nesta ocasião, não era necessário discordar nem da teologia mulçumana nem da filosofia de Aristóteles. Esta disposição para apoiar a filosofia aristotélica ficou conhecida como “aristotelismo integral”, ou seja, toda a filosofia de Aristóteles era assimilada por estes teólogos.

Tomás de Aquino, ao contrário desta “esquizofrenia intelectual”, acreditava que só há uma verdade, tanto na filosofia como na teologia. Este erro dos teólogos mulçumanos, segundo Sproul, pode ser ilustrado com um cristão da atualidade que deseja harmonizar evolução e criação numa única cosmovisão. Isto é impossível. Aquino “acreditava que a filosofia e a teologia tinham papéis complementares na busca da verdade. A graça não destrói a natureza, mas a completa. Tomás via fronteiras claras entre as duas disciplinas, mas considerou ambas necessárias para a compreensão global da realidade” (SPROUL, 2002 p. 71)

Esta discordância entre os teólogos mulçumanos e Tomás de Aquino nos leva a objetar outra falsa acusação contra o célebre teólogo medieval. Aquino foi inúmeras vezes acusado de ser um filósofo aristotélico antes de um teólogo cristão. Porém, percebe-se em suas obras que o aquinate não hesitou em discordar do filósofo (Aristóteles) quando necessário, ou seja, quando este discordava das Escrituras. Aquino fazia severas críticas a elementos da filosofia aristotélica. Este foi o motivo que levou Aquino a discordar do aristotelismo integral.

3.3 A REVELAÇÃO ESPECIAL É DESNECESSÁRIA NA TEOLOGIA TOMISTA?

Diferente do que alguns pensam, Aquino nunca propôs fazer uso da teologia natural em detrimento da revelação especial de Deus. Pelo contrário, na visão tomista as Escrituras possuem a primazia, e é ela quem determina o que de fato é verdade, mesmo que não possa ser demonstrada. Aquino, na *Suma contra os gentios*, identificou algumas verdades que estão além da razão humana, mas nem por isso devem ser rejeitadas.

Tomás também afirmou que o conhecimento de Deus que recebemos por meio da fé tem como fonte as Escrituras. Este conhecimento nem sempre é compreendido pelo intelecto

humano, no entanto este deve ser acreditado, tendo em vista a Bíblia possuir autoridade sobre nossa vida. Vale ressaltar que, apesar das Escrituras possuírem ensinamentos que estão além da razão humana, os tais não podem ser entendidos como contraditórios. Aquino procurou deixar esta verdade clara por causa das acusações dos infiéis.

Trindade, encarnação, ressurreição e glorificação são algumas verdades que Aquino não procurou explicar racionalmente, mas aceitou por que assim a Bíblia ensina. “Tomás afirmou que algumas verdades podem ser conhecidas apenas pelas Escrituras, que são o campo da teologia por excelência. Não se aprende o plano de Deus para a salvação estudando astronomia ou astrologia” (SPROUL, 2002 p. 71). Ao falar sobre a encarnação de Jesus Aquino disse:

Das obras Divinas a encarnação é a que mais excede a nossa razão, pois nada de mais admirável se pode pensar como tendo sido realizado por Deus do que é verdadeiro Deus, o Filho de Deus, fazer-se verdadeiro homem. E como este *mistério* é o que há de mais admirável, para a fé deste *mistério admirabilíssimo* estão ordenados todos os milagres. (grifo do autor)

É inegável a autoridade que Tomás de Aquino atribui a palavra de Deus. A teologia natural na cosmovisão tomista não nega a Bíblia, mas procura confirmá-la com base no que podemos conhecer acerca de Deus por meio da criação. De forma nenhuma Aquino teve a intenção de diminuir a revelação especial das Escrituras, porém, devido a forte oposição por parte dos “infiéis”, tendo em vista o seu próprio contexto, Aquino propôs uma defesa das Escrituras e, conseqüentemente, da fé cristã.

A teologia natural em Aquino não procura testar as Escrituras e avaliar a sua validade, este pressuposto já está bem claro na teologia tomista. No entanto, o uso da teologia natural visa fundamentar a visão cristã a luz do que se pode atestar através da razão humana, o que para Aquino não há nenhum problema uma vez que toda verdade é verdade de Deus.

3.4 OS EFEITOS NOÉTICOS DO PECADO TORNAM QUALQUER CONHECIMENTO SOBRE DEUS IMPOSSÍVEL?

A ideia de que os efeitos noéticos⁵ do pecado impossibilitam qualquer conhecimento verdadeiro sobre Deus é fortemente defendida pelos pressuposicionalistas. Segundo o maior proponente desta escola, o reformado Cornelius Van Til, “a apologética clássica de Tomás de Aquino é baseada na autonomia humana” (GEISLER, 2002 p. 854).

No entanto, para Van Til, os efeitos do pecado no homem invalidam qualquer ideia correta a respeito de Deus, deixando toda humanidade a mercê de uma infinidade de conceitos errados sobre o verdadeiro Senhor. Segundo o reformado, o homem nunca conhecerá Deus através da razão, pois o máximo que ele conseguirá é criar um ídolo.

É digno de nota que, apesar de apresentar uma forte correspondência com a teologia agostiniana, Aquino não levou tão profundamente a ideia de uma “depravação total” como Agostinho. O escolástico não negou, de forma alguma, que a humanidade se encontrava em um estado de dependência Divina, principalmente no que diz respeito ao conhecimento de Deus e a redenção dos pecados.

Aquino concordou com seu antepassado Agostinho que o homem estava espiritualmente morto, incapacitado de se voltar para Deus. Porém, ainda assim, em alguns momentos o homem poderia pensar de forma correta. Com esta afirmação, Tomás não estava dizendo que a graça de Deus era desnecessária para o conhecimento, mas que, pelo menos, em alguns momentos, a razão contemplava corretamente a realidade.

Sobre isto, Aquino (2015 p. 60) disse “Ora, ainda que o discernimento seja diminuído pela ignorância, não é, porém, tomado totalmente, e, por isso, a liberdade de arbítrio está, de fato, debilitada pelo pecado, mas não totalmente perdida”. Para Aquino, “Agostinho não tenta provar que o homem esteja obstinado no pecado, mas que ele não é por si mesmo capaz de soerguer-se do pecado” (AQUINO, 2015 p. 167). Tomando para si a briga de Agostinho,

5 “Alguns teólogos se opõe a qualquer forma de apologética racional ou evidencial, alegando que o pecado corrompeu tanto a mente humana que não é possível que a humanidade caída entenda a revelação de Deus adequadamente nem raciocine corretamente” (GEISLER, 2002 p. 632).

Aquino foi contra a posição pelagiana⁶ que negava a graça de Deus, porém fez questão de ressaltar a liberdade humana.

Por isso, surgiu o contrário com Pelágio, que, querendo defender o livre-arbítrio, foi adversário da graça de Deus, dizendo que o homem podia evitar o pecado, sem a graça de Deus. De fato, esse erro contradiz de modo evidentíssimo a doutrina do Evangelho, por isso foi condenado pela Igreja. Contudo, a fé católica se aproxima de uma via média, de maneira que salva a liberdade do arbítrio e não exclui a necessidade da graça (AQUINO, 20015 p179).

Por causa desta tentativa tomista de unir a graça de Deus a uma certa capacidade cognitiva do ser humano, que por sua vez, permite ao homem atingir certos conhecimentos, mesmo que inferiores, a crítica vê uma incoerência na teologia tomista que o leva a defender uma autonomia no homem que não existe. Destaca-se que, uma teologia deste tipo não é bíblica, pois quebra um dos pilares da teologia, isto é, a dependência total do homem de Deus.

Não se tentará propor uma apologia a respeito desta relação proposta por Aquino, uma vez que se percebe um equívoco em sua teologia. Mas, a pergunta que surge é a seguinte: somente com base neste argumento se pode inferir um conhecimento sobre Deus? Por que calvinistas como Sproul e Mcgrath defendem a apologética clássica? Segundo Mcgrath, é possível certo conhecimento sobre Deus por que há conhecimento de Deus fora da comunidade cristã. Já para Sproul, a filosofia é uma aliada da teologia e podem andar lado a lado como parceiras.

Apesar de o conhecimento ser suprimido pelo homem, mediante o uso criterioso de um arsenal de técnicas apologéticas, o homem pode “trazer à tona a lembrança desse conhecimento reprimido de Deus” (MCGRATH, 2008 p. 50). O que Mcgrath está dizendo é, se compreendermos corretamente o conhecimento natural sobre Deus, este servirá como ponto de partida para a riqueza da revelação Divina. Mcgrath concorda que pode haver um uso inapropriado deste conhecimento, e este deve ser rejeitado.

Se o ponto de partida (conhecimento revelado de Deus Criador) se confunde com o ponto final (conhecimento revelado de Deus redentor), haverá uma série de distorção do tipo temida por Van Til. Contudo, conforme destaca Calvino, não é imprescindível que seja assim. Cabe ao apologista desvelar, isto é, elevar a consciência explícita e usar da melhor maneira possível o ‘conhecimento suprimido’, permitindo que ele nos conduza a coisas maiores e melhores (MCGRATH, 2008 p. 50).

6 Escola que defendia a autonomia completa do homem, e, conseqüentemente, negava a graça de Deus para a salvação do pecador. Pelágio entendia que o pecado de Adão não havia afetado o restante da humanidade.

Não é que a apologética tradicional defendida por Aquino resolve o problema da humanidade caída, mas “Tomás acreditava que a filosofia e a teologia tinham papéis complementares na busca da verdade. A graça não destrói a natureza, mas a completa. Tomás via fronteiras claras entre as duas disciplinas, mas considerou ambas necessárias para a compreensão global da realidade” (SPROUL, 2002 p. 71).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para termos uma visão correta a respeito do relacionamento entre fé e razão a luz da teologia tomista, foi necessário se ater ao contexto onde Aquino estava inserido. Aquino não propôs uma ruptura com a teologia Bíblica e muito menos colocou em xeque a autoridade das Escrituras. O escolástico, no entanto, estava lidando com uma forte transformação em sua época, que por sua vez o levou a tomar sérias decisões e afirmar a verdade de Deus em todos os ramos do conhecimento.

A ideia de duas verdades, ou seja, uma na teologia e outra na filosofia estava se propagando rapidamente por meio dos teólogos mulçumanos. Se tal ideia alcançasse êxito, a defesa da fé cristã estaria em apuros, pois o que teríamos seria uma relatividade no conhecimento, possibilitando uma discrepância da visão Bíblica de verdade. Assim como Agostinho, Aquino entendia que toda verdade é verdade de Deus, logo o conhecimento verdadeiro leva o homem ao conhecimento de Deus, mesmo que parcial.

Outro fator determinante foi a própria formação e a cultura da qual Aquino fazia parte. Diante da enxurrada de material que estava sendo traduzido da língua grega, e, conseqüentemente, o contato de Aquino com este conteúdo, seria difícil não haver nenhum tipo de interação com estas obras. Certamente houve excessos na visão tomista, pois em alguns momentos, devido ao seu contexto e a forte influência da filosofia aristotélica, Aquino se equivocou-se com suas colocações.

Apesar dos possíveis exageros, concorda-se que Aquino foi responsável por um dos trabalhos mais formidáveis desde a sua época até os dias de hoje. Se temos ainda credibilidade dentro da academia e se a fé cristã não é totalmente questionada em outros polos do

conhecimento, com certeza, uma parte deste trabalho foi desenvolvida no século XIII, por uma das mentes mais brilhantes do cristianismo.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. Almeida Século 21: Letra grande 1.a edição – São Paulo Vida Nova, 2010.

AQUINO Tomás de. **Suma contra os gentios**. Vol. I. Porto Alegre: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

_____. **O Credo**. Petrópoles; Vozes, 2013.

_____. **O Livre-arbítrio**. São Paulo; Edipro, 2015.

_____. **Suma teológica**. Vol. I. Porto Alegre: Universidade de Caxias do Sul, 1980.

_____. In: **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

BROWN, Colin. **Filosofia e fé cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos: Uma história da igreja cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

COSTA, José Silveira da. **Tomás de Aquino: A razão a serviço da fé**. São Paulo: Moderna, 1993.

GARDEIL . **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução, lógica, cosmologia**. São Paulo: Paulus, 2013.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Psicologia, metafísica**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de apologética: Respostas aos críticos da fé cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2002.

GEISLER, Norman; FEINBERG, Paul D. **Introdução à filosofia: Uma perspectiva cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1996.

GILSON, Étienne. **Introdução à filosofia cristã**. Santo André: Academia Cristã, 2014.

GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão: De Agostinho às vésperas da reforma.** São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

LATOURETTE, Kenneth Scott. **Uma história do cristianismo** Vol. I. São Paulo: Hagnos, 2006.

LUTERO, Martinho. **Obras selecionadas:** Vol. I. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

MADUREIRA, Jonas. **Curso vida nova de teologia básica: Filosofia.** São Paulo: Vida Nova 2008.

MCGRADY, A. S. **Filosofia Medieval.** Aparecida (SP): Ideias e letras 2008.

MCGRATH, Alister. **Apologética cristã no século XXI: Ciência e arte com integridade.** São Paulo: Editora Vida, 2008.

OLSON, Roger. **História da teologia cristã.** São Paulo: Editora Vida, 2001.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum.** São Paulo: Paulinas, 2001.

SPROUL, R. C. **Filosofia para iniciantes.** São Paulo: Vida Nova, 2002.

TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico: A existência de Deus de Anselmo a Schelling.** São Paulo: Paulus, 2003.

VAN TIL, Cornelius. **Apologética cristã.** São Paulo: Cultura Cristã, 2010.



O MINISTÉRIO BIVOCACIONAL É POSSÍVEL À LUZ DA BÍBLIA?

Is bivocational ministry possible in the light of the Bible?

Leandro Henrique Lins Fernandes *



* Bacharel em Teologia, Especialista em Teologia Bíblica pela Faculdade Batista do Cariri (FBC). Advogado especializado em Direito Penal e Criminologia pela Universidade Regional do Cariri (URCA).

RESUMO:

O ministério pastoral deve ser multifacetado, pois existe para atender variadas necessidades do espírito humano. Sendo assim, urge perceber possibilidades de expansão desse tipo de ministério. Nessa finalidade, esse artigo versará sobre a possibilidade do ministério bivocacional à luz da Bíblia, ou seja, um ministério pastoral junto com outra função ou profissão. Para isso observará alguns prováveis paradigmas de ministério bivocacional nas Escrituras. A partir do Velho Testamento até o Novo, a pesquisa se voltará para encontrar princípios norteadores da área em comento, bem como soluções bíblicas para este tipo de ministério.

PALAVRAS-CHAVE: Ministério pastoral; Ministério bivocacional; Ministério Paulino.

ABSTRACT:

Pastoral ministry must be multifaceted as it exists to meet the varied needs of the human spirit. Therefore, it is urgent to realize possibilities for expansion of this type of ministry. To this end, this article will work on the possibility of bivocational ministry in the light of the Bible, that is, a pastoral ministry along with another function or profession. For this, it will observe some probable paradigms of bivocational ministry in Scripture. From the Old Testament to the New, the research will try to find principles and biblical solutions for this type of ministry.

KEYWORDS: Pastoral Ministry; Bivocational Ministry; Pauline Ministry.

INTRODUÇÃO

Um ministério bivocacional é uma vocação com no mínimo duas atuações distintas. Por exemplo, um pastor que também atua como médico, um médico que também atua como professor. O caso específico da bivocacionalidade pastoral¹ ou missionária pode ser criticável, uma vez que aparenta certa indisponibilidade pastoral para um rebanho carente, ou certa infidelidade em confiar no sustento miraculoso divino. Para saber se é possível um ministério bivocacional saudável, importa adentrar no cômputo sagrado com vistas a encontrar balizadores para essa atuação nos dias de hoje. Para tanto, o trabalho buscará pistas no Antigo e Novo Testamentos.

1 - O MINISTÉRIO BIVOCACIONAL NO ANTIGO TESTAMENTO

Se a vocação² é o chamado de Deus para uma função específica dentro do seu plano soberano, bivocacionalidade é um chamado divino para duas funções, ofícios ou trabalhos³.

1Wagner (1976, p.6-9) resume o chamado pastoral dizendo que: “as evidências do chamado pastoral consistem numa convicção pessoal, a imperatividade da missão por parte da pessoa, a convicção de outros sobre o seu ministério e a evidência por meio dos frutos.” Na trilha de Lopes (2011, p.83-111), as atividades exercidas pelo pastor na vida da igreja são o ensino fiel das Escrituras. MacArthur Jr (1998, p.36) ensina que: “O objetivo primário no pastoreio do rebanho de Deus é alimentá-lo. Além disso, o pastor deve supervisionar o rebanho e lhe oferecer uma vida exemplar, para que possa se orientar por ela. Ele não pode fazer o trabalho com o espírito contrariado, nem pode fazê-lo para obter lucros financeiros. Acima de tudo, deve obedecer aos mandamentos das Escrituras, sendo fiel à verdade bíblica, firme na exposição e na refutação dos erros, exemplar na bondade, diligente no ministério e disposto a sofrer em seu serviço”. Para Kelly (2008, p.77), também “Não deve apresentar nenhum defeito óbvio de caráter ou de conduta [...] que os maliciosos possam explorar para desacreditá-lo”.

2Segundo Kelly (2008, p.20) “A doutrina da Vocação estuda os fundamentos bíblicos do chamado, suas variadas implicações e a resposta humana. É conhecida pelo termo técnico *Hiperetologia* [...] procedente do verbo grego *hypereteo*, que significa servir, ministrar, ser útil; ou do substantivo *hyperêtes*, servo auxiliar, assistente, soldado.” Para César, (1997, p. p.20.) “o termo Clesiologia é mais apropriado do que Hiperetologia para nomear tecnicamente a teologia da vocação, visto que Clesiologia provém de *Klêsis* (= vocação, chamado)”.

3Trabalho pode ser definido como o esforço físico ou intelectual, com vistas a um determinado fim. Le Goff (2006, p. 65) explica que “o verbo “trabalhar” é proveniente do latim vulgar *tripaliar*: torturar com o *tripallium*. Este é derivado de *tripalis*, cujo nome é proveniente da sua própria constituição gramatical: tres&palus (pau, madeira, lenho, estaca), que significava o instrumento de tortura de três paus e que também servia para “ferrar os animais rebeldes”. De acordo com Albornoz, (2004, p.10), “O *tripallium* também era um instrumento de três paus aguçados que, algumas vezes munidos de pontas de ferro, eram utilizados pelos agricultores para bater o trigo, as espigas de milho e o linho para rasgá-los e esfiapá-los). Para Carter (2010, p.42), o profissional é o “indivíduo bastante instruído, com aptidões e conhecimento bem desenvolvidos, que trabalha de forma autônoma sob a disciplina de uma ética elaborada e aplicada por seus colegas de profissão, que presta um serviço social de caráter essencial e singular, e que toma decisões complexas cujas consequências são potencialmente arriscadas”. Sobre a abrangência do trabalho ou função, Lutero (apud CARRIKER, 2001, p.39) entendia que “Deus, na sua providência, havia colocado cada pessoa na sua função na sociedade para realizar as atividades daquela função”. Para Weber (2004, p.71), o próprio termo vocação adquiriu um cunho mais religioso a partir de Lutero. O trabalho saiu da

Nesta senda, multivocacionalidade seria uma soma de chamados de Deus sobre uma pessoa para funções diversas. No AT⁴, há variados casos em que Deus chama uma pessoa para funções diversificadas.⁵

1.1 - O caso de Neemias

Um primeiro caso de provável bivocacionalidade é Neemias. Ele teve no mínimo dois chamados distintos. Ele atuou como um ministro bivocacional porque seu trabalho diário era servir ao rei, mas seu chamado foi redirecionado por Deus para a reconstrução do muro de Jerusalém, o reagrupamento e o avivamento do povo de Israel (PICARDO, 2015). O copeiro do rei, desta feita, deixa o ofício de copeiro⁶ para se tornar governador e líder espiritual de Israel junto com Esdras. Ele, então, deixa seu ofício inicial para exercer outra função. De fato, não exerce as duas funções ao mesmo tempo, mas mostra que os chamados do Senhor podem ser redirecionáveis em cada circunstância⁷. Em suma, Neemias é bivocacional não porque exerce duas funções ao mesmo tempo, mas porque exerce no mínimo dois ofícios distintos na sua vida.

esfera limitada do sustento para tornar-se uma missão dada por Deus. (Para o estudo do desenvolvimento do termo cf. WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução: José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das letras, 2004). Já sobre o grau de importância das funções, Calvino (2000, p.77) explicava que “Se seguirmos fielmente nosso chamamento divino, receberemos o consolo de saber que não há trabalho insignificante ou nojento que não seja verdadeiramente respeitado e importante ante os olhos de Deus”. No mesmo sentido, Schaeffer (2009, p. 22,27), quando diz que “Não há gente pequena e gente grande no verdadeiro sentido espiritual, mas sim, só gente consagrada e gente não consagrada. O problema para cada um de nós é aplicar essa verdade a nós mesmos: será que Francis Schaeffer é o Francis Schaeffer de Deus? (...) O tamanho do lugar não é importante, mas sim a consagração naquele lugar”. Afirma Costa (2004, p.119) que “na ética do trabalho, Lutero (1483-1546) e Calvino (1509-1564) estavam acordes quanto à responsabilidade do homem de cumprir sua vocação através do trabalho”.

4 AT será a abreviação referente a Antigo Testamento e NT para Novo Testamento.

5 Como exemplos de prováveis multivocacionalidades, podem-se citar o profeta Samuel e o Rei Davi. As duas figuras exercem funções diversas nos seus ministérios terrenos. Samuel atuava em Israel como profeta (1Sm 3.20, 2 Cr 35.18, At.13.20), juiz e sacerdote (1 Sm 2.11,19). De fato, eram funções que se acumulavam sobre os líderes da nação no contexto religioso da época. Era natural o líder israelita, à época chamado de juiz, exercer tanto as funções militares, como administrativas e religiosas. Já no caso do Rei Davi, ele foi profeta (2 Sm 23:2), rei (1 Sm 10:1, 2 Sm 7:12) e sacerdote (1 Sm 23:9).

6 Este serviço não era tão simples como parece. De acordo com um historiador grego contemporâneo de Neemias, Heródotos, a função de copeiro era a de um homem de reconhecida dignidade, em quem o rei tinha inteira confiança. Era uma função que fazia o homem ser próximo ao posto de príncipe (*apud* PICARDO, 2015). Kidner (1985, p.86) afirma que o copeiro “era um alto oficial no palácio real, cujo dever básico de escolher e provar o vinho para comprovar que não fora envenenado, dava-lhe acesso frequente à presença do rei e tornava-o potencialmente um homem de influência”.

7 Isso é relevante porque contrapõe a ideia de que o chamado vocacional é único e permanente.

Mas o caso mais provável de bivocacionalidade, nos termos deste trabalho⁸ dentro do AT, é o caso de Amós.

1.2 - O Caso de Amós

As Escrituras declaram: “Respondeu Amós e disse a Amazias: Eu não sou profeta, nem discípulo de profeta, mas boieiro e colhedor de sicômoros⁹. Mas o SENHOR me tirou de após o gado e o SENHOR me disse: Vai e profetiza ao meu povo de Israel” (Am. 7:14-15). O propósito deste texto não é fazer um relato biográfico de Amós. Na verdade, o texto prima por explicar a base para a mensagem de autoridade que Yahweh ordenara que Amós transmitisse a Israel (SMITH, 2008, p.346)¹⁰. No entanto, a partir destas palavras podemos tirar uma implicação básica do serviço de Amós como profeta.

Assim como alguns profetas em Israel (caso de Elias, por exemplo), Amós não era sustentado pelo seu ministério profético. “No momento, Amós está envolvido com duas ocupações; ele não ganha a vida com suas profecias como fazem outros profetas profissionais” (SMITH, 2008, p.349). Amós era alguém que vivia de ovelhas e cabras. Talvez um administrador de outros pastores, um tipo de gerente¹¹. Além de pastor, Amós trabalhava com sicômoros ou amoreiras¹². O contexto do verso 14 constrói algo muito parecido com o

8 Relacionada a uma vocação secular e outra ministerial.

9 O tempo presente do verbo parece ser preferível, caso Amós queira negar que é um profeta que trabalha por dinheiro (7:12), argumentando que ganha a vida trabalhando com gado e sicômoros (SMITH, 2008, p.348). Todas as citações bíblicas deste trabalho serão da RA, Bíblia Sagrada Revista e Atualizada.

10 A teologia do livro é altamente centralizada no soberano governo de Deus. O que os reinos pecaminosos almejam pode ser concedido apenas por Deus (9.11-15). O reino eterno com suas bênçãos será estabelecido por Deus que o dará a Israel e ao remanescente das nações que se chamarem pelo seu nome. O objetivo básico de Amós era transformar a cosmovisão Israelita, materialista e idólatra, que desprezava a Lei do Senhor e oprimia os mais fracos. Amós clamou ao povo arrependimento e conversão com vistas a evitar o derramar da Ira do Senhor sobre eles. O arrependimento traria bênçãos, mas continuar na desobediência traria a maldição prometida na Torah.

11 Daniel Hays (*apud* PICARDO, 2015) propõe que Amós não era um simples pastor de ovelhas, era, todavia, dono de um grande rebanho, e isto era a fonte do seu sustento ministerial.

12 Muitas pessoas usam Amós como exemplo de um homem simples, quase ignorante, que Deus usou para o ministério profético. Todavia, Amós era uma pessoa instruída, que possuía uma compreensão ampla dos assuntos políticos de sua época (1.3-2.3). Ele tinha noções de relações internacionais, que incluíam detalhes sobre reis estrangeiros (1.4), vida nas principais cidades de diferentes países (1.5,8,12,14;2.2), batalhas anteriores (1.3, 13; 2.1) e um pouco de história antiga (1.5; 9.7). Ele também compreendia a situação social e política de seus ouvintes em Israel (6.2,13,14), (SMITH, 2008, p.21).

sentimento que Paulo exala em 1 Coríntios 9¹³, vale dizer, um sentimento de independência ministerial na busca por falar a verdade sem empecilho humano algum.

No verso 10 do capítulo 7, Amazias, sacerdote de Betel, manda dizer a Jeroboão, Rei de Israel, que Amós estava conspirando contra ele, já que as profecias advindas de Amós traziam sentença sobre o reinado materialista e pecaminoso de Jeroboão. No verso 12, Amazias se dirige ao próprio Amós e o chama de vidente (palavra que se referia ao ofício de profeta), mandando-o fugir para a terra de Judá e ali se alimentar do que provavelmente seria uma prebenda para profetas.

É nesse contexto que a resposta do verso 14 por parte de Amós é trazida. Ele afirma que não é profeta por profissão. Em outras palavras, que não vive disso. Não obstante, tem como profissão e meio de vida o cuidado com animais e o recolhimento de sicômoros. Finley (*Apud* PICARDO, 2015) afirma que estes termos do verso anterior confirmam Amós como um profeta bivocacional, pois o profeta replica a implicação de Amazias de que a profecia era a fonte do seu sustento ministerial. Para o autor, Amós nega que vive da profecia.

Percebe-se que Amós ministrava a palavra divina com liberdade e liberalidade. Um profeta não estava impedido de declarar a vontade do Senhor se não vivesse diretamente do ministério profético. Amós era um agropecuarista que exercia o ministério profético sem impedimentos, o que demonstra, desde o AT, a possibilidade de alguém exercer um ministério religioso com outro ofício secular¹⁴. Na verdade, essa prática parece ter se tornado a mais comum no decorrer dos anos depois da destruição do templo. De fato, um rabino judeu de acordo com a lei judaica, não deveria ser pago pelo trabalho religioso, “Ele deveria ter um ofício no qual trabalhasse com suas mãos e por meio do qual se sustentasse. Consequentemente, havia rabinos que eram alfaiates e sapateiros, barbeiros e padeiros, e até mesmo apresentadores de espetáculos públicos” (WHITE, 1992, p.24).

Diante dos exemplos apresentados, fica claro que não havia óbice no cânon Vetero-Testamentário para o exercício de duas funções ou ofícios, até mesmo de um ofício religioso e outro secular. Tirando o contexto específico da linhagem sacerdotal, que tinha de viver das

13 Esse capítulo será explorado no próximo tópico.

14 Sentido de não diretamente religioso.

rendas do templo¹⁵, Deus levantou pessoas que exerciam o serviço religioso e secular ao mesmo tempo, com naturalidade e dedicação. Essa foi uma prática não só do tempo do AT, mas que perdurou até o tempo do Novo Testamento.

2 - O MINISTÉRIO BIVOCACIONAL NO NOVO TESTAMENTO: ÊNFASE NO MINISTÉRIO PAULINO

Parece que tanto a igreja primitiva quanto a práxis eclesial moderna, apontam para o sucesso de um ministério pastoral multifacetado. Não que o ministério integral, por exemplo, não seja necessário e importante, essencial em muitos campos. Entretanto, a história da igreja primitiva e contemporânea parece requerer do ministro flexibilidade e sensibilidade na sua atuação.

A flexibilidade de atuação no ministério parece ser a regra na igreja primitiva. O ministro, por exemplo, deveria estar disposto a cargas maiores de exigência, o que poderia ser um trabalho secular para auxiliar no sustento¹⁶. Para Tidball (2011, p.113), “Atos nos convida a imaginar um ministério menos sobrecarregado com status e profissionalismo e mais capaz de improvisar, a fim de responder às oportunidades que enfrentamos.” Inicialmente, veja-se o caso do médico Lucas (Cl.4:14).

2.1 - O caso de Lucas

Ele acompanhou Paulo em grande parte do seu ministério, servindo de variadas formas. Lucas serviu como médico, ao mesmo tempo que escreveu grande parte dos evangelhos. Ele

15 É bom lembrar que não há uma continuação direta entre o ministério sacerdotal do Antigo Testamento e do Novo Testamento. Algumas coisas se tocam, como a questão do sustento (1 Co 9), mas a abrangência espiritual do ministério sacerdotal agora abrange cada membro da igreja universal, por meio da conhecida doutrina do sacerdócio universal do crente. O ponto é que fica difícil querer fundamentar a unicidade vocacional afirmando que o ministério pastoral deve ser tal e qual o ministério sacerdotal, uma vez que já está encerrada a aplicação direta da Lei Mosaica na Nova Aliança.

16 Não só no NT, como também posteriormente na história da igreja, essa parece ser a ideia do ministério missionário ou pastoral. Por natureza, deve ser um ministério flexível. Finke e Stark (*apud* TIDBALL, 2011, p.112), sobre a evolução do evangelho nos Estados Unidos, concluem que: “o notável crescimento da igreja na fronteira foi devido aos evangelistas itinerantes metodistas e batistas que buscavam pouca coisa na forma de sustento e autorização. Ao mesmo tempo, as igrejas dos estados do nordeste entraram em declínio, apesar de, ou provavelmente por causa de seus ministérios acadêmicos bem educados e titularidades, que foram realizados em prédios adequados e a um custo financeiro grande. Tanto a Escritura quanto a história apontam para a necessidade de padrões flexíveis e sensíveis de liderança, se a igreja quiser crescer”.

fez o trabalho de ministro e médico. Apesar das grandes exigências do trabalho medicinal, ele não abandonou o serviço feito com Paulo (2 Tm 4:11). Lucas foi um grande cooperador (Flm 1:24), que não abandonou o apóstolo de Tarso, passando por grandes lutas e até mesmo naufrágios junto com ele (At.27:37 e cap. 28).

Partindo do pressuposto de que Lucas/Atos foi escrito por este Lucas¹⁷, ele apareceu em Atos servindo como um pastor auxiliar de Paulo. Ele anunciou o evangelho junto com o apóstolo na Macedônia, Samotrácia, Neápolis e Filipos (At.16:10-12), Mitilene, Samos e Mileto (At.20:14-15), Codes, Rodes, Pátara, Tiro e Jerusalém (At.21:1-3/15), além da região da Itália (At. 27:1), entre outros lugares. Também registrou grande parte do ministério paulino (At. 20:7).

Lucas foi considerado servo do Deus altíssimo pelos gentios no mesmo sentido que o apóstolo de Tarso (At.16:17). Inspirado, escreveu um dos livros biográficos mais famosos e influentes da história, o compêndio Lucas/Atos e, como se não bastasse, serviu aonde ia com a honrada profissão de médico. Ele transparece um ótimo exemplo de ministro bivocacional. Um homem que mesmo chamado para um ministério evangélico dedicado, de várias viagens missionárias e intensas pesquisas e escritos, não abandonou o ofício anteriormente dado por Deus, antes o desenvolveu na constância do ministério como mais um instrumento de benção para a igreja de Cristo.

2.2 - O caso de Paulo

Além de Lucas, o NT traz um exemplo ainda mais direto e paradigmático do ministério bivocacional: o apóstolo Paulo. O seu ministério parece trazer ao cristianismo a possibilidade de um ministério bivocacional bem-sucedido¹⁸.

Paulo mesmo declarou que a igreja de Tessalônica, por exemplo, era testemunha do modo que ele tinha servido ao Senhor. E a forma não poderia ser outra, senão piedosa, justa e

17 De acordo com González (2011, p.19), “Uma tradição muito antiga, pelo menos tão antiga quanto o século II, afirma, em unanimidade, que o nome do autor de Atos era Lucas e que ele, na verdade, era médico e companheiro de Paulo”.

18 Em defesa do ministério pastoral de Paulo, Tidball (2011, p.115) afirma: “é surpreendente que o apóstolo Paulo nunca descreva a si mesmo como um ‘pastor’, e que ele usa a palavra ‘pastor’ apenas uma vez em seus escritos (Ef.4.11). [...] Ele era um evangelista pioneiro talentoso e um teólogo astuto, bem como um pastor habilidoso. [...] Paulo serve como um modelo exemplar pastoral, se não perfeito.”

irrepreensivelmente. Paulo os tinha tratado como um pai, realizando todas as funções ministeriais pastorais (1Ts 2:10-12), todavia, mantendo um sustento particular independente da igreja.

Mesmo trabalhando com tendas para sustento pessoal (At.18.3), e pastoreando várias igrejas ao mesmo tempo (1 Co 7.17, 2 Co 11.28), o apóstolo possuiu um ministério irrepreensível. Os textos que mencionam o pastorado adjunto com seu trabalho secular, apontam um ministro que se doou totalmente ao reino.

Uma das maiores evidências externas de Paulo para provar isso era o seu ministério bivocacional. Não é à toa que ele chama os irmãos de Tessalônica para imitá-lo. Ele era irrepreensível na conduta e ainda mais, não comia pão à custa de outrem. O apóstolo abnegava-se do seu direito para com, “labor e fadiga, de noite e de dia, trabalhar a fim de não ser pesado a ninguém da igreja” (2Ts 3:7-9)¹⁹. Tudo isso para ser exemplo²⁰ de coragem, trabalho e vida em função das pessoas.

O apóstolo defende o direito pleno do ministro ser sustentado pela igreja.²¹ É direito óbvio de quem planta comer dos frutos da sua plantação. No entanto, as circunstâncias de Tessalônica o fez, em uso da flexibilidade ministerial, abster-se deste direito em prol do reino: não ser pesado à igreja e servir de exemplo de abnegação e entrega.

Parece que a mesma ideia é seguida com respeito a igreja em Éfeso, quando conclamou os irmãos, especialmente os pastores, a dar ao invés de receber. O pastor não devia servir pelos bens, por isso, não devia desejar os bens dos irmãos ou das pessoas em geral, pelo contrário, devia ser padrão de alguém que vive para servir as pessoas, até mesmo se abnegando dos seus direitos para dar do seu dinheiro a quem precisa. Um dos deveres de todo crente, e, nesse contexto, especialmente do pastor, “era socorrer os necessitados e recordar as palavras do próprio Senhor Jesus: Mais bem-aventurado é dar que receber” (At. 20:33-35).

19 Sobre estes versos de trabalho extra igreja, Fisher não vê apenas a fadiga e o lado ruim, mas percebe uma forte identidade pastoral de Paulo, enraizada em Deus. “O Senhor fez dele um pastor, equipou-o com as ferramentas de um apóstolo e enviou-o a Tessalônica. Jesus fez de Paulo a mãe e o pai na fé dos tessalonicenses” (FISHER, 1999, p.30).

20 Esta carta específica, provavelmente, combate uma corrente de ideias que estava fazendo o povo parar de trabalhar e depender financeiramente da igreja. Talvez alguns estivessem argumentando que a volta de Cristo estava tão próxima que não precisava trabalhar mais.

21 Ver também 1 Coríntios 6-10; 2 Coríntios 11; Atos 20; Filipenses 4; Efésios 4.

Servindo com o alimento espiritual, e tendo como direito evidente o alimento material, ao invés de ser servido, o apóstolo, missionário e pastor Paulo serviu. O pastor de Tarso buscou pelo trabalho físico, seu próprio sustento e especialmente o socorro dos necessitados. O pregador de Tarso entregou cada fio de energia mental e física no auxílio dos irmãos. Ele desejou abençoá-los em todas as áreas. Como se o alimento espiritual não bastasse, ele também se doou para dar-lhes o alimento material. No mesmo sentido, na igreja de Corinto²². Ali, de modo especial, percebe-se uma igreja orgulhosa e aparentemente abastada. Ao contrário, Paulo, em modéstia, serviu, gratuitamente e por amor daqueles que lutavam para serem servidos.

O autor da carta aos Coríntios é o apóstolo Paulo²³. Os destinatários desta carta é a igreja de Deus que está em Corinto. Chamados para ser santos, com todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo (1 Co 1.2). Esta igreja parece ser uma comunidade composta de gentios e judeus, sofrendo uma condição angustiante (1Co 7). Mais especificamente se tratava de judeus e tementes a Deus, convertidos, romanos, líderes e adversários (KISTEMAKER, 2006, p.20)²⁴. Nas palavras de BRUCE (2008, p.1868), Corinto era depravada. A cidade ia além da licenciosidade de outras cidades e portos de comércio e prestava o seu nome como símbolo à zombaria e degradação.

A ocasião que motivou a carta de Paulo é que o autor foi informado pelos da casa de Cloe que havia contenda entre os irmãos de Corinto²⁵. Para BRUCE (2008, p.1870), dois fatores levaram Paulo a escrever a carta: Primeiro, os relatos de divisão recebidos dos membros da casa de Cloe. Em segundo lugar, uma carta recebida dos crentes de Corinto buscando orientação acerca de uma variedade de questões. Enquanto estivesse buscando, por meio dessa carta,

22 Por questão da finalidade e espaço do trabalho, o mesmo se deterá em esboçar os conceitos extraídos do cap.9 de Coríntios, onde mais claramente o apóstolo lida com a temática.

23 (I Co 1.1, 12, 13; 3.4, 5, 22; 16.21).

24 Segundo Bruce, (2008, p.1868), “As pessoas destinadas pela carta vivem na antiga Corinto, cidade formada por colonos (ex-soldados) e libertos (ex-escravos) vindos de Roma, assim como também mercadores, artesãos, artistas, filósofos, mestres e trabalhadores de muitos países ao redor do Mediterrâneo. Corinto era um centro manufatureiro e os dois portos faziam da cidade um centro do comércio internacional. Estava situada no sul da Grécia, num istmo que separa o golfo de Corinto do golfo Sarônico, por isso a cidade se tornou naturalmente um centro de comércio e um bom ponto de parada para viajantes para o Leste ou para o Oeste”. Kistemaker (2006) supõe que Paulo tenha se ocupado em seu ofício de fabricante de tendas durante os eventos dos Jogos do Istmo, fazendo-se tudo para com todos, proclamava o evangelho da salvação (ver 9.22, 27). As claras exortações de Paulo para fugir da imoralidade (5.1; 6.9; 15-20; 10.8) deixam a nítida impressão de que a promiscuidade não era rara nessa cidade (FEE, 1988, p.2 (Cf. Kistemaker, 2006, p.7-18).

25 (Cf. Fee, 1988, p.4-5 e Kistmemaker, 2006, p.25)

restaurar a unidade que essas facções estavam ameaçando destruir, e responder às questões acerca dos problemas que lhe tinham enviado, Paulo aproveitou para acrescentar o ensino detalhado acerca da ressurreição.

Depois das lições iniciais²⁶, o apóstolo foca no tema central da carta. A unidade se perfaz pelo sacrifício da vontade própria em função do bem do outro (8.1-13), e Paulo é o maior exemplo de alguém que se sacrifica pelo próximo (9.1-27). Dessa forma, fez-se necessário lembrar aos coríntios que estar na igreja não é ser cristão; estar entre os salvos não o faz salvo (10.1-5). Entretanto, o verdadeiro salvo não vive para sua satisfação, mas para a de Deus e a do próximo (10.6-33).

A igreja de Corinto enfrentava um grave problema de orgulho e divisão. O capítulo 8 (oito) apresenta a disputa entre os irmãos que comiam carne e os que não comiam. Paulo apela para o amor. Essa é a liga da comunidade cristã, a única fórmula para impedir o exercício da divisão. De fato, o apóstolo usou esse argumento até, basicamente, ao capítulo 14 (quatorze). O exercício do amor daria lugar a abnegação dos direitos particulares, já que o verdadeiro cristão é humilde, e ama até ao ponto de deixar de usufruir dos seus direitos em favor do próximo.

Ao chegar no capítulo 9 (nove), Paulo usou o seu exemplo. Ele tinha pleno direito de se casar, e de ser sustentado financeiramente pela igreja que pastoreava. No entanto, abnegou-se destes direitos com vistas a exercitar o amor, servindo de graça aos irmãos e testemunhando aos de fora que o amor pastoral não visa, em primeiro lugar, interesses materiais. Sobre isso diria Pinto (2008, p.263): “A entrega de seus direitos apostólicos ilustra a atitude madura que ele espera dos coríntios sobre a questão da liberdade cristã”. Assim como Paulo, os irmãos de Corinto deveriam se dispor a negar a si mesmos e aos seus direitos e privilégios, vivendo a

26 Se fossemos resumir a carta ela começaria pelas apresentações e saudações prestimosas (1.1-9). Depois, uma exortação com respeito à divisão e ao orgulho (1.10-31). Mas ao contrário de Corinto, Paulo era exemplo de humildade baseado no conhecimento de Deus. (2.1-16-). No entanto, ao contrário de Paulo, Corinto era exemplo de orgulho baseado no conhecimento dos homens (3.1-23). O remédio para os Coríntios, então, era o caminho de Cristo, o caminho da humildade. Eles deviam se firmar no que Cristo ensinou e não os homens (4.1-21). Até porque o orgulho leva à imoralidade (5.1-13/6.12-20), assim como levou à divisão e contendas até mesmo fora da igreja (6.1-11). Para Paulo, um forte remédio contra a imoralidade eram as relações sexuais dentro do casamento (7.1-9), apesar do apóstolo não aconselhar a casar em tempos angustiosos, porém, se casar, não peca (7.25-40). Contudo, casar ou ficar solteiro depende do chamado ou vocação de Deus (7.17-24). Lembrando que o casamento é indissolúvel (7.10-16).

serviço dos outros. A igreja de Corinto deveria ser um jardim onde florescia o amor abnegado, desprovido de orgulho e luta por posição.

Deus ordenou aos que pregam o evangelho que vivam do evangelho. No entanto, Paulo não viveu do evangelho, pelo menos em Corinto. Ele declarou que não tinha se servido de nenhum dos privilégios pastorais. Seria uma contradição paulina, ou até mesmo uma desobediência orgulhosa? O apóstolo declarou que o ato de não receber nada de Corinto era uma “glória” para ele. Como poderia ser uma glória não receber sustento salarial, se era uma ordem do Senhor que os que pregam do evangelho sejam sustentados pelo evangelho?

Talvez o entendimento mais equilibrado dos versos seja que o sustento ministerial é um dever da igreja e um direito do pastor. A igreja não pode se abster de sustentar materialmente quem lhe sustenta espiritualmente. A igreja não tem o direito de escolha. No entanto, o pastor tem. O ministro teria o direito de receber o sustento da igreja, mas não o dever. Diante do contexto traçado, o dever do pastor não seria o de receber salário da igreja, mas de pregar o evangelho. Seja recebendo da igreja ou não, sobre o pregador pesa a obrigação de pregar. Querendo ou não, pesa sobre a igreja o dever de sustentar. Contudo, mediante cada contexto e suas circunstâncias, o ministro pode se abster de receber o seu sustento. É o que Paulo faz em Corinto.

Em face da expansão do reino, o ministro deve ser instrumento sem empecilhos para o crescimento do evangelho (1Co 9.19-23). Por isso, “Paulo podia dizer que se fez tudo para com todos (1Co 9:22). Ele era sensível ao seu ambiente e ajustava o seu ministério à igreja e à comunidade” (FISHER, 1999, p.33). Não receber sustento salarial em Corinto servia melhor ao propósito do reino, apesar da igreja ter a obrigação de sustento. Paulo diz que tudo faz para cooperar com o evangelho. Se não obter sustento serve melhor que receber, o ministro pode se abster por amor para servir de graça, como um escravo dos homens. A igreja, dessa forma, deveria seguir o exemplo de Paulo e viver em função do reino e não de si mesmo.

A perspectiva do abster-se dos direitos é algo basilar em todo evangelho. A ideia pode ser resumida na característica da humildade, demonstrada pelo serviço abnegado. A igreja de Corinto era uma igreja orgulhosa. A luta pelos direitos próprios era uma busca pela exaltação do ego. A questão da carne sacrificada a ídolos, a desvalorização apostolar e a confusão carismática são sintomas de um coração inchado de orgulho no seio da igreja.

O conceito de humildade é um princípio que percorre toda a história da redenção. Deve ser um cartão de identidade do povo de Deus. Moisés era um homem mui manso (Nm.12:3). Não existe mansidão sem humildade (Ef.4:1-6). Para o sábio Salomão, o contrário de humildade é ruína, queda e desonra (Pv 16:18, 15:33). Jesus sedimenta o princípio de modo didático na cerimônia do lavar pés (Jo 13:1-5). Ele mesmo é um espelho da perfeita humildade ao se subjugar a pais e autoridades terrenas. Também veio para servir e não para ser servido. A teologia paulina desenvolve claramente a humildade de Jesus pelo conceito da *Kenosis* (Fl 2), e os próprios apóstolos exalam esta humildade em seus escritos (At 20:9, Fp 2:3, 1Pe 5:5) pelo conceito de humildade e serviço.

O ministro não ser sustentado pela própria congregação não era algo totalmente novo e estranho. Era costume, os líderes das sinagogas terem um trabalho secular. Todo pai ensinava ao filho sua profissão. Paulo poderia ter aprendido o trabalho com couro e tendas com seu pai. No entanto, o normal para Paulo deveria ser o ministro viver da sua congregação, como era o caso dos sacerdotes do Antigo Testamento²⁷. Todavia, caberia a cada ministro, assim como Paulo, uma escolha de foro íntimo. O ministro não estava obrigado a ser sustentado pela igreja se entendesse que assim era o melhor para o reino naquele contexto local.

O registro peculiar de Paulo aqui em Corinto encontra guarida no todo da história redentiva. O homem de Deus é chamado para servir. Entregar a vida pelas pessoas inclui ganhar seu próprio sustento por elas se for preciso. O homem de Deus deve estar preparado para se doar totalmente ao seu povo, depositar todas as suas energias aos pés da cruz para suprir de todo coração, com todas as forças e de todas as maneiras, as necessidades dos santos. Paulo parece deixar claro essas verdades quando constrói o capítulo 9 (nove) de 1 Coríntios.

“Assim ordenou também o Senhor aos que pregam o evangelho que vivam do evangelho” (1Co 9:14). Paulo apela para uma palavra de Jesus que ele põe no mesmo nível das estipulações da Lei Mosaica. Nos Evangelhos, Jesus disse aos discípulos que um trabalhador é digno do seu salário (Mt 10.10; Lc 10.7; comparar com 1Tm 5.18)²⁸. Para Bruce (2008, p.1895), Paulo aqui “revela a continuidade que existe entre a ordem do Antigo e do Novo Testamentos,

²⁷Este é argumento básico do cap.9 de 1 Coríntios.

²⁸ Confirma Hunter (1997, p.132) que de fato “Talvez ele estivesse pensando nas palavras do Senhor Jesus. Na mesma senda, Fee (1988, p.413) declara que os versos se referem ao que Jesus falou em Lc.10.7.

o Senhor ordenou: A autoridade final de Paulo. O ponto está provado; o cuidado pelos servos de Deus é responsabilidade do seu povo”.²⁹

Dessa forma, o que Paulo parece fazer é ampliar o ensino de Jesus. Aqueles que trabalhavam com dedicação exclusiva à congregação deviam ser sustentados pela igreja³⁰ (Gl 6.6). Nesse mesmo sentido, ele declarou a Timóteo: “Devem ser considerados merecedores de dobrados honorários os presbíteros que presidem bem, com especialidade os que se afadigam na palavra e no ensino” (1Tm 5:17)³¹. Os ministros não deviam apenas ser sustentados pela igreja, mas sustentados bem. No entanto, vale destacar que essa ordem pede obediência, não dos apóstolos, e sim dos membros da igreja³². O texto parece apontar que as únicas considerações práticas dos versos 9.13,14 é que um pregador é um ministro do evangelho. Dessa forma, ele é um servo não da igreja, e sim da Palavra de Deus.³³

É com essa liberdade que o apóstolo se abstém deste direito: “eu, porém, não me tenho servido de nenhuma destas coisas³⁴. Não escrevo isto para que assim se faça comigo; porque melhor me fora morrer, antes que alguém me anule esta glória” (1Co 9:15). O apóstolo decide não aceitar o sustento ministerial. Toda a argumentação em favor do sustento integral no

29 Nas palavras de Morris (2007, p.109) “a ordem é revestida da mais alta autoridade, visto que veio de Cristo [...] Paulo pode estar pensando em palavras como estas, “digno é o trabalhador do seu salário (Lc.10:7). No mesmo entendimento Kistemaker (*passim*).

30 O Senhor Jesus instruiu os beneficiários desse ministério a suprirem as necessidades do pregador. O sustento que eles estendem ao pastor, no entanto, pode ir além das necessidades básicas da vida. De seu salário, por exemplo, o ministro deles deve poder liquidar suas dívidas de estudante, comprar livros para sua biblioteca pastoral e assinar periódicos teológicos e pastorais para que o ajudem em seu trabalho. Um pastor deve receber um salário adequado para sustentar-se juntamente com os membros de sua família (KISTEMAKER, 2006, p. 417)

31 Em resumo, “Não é errado o pastor ser pago; aliás, as Escrituras ordenam isso. (MACARTHUR JR, 1998, p.47).

32 Concorda com Kistemaker (2006, p.19).

33 Para Kistemaker (2006, p.417) “O dativo grego *tois* expressa vantagem [dativo de vantagem], e não o objeto indireto. A ordem não é dada aos missionários, e sim em benefício dele (na mesma linha, contrapondo um argumento de Dungan que assevera que Paulo estaria desobedecendo o mandamento do Senhor). Fee (1988, p.413.) defende a ideia de que a ordem, não é para os missionários, mas para a igreja em benefício dos missionários. O missionário ou pastor não está preso a obedecer a essa ordem, contanto que entenda que não receber o sustento será melhor para o crescimento do reino no contexto local.

34 “Paulo sustentou-se com seu próprio trabalho durante as três viagens missionárias. Sua menção de Barnabé, que se ocupava de trabalho manual para suprir suas próprias necessidades (9.6), refere-se à primeira viagem. O trabalho físico de Paulo em Tessalônica (1Ts 2.9), Corinto (At 18.3) e Éfeso (At 20.34) realizou-se durante a segunda e terceira viagens (ver também 2Co 12.14)” (FEE, 1988, p.418).

capítulo nove não é para ele (ver 4.12), apesar de serem direito pleno de todos os ministros do Senhor. Kistemaker (2006, p. 418) contextualiza afirmando que:

Ao compor sua carta aos coríntios, presume-se que Paulo dependeu dos préstimos de um escriba. Enquanto está em processo de formar suas sentenças, Paulo percebe que alguns de seus leitores poderão ter a impressão de que ele está pedindo que a igreja o reembolse por trabalhos passados. Portanto, ele esclarece que não está pedindo aos coríntios nenhum benefício pessoal. Pelo contrário, apesar da ordem de Jesus de que o trabalhador seja remunerado pelos seus serviços, Paulo mantém o princípio de não pedir nenhum salário, mas de se apoiar em seus próprios recursos. Ele não está interessado em seu próprio progresso, e sim no progresso do evangelho.

Hunter (1997) afirma que os motivos básicos de Paulo não querer receber em Corinto era evitar a desautorização do seu ensino, assim como não ser compungido a pregar por nada além da ordem do Senhor. Pregar para Paulo era uma obrigação, e o galardão advindo disso, viria do Senhor. Ele argumentava biblicamente a necessidade de o ministro viver do evangelho; no entanto, não por causa do ministro, primariamente, mas por causa do reino.³⁵

No entendimento de Fee (1988), a chave para entender o provável paradoxo³⁶ paulino é a luta por nenhum obstáculo ao evangelho³⁷. O apóstolo argumenta em favor do sustento ministerial, mas, mesmo tendo este direito, poderia se abrir mão em favor do evangelho e da expansão do reino. A entrega é evidenciada pelo apóstolo por grande emoção na sentença³⁸, reafirmada pela esperança da glória: “antes que alguém me anule esta glória.”

35 No entanto, alguns manuscritos antigos dão à sentença uma semelhança de continuidade com uma leitura diferente do grego. Essa leitura é refletida, por exemplo, na versão King James: “Porque melhor me fora morrer, antes que alguém me anule essa glória”. Essa tradução dá uma leitura suave, mas não transmite a tensão emocional que causou a quebra. A força da emoção de Paulo resultou numa ruptura da sintaxe. Conservando a quebra na sentença, refletimos o estado emocional de Paulo (KISTEMAKER, 2006, p.419). Para Morris (2007), a melhor interpretação dessa parada na frase é a prova da grande emoção de Paulo, e a sua emoção indica a importância que ele atribuía ao seu procedimento.

36 Fee (1988, p.414) afirma que o argumento deste capítulo é um dos mais complexos na carta de Paulo.

37 Com respeito ao desimpedimento na pregação, e maior abrangência ministerial Highland (2013), testemunha que quando ministro integral, 90% dos seus contatos regulares era com o pessoal da igreja. Já como ministro bivocacional, a maior parte dos seus contatos é com o pessoal de fora da igreja.

38 O apóstolo reflete esse coração colocado no altar por meio de grande emoção. Nos originais, a expressão: “Pois eu preferiria morrer do que...”, significa que o apóstolo não consegue finalizar a sentença. Aparece uma fala embargada. Quando ele se controla de novo, recomeça com um pensamento um tanto diferente.

A glória do povo de Deus deve ser somente no Senhor (1.31; ver Gl 6.14). O direito de sustento por parte da igreja de Corinto não é motivo de se gloriar para Paulo. Sendo assim, qual era o motivo dele se gloriar? O fluir evangélico, o desimpedimento para o crescimento das boas novas. Ninguém poderia impedi-lo de se gloriar sobre isso (2Co 11.10).

Segundo Kistemaker (2006, p.420), o apóstolo aqui está levantando o clamor “que os profetas do Antigo Testamento e os apóstolos do Novo Testamento proferiram. Paulo é escravo de Jesus Cristo, como observa muitas vezes em suas epístolas (ver, por ex., Rm 1.1; Gl.10; Tt 1.1), e como tal ele executa fielmente sua tarefa (Lc17.10)”³⁹. Diz o apóstolo: “Se o faço de livre vontade, tenho galardão; mas, se constringido, é, então, a responsabilidade de despenseiro que me está confiada” (1Co 9:17). A palavra traduzida para *despenseiro* serve para mostrar que, embora ele seja um apóstolo, com direitos (vs. 1-6), ele serve a Jesus como um mordomo⁴⁰ (ver 4.1). Mordomos eram escravos a quem era dada a responsabilidade de administrar a casa de seu mestre, sua propriedade ou seus negócios (KISTEMAKER 2006). O apóstolo era mordomo de Jesus⁴¹.

Nessa mesma linha, Fee (1988) amplia a discussão argumentando que a razão final para Paulo não aceitar o pagamento em Corinto era que a utilização de seu direito seria um mau uso de sua autoridade. No contexto daquela igreja, Paulo percebia que o uso de um direito, até mesmo largamente e longamente fundamentado no AT, não edificaria a igreja em comento.

39 “Aqui, com o uso repetido do pronome da primeira pessoa eu (quatro vezes), ele chama a atenção para si: “Se eu faço isso por escolha própria.” Se virmos esse versículo como uma continuação da explicação sobre os direitos de Paulo como pregador, as dificuldades permanecem, mas não são intransponíveis. Os coríntios não conseguem entender como Paulo deixa de defender seus direitos como pregador. Eles o veem como pregador que veio até eles de livre e espontânea vontade. Mas Paulo os informa que, se ele tivesse vindo por escolha própria, ele teria esperado uma compensação monetária deles. Assim teria uma recompensa”. (KISTEMAKER, 2006, p.421) O apelo obediente de Paulo ao chamado divino é trazido em diversas epístolas (Gl 1.15, 16; Ef 3.8, 9). Pregar para Paulo era um privilégio. Paulo era escravo de Cristo e obedecia de bom grado àquele que o enviara. Essa era a sua recompensa.

40 Palavra grega aqui pode ser traduzido das duas formas.

41 “Se um mordomo faz sua tarefa por escolha ou sob coação, sua responsabilidade permanece inalterada. Se essa pessoa executa sua tarefa não por vontade própria, mas porque seu mestre o designou, ele é apenas um mordomo. Ele é como o servo da parábola que arou o campo do mestre, preparou o jantar do mestre, serviu-o à mesa e finalmente teve um momento livre para comer e beber. Ele não recebeu nenhuma palavra de gratidão por seu trabalho, porque ele era servo de seu mestre. Semelhantemente, os servos de Deus devem dizer: “Somos servos inúteis; fizemos só a nossa obrigação” (Lc 17.10) (KISTEMAKER, 2006, p.421). Para Boor (2004, p.149), “o fato de Paulo não aceitar salário, como qualquer outro trabalhador, é justamente seu salário mais especial, sua glória que ninguém esvaziará.” Morris (2007, p.110) confirma que “o fato de pregar sem receber era o seu galardão. O não fazer uso do seu direito em favor dos homens era o seu maior pagamento”.

Abençoaria talvez o ministério pessoal do apóstolo, mas construiria barreiras com respeito ao evangelho, por causa do contexto de oradores mercenários itinerantes. A expansão do evangelho deve ter a prioridade e deve ser a chave para entender o sacrifício paulino. Como ele diz no verso 18: “Nesse caso, qual é o meu galardão? É que, evangelizando, proponha, de graça, o evangelho, para não me valer do direito que ele me dá.” Assevera Pinto (2008, p.263) que, “o exemplo do próprio Paulo era apropriado porque ele havia aberto mão de privilégios[...] Paulo havia aberto mão deles (9.12b-15a), agindo sem segundas intenções ou motivos escusos (9.15b-18) para ganhar o máximo de pessoas para Cristo.” Segundo Paulo, a sua recompensa é que quando pregasse o evangelho oferecesse de graça para que não fizesse uso de sua plena autoridade no evangelho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os ministros do evangelho devem receber sua renda da ministração evangélica, contudo, pode não aceita usufruir deste direito. Assim como para Paulo, pode ser motivo de glória pregar o evangelho sem recompensa imediata financeira, e essa é uma grande recompensa em si. A liberdade de pregar sem remuneração pode trazer a possibilidade de proclamar para todos a boa-nova sem empecilho, sem preconceito.⁴²

O trabalho buscou pensar o ministério bivocacional⁴³ à luz da Bíblia. Nesse sentido tentou perceber algum óbice a este tipo ministério nas Escrituras ou, de outra forma, pistas que

42 A pureza da motivação de Paulo é bem ilustrada por um paralelo tirado do universo médico. “Um médico pode atender os doentes pelos motivos mais nobres, embora receba pagamento por seus préstimos. Mas quando ele assiste os pobres gratuitamente, embora seus motivos sejam os mesmos, a evidência da sua pureza é colocada acima de dúvida.” Paulo pregava o evangelho de graça – evidência indiscutível de sua motivação pura. (KISTEMAKER, 2006, p.422-423). Segundo Kenneth (*apud* CARTER, 2010, p.31). Em suma, para Miller (*apud* CARTER, 2010, p.35), “uma profissão deve ter uma combinação de *techneethos*– conhecimento e prática de caráter técnico aliados a um comportamento responsável [...] a união de conhecimento e caráter”. Segundo Carter (2010 p.31), “o pastor local inglês, com frequência, também era juiz, médico, advogado, magistrado, e professor”. É importante destacar que não era incomum o pastor atuar em outras áreas além do ministério, pois o uso mais antigo do termo profissão era associado àqueles que professavam votos em uma ordem religiosa. Os mosteiros eram os centros de cultura e ensino. Os serviços essenciais, prestados por estas comunidades religiosas à sociedade, eram considerados sagrados e seculares ao mesmo tempo. Lembra-se então que, assim como formavam os teólogos, sacerdotes e ministros, eram as ordens religiosas que formavam os educadores, os juristas, os médicos, os conselheiros políticos e os líderes em geral. Apenas gradativamente, as grandes três vocações – medicina, direito e teologia – tornaram-se exclusivas. Somente no final da Idade Média é que começou a ter médicos e advogados exercendo sua profissão sem ter feito votos religiosos (CARTER, 2010).

43 Para preciosas dicas de como conciliar o ministério bivocacional com as prioridades de cada dia, indico as obras: **Youth Ministry Bivocational Survival Guide: Fulfilling a Full-Time Calling in a Bi-vocational World** de

apontassem a sua possibilidade atual. O ministério bivocacional se mostrou plenamente viável, fundamentado em padrões bíblicos, especialmente o paulino.

Existe galardão para o serviço ministerial sem sustento. Ele pode ser a vontade de Deus para muitos ministros, de variadas maneiras, em diversos campos ministeriais ao redor do mundo. O princípio de que melhor é dar do que receber ensinado por Jesus aos seus discípulos encontra verdadeira guarida neste tipo de ministério e serve de poderoso testemunho de um coração graciosamente entregue à obra do reino.

Glória a Deus pela multifacetada gama de dons e habilidades doadas aos seus servos para o serviço do reino!

REFERÊNCIAS

- ALBORNOZ, Suzana. **O Que é Trabalho**. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2004 (6ª reimpressão).
- BARRIENTOS, Alberto. **Trabalho Pastoral: Princípios e alternativas**. São Paulo: United Press, 1999.
- BIÉLER, André. **O Pensamento Econômico e Social de Calvino**, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- BOOR, Werner de. **Carta aos Coríntios**. Curitiba: Editora evangélica Esperança, 2004.
- BUGBEE, Bruce; BISPO, Armando. **Como descobrir seu ministério no corpo de Cristo: uma introdução à Rede Ministerial**. São Paulo: Editora Vida, 1997.
- BLACK Jr, Doug. **A manual for Bivocational Ministry**. Ed. Kindle. Create Space Independent Publishing Platform, 2014.
- BRUCE, F. F. **Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento** / editor geral F. F. Bruce; tradução: Valdemar Kroker. — São Paulo : Editora Vida, 2009
- COSTA, Herminsten Maia Pereira. **Raízes da teologia contemporânea**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- CALVINO, João. **A verdadeira Vida Cristã**. São Paulo: Novo Século, 2000.

Rick Flan e Chris Pope. Também BLACK Jr, Doug. **A manual for Bivocational Ministry**. Ed. Kindle. Create Space Independent Publishing Platform, 2014.

_____. **Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke.** Grand Rapids, Michigan: Baker, (Calvin's Commentaries, Vol. XVI/2), 1981, (Lc 10.38)

_____. **Commentaries on the Second Epistle to the Thessalonians.** Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, (Calvin's Commentaries, Vol. XXI), 1996 (reprinted), (2Ts 3.10), p. 355.

_____. **Exposição de Hebreus.** São Paulo: Paracletos, 1997.

CARRIKER, C. Timóteo. **Trabalho, descanso e dinheiro:** uma abordagem bíblica. Viçosa: Ultimato, 2001.

CÉSAR, Kléos Magalhães Lenz. **Vocação:** uma perspectiva bíblica. Viçosa: Ultimato, 1997.

DAVID Martyn Lloyd-Jones. **Uma Nação sob a Ira de Deus:** estudos em Isaias 5, 2ª ed. Rio de Janeiro: Textus, 2004.

FEE, Gordon D. **The First Epistle to the Corinthians.** Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1988.

FISHER, David. **O Pastor do Século 21.** São Paulo: Editora Vida, 1999, p.31.

FLAN, Rick; POPE, Chris. **Youth Ministry Bivocational Survival Guide:** Fulfilling a Full-Time Calling in a Bi-vocational World. WestBowpress, 2016

GONZÁLEZ, Justo L. **Atos:** o evangelho do Espírito Santo. São Paulo: Hagnos, 2011

HIGHLAND, James, W. **Serving as bivocational pastor:** positive help for a growing ministry. ed. Kindle, Newburghpress, 2013.

HUNTER, J. **Comentário Ritchie do Novo Testamento:** I Coríntios. Ourinhos-SP: Edições Cristãs, 1997.

KELLER, Timothy. **Como integrar fé e trabalho:** nossa profissão a serviço do reino de Deus. Tradução de Eulália Pacheco Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KELLY, J.N.D. **I e II Timóteo e Tito.** São Paulo: Editora Vida Nova, 2008.

KIDNER, Derek. **Esdras e Neemias.** São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova e Associação religiosa editora Mundo Cristão, 1985.

KISTEMAKER, Simon J. **Comentário do Novo Testamento:** Atos. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

LE GOFF , Jacques. Trabalho: In: Jacques Le Goff& Jean-Claude Schmitt, coords. Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol. 2.

_____, TRUONG, Nicolas. **Uma História do Corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LOPES, Edson Pereira. **Fundamentos da teologia pastoral**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011

MACARTHUR JR, John. **Ministério pastoral: alcançando a excelência no ministério cristão**. Rio de Janeiro: CPAD, 1998

MARSHALL, I. Howard. **Atos – Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2011

MONDIN, Battista. **O Homem, Quem é Ele?** São Paulo: Paulinas, 1980.

MORRIS, Leon. **I Coríntios: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

PACKER, J.I. **O Plano de Deus para Você**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2005.

PICARDO, Rosário. **Ministry Makeover: recovering a Theology for Bivocational Service in the Church**. Ed. Kindle. Wipfand Stock Publishers, 2015.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. **Foco e desenvolvimento no Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

PIRENNE, Henry. **História Econômica e Social da Idade Média**. 6ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

RYKEN, Leland. **Santos no Mundo**. São José dos Campos, SP.: FIEL, 1992.

SCHAEFFER, Francis A. **Não há Gente Sem Importância**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

SMITH, Gary. **Comentário do Antigo Testamento: Amós**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

TIDBALL, Derek – **Ministério segundo o Novo Testamento**. Traduzido por Neuza Batista. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

TRAEGER, Sebastian; GILBERT, Greg. **O evangelho no trabalho: servindo Cristo em sua profissão com um novo propósito**. São José dos Campos, SP: Fiel, 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução: José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

WAGNER, Charles U. **The Pastor:** his Life and Work. Illinois: Regular Baptist Press, 1976.

WHITE, Jerry. **Seu trabalho:** sobrevivência ou satisfação? Tradução: Herbert de Oliveira Coelho. Rio de Janeiro: Juerp, 1992.



A REPRESENTATIVIDADE DO REINO COMO FATOR DE DISTINÇÃO ENTRE A IGREJA E ISRAEL

The representativity of the kingdom as a distinction factor between Church and Israel

Adílio Éder Dantas de Lima*



* Formado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (SBC) e graduando em Letras pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Co-autor dos livros *Dízimos e ofertas* e *O Jesus depressivo*. Professor de Novo Testamento do Centro de Treinamento Eclesiástico e Missões (CETREM).

Contato:
adiliolima1@gmail.com

RESUMO:

O presente ensaio tem o objetivo de apresentar o conceito de representatividade aplicado ao conceito de reino de Deus como um fator corroborativo na distinção entre Igreja e Israel. Seguindo a ideia de que Deus age através de representações para apresentar aspectos de seu plano, a condição de ser representante do reino futuro e pleno está diretamente ligada a funcionalidade de cada instituição.

PALAVRAS-CHAVE: Representatividade; Igreja; Israel; Reino

ABSTRACT:

This essay aims to present the concept of representativeness applied to the concept of the kingdom of God as a corroborative factor in the distinction between Church and Israel. Following the idea that God acts through representations to present aspects of his plan, the condition of being representative of the future and full kingdom is directly linked to the functionality of each institution.

KEYWORDS: Representativeness; Church; Israel; Kingdom

1 – ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Ter uma linha de raciocínio, uma estrutura interpretativa para interligar as histórias bíblicas, é algo já entendido e formulado por vários teólogos. A teologia da promessa de Walter Kaiser é um exemplo. Através do fio que interliga todas as histórias, a Promessa, esse autor consegue dar significado ao todo da Sagrada Escritura e interpretar os atos de Deus na história. Outro exemplo é a “História da Salvação” de Geoge Ladd, onde a salvação durante a história da humanidade é o ponto que interliga todos os relatos bíblicos.

Partindo da ideia de Poytheres de uma Teologia Sinfônica onde as várias visões não são excludentes, mas tem seu valor, como cada instrumento em uma orquestra que juntos, cada um com sua contribuição particular, formam a bela apresentação, acrescentamos uma visão que auxiliará a interpretação das Sagradas Escrituras, a representatividade.

Deus tem trabalhado na história através do que chamaremos de “representatividade.” Essa representatividade foi o meio deixado pelo Senhor para apresentar aspectos de sua natureza e de seu plano eterno aos seres humanos. Ela consiste no uso de símbolos que apontam para uma realidade acima delas. As representações podem contar parte da realidade, mas não são elas mesmas o centro e realidade final. Este conceito nos ajudará a compreender por que Deus usa de vários elementos simbólicos, por exemplo, ao invés de ditar ou mostrar logo seus intentos para demonstrar realidades ainda não plenamente estabelecidas.

Alguém poderia afirmar que este conceito que estou apresentando é apenas uma nova nomenclatura para os “tipos”. Entretanto, há uma diferença básica. Um tipo carece de uma referência que o substitua no futuro. O cordeiro era um tipo de Cristo, pois houve uma substituição do elemento anterior por um posterior. Um representante aponta para algo futuro, mas, ao mesmo tempo possui as qualidades daquilo que representa e não é necessário uma substituição completa. Um representante pode continuar representando mesmo diante da realidade, como no caso do ser humano que aponta para Deus como sendo seu representante, mas não precisa sair de cena por causa da chegada da realidade.

Apesar de, agora, a ideia da representatividade ter ganhado abrangência no meu pensamento, não foi assim desde o início. Esse pensamento surgiu (e ainda é seu propósito) da tentativa de explicar a diferença da Igreja e de Israel no plano de Deus. Paulo diz que Deus não

rejeitou seu povo, mas Deus diz: “...Eu vos porei em ciúmes com um povo que não é nação, com gente insensata eu vos provocarei à ira.” Qual seria o tipo de ciúmes?

Foi na busca para encontrar uma resposta que encontrasse acolhida nos textos bíblicos e explicasse de que forma Deus não rejeitaria seu povo e, ao mesmo tempo, desse aos gentios um lugar de primazia para depois tratar com Israel que a ideia da representatividade tomou forma. A ideia de que o homem é representante de Deus neste mundo, como veremos, não é nova. Porém, sua tomada como chave hermenêutica para a interpretação da Bíblia, sim. Esse, pelo menos, é o meu intento. Esse ensaio não busca responder todos os questionamentos nem ser a palavra final, apenas apresentar outra perspectiva que auxilie a interpretação bíblica.

Começaremos apresentando o conceito de reino de Deus e, em seguida, introduzindo a ideia da representatividade do mesmo em Israel e na Igreja, apresentando os textos que corroboram a visão aqui postulada.

2 – A PREGAÇÃO DE JESUS SOBRE O REINO DE DEUS

Jesus Cristo inicia seu ministério retomando a pregação de João Batista: “Naqueles dias, apareceu João Batista pregando no deserto da Judéia e dizia: Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus” (Mateus 3:1-2), o reino de Deus era o centro da sua pregação a qual ele propalava por onde andava como descrito no livro de Mateus “Daí por diante, passou Jesus a pregar e a dizer: Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus” (Mateus 4:17).

Entretanto, uma diferença era marcante, enquanto João pregava sobre a vinda do reino, Jesus, não somente o apresentava, mas também trazia o reino: “Se, porém, eu expulso demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós. Ou como pode alguém entrar na casa do valente e roubar-lhe os bens sem primeiro amarrá-lo? E, então, lhe saqueará a casa” (Mateus 12:28-29), Jesus indica que ele era o valente que estava retirando o poder do Diabo e fazendo seu “reino” derrubar as portas do inferno. Jesus prega sobre o reino, traz o reino, mas não explica bem como isso acontece, isto é, ele não explica em que sentido esse reino está próximo, apesar do texto tratar de um dos aspectos dele, ele não dá uma explicação completa. Ao que parece, ele supunha que seus ouvintes já estavam familiarizados e entendiam suas assertivas:

Mas durante toda sua repetida menção do reino de Deus, Jesus nunca parou para defini-lo. Nem qualquer ouvinte jamais o interrompeu para perguntar “Mestre, o que significa essas palavras ‘Reino de Deus’ que usas com tanta frequência?” Ao contrário, Jesus usou o termo como se tivesse certeza de que seria compreendido, e de fato foi. O reino de Deus estava no vocabulário de qualquer judeu. Era algo que eles compreendiam e pelo qual esperavam muito (KAISER apud BRIGHT, 2013 p. 352).

O fato de Jesus falar sobre o reino sem dar qualquer instrução sobre o significado dos termos pode significar que ele pressupunha que o povo entendia, mas também, semelhante a algumas de suas parábolas, a falta de explicação introduzia uma resposta à profecia de Isaías:

Ao que respondeu: Porque a vós outros é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas àqueles não lhes é isso concedido. Pois ao que tem se lhe dará, e terá em abundância; mas, ao que não tem, até o que tem lhe será tirado. Por isso, lhes falo por parábolas; porque, vendo, não veem; e, ouvindo, não ouvem, nem entendem. De sorte que neles se cumpre a profecia de Isaías: Ouvireis com os ouvidos e de nenhum modo entenderéis; vereis com os olhos e de nenhum modo percebereis. Porque o coração deste povo está endurecido, de mau grado ouviram com os ouvidos e fecharam os olhos; para não suceder que vejam com os olhos, ouçam com os ouvidos, entendam com o coração, se convertam e sejam por mim curados. (Mateus 13:11-15).

Jesus dava apenas alguns apontamentos, alguns insights como que esperando que o povo despertasse para o seu ensino e perguntasse sobre as verdades que ele falava. Assim como em suas palavras após a expulsão do demônio, onde o reino de Deus se apresenta em destruir as obras do Diabo, uma série de outras declarações, por parábolas, apresentam perspectivas do reino. Um reino que não viria “com visível aparência”, o qual estaria “dentro de vós.” Ele começaria pequeno, como um grão de mostarda, mas se tornaria grande. Também era muito valioso, a tal ponto de alguém vender tudo o que tinha para consegui-lo. Era um lugar de pessoas humildes e, ao mesmo tempo, de grandes homens como Abraão, Isaque e Jacó. Não haveria doenças, nem morte, nem mal. Também haveria pessoas de todos os lugares e classes sociais.

O povo tinha, certamente, uma concepção sobre o que seria o reino de Deus e o estavam esperando como é dito sobre José de Arimateia: “E eis que certo homem, chamado José, membro do Sinédrio, homem bom e justo (que não tinha concordado com o desígnio e ação dos outros), natural de Arimateia, cidade dos judeus, e que esperava o reino de Deus” (Lucas 23:50-51), entretanto, este conhecimento do reino era o mesmo que Jesus possuía? Eles entenderam todas as implicações e os pormenores que a Bíblia falava sobre este reino? Certamente, não. Mas é necessária uma avaliação revelacional progressiva para termos uma ideia de que tipo de reino o povo estava esperando. Dessa forma, começaremos através do Antigo Testamento e

seguiremos em direção ao Novo, tentando formular uma resposta sobre o que é realmente o reino de Deus.

3 – A ORIGEM DO REINO

A primeira menção de um reino na Sagrada Escritura está ligado ao pedido do povo de Israel por um rei segundo as outras nações “e lhe disseram: Vê, já estás velho, e teus filhos não andam pelos teus caminhos; constitui-nos, pois, agora, um rei sobre nós, para que nos governe, como o têm todas as nações” (1 Samuel 8:4-5). O povo de Israel, ao observar que todas as nações eram governadas por reis, isto é, seu sistema político era uma monarquia, desejaram ter o mesmo tipo de governo. Apesar da tristeza de Samuel por ver o povo buscando um rei, Deus diz a ele que o povo não o estava rejeitando, mas o próprio Deus para que não reinasse sobre eles. Algo importante de destacar é justamente essa assertiva de Deus: “Disse o SENHOR a Samuel: Atende à voz do povo em tudo quanto te diz, **pois não te rejeitou a ti, mas a mim, para eu não reinar sobre ele**” (1 Samuel 8:7). Deus já é rei sobre as nações, sobre todo o mundo. Contudo, ele não havia se revelado dessa forma a nenhum povo até aquele momento. Aos judeus foi dado o privilégio de se relacionarem conscientemente com o Rei do universo.

O próprio Deus demonstra ser o rei do povo que ele resgatara do Egito e estava habitando na terra de Canaã. Este fato é essencial. O reino instaurado não foi algo provindo do desejo do povo, mas Deus já se colocava como seu Rei. Esta ideia não é nova. Entendemos que Adão foi colocado no jardim do Éden como um governante que representava o grande governador de todo o universo, o Senhor. Portanto, da mesma forma, o Senhor estava instituindo um rei humano que simbolizasse o Rei celestial.

Essa verdade é descrita na Lei que foi dada antes da entrada do povo em Canaã e de seu pedido por uma monarquia. Deus já antecipara que o povo iria pedir um rei, mas este deveria ser conforme Deus quisesse.

Quando entrares na terra que te dá o SENHOR, teu Deus, e a possuíres, e nela habitares, e disseres: Estabelecerei sobre mim um rei, como todas as nações que se acham em redor de mim, estabelecerás, com efeito, sobre ti como rei aquele que o SENHOR, teu Deus, escolher; homem estranho, que não seja dentre os teus irmãos, não estabelecerás sobre ti, e sim um dentre eles. Porém este não multiplicará para si cavalos, nem fará voltar o povo ao Egito, para multiplicar cavalos; pois o SENHOR vos disse: Nunca mais voltareis por este caminho. Tampouco para si multiplicará mulheres, para que o seu coração se não desvie; nem multiplicará muito para si prata ou ouro. Também, quando se assentar no trono do seu reino, escreverá para si um

traslado desta lei num livro, do que está diante dos levitas sacerdotes (Deuteronômio 17:14-18).

Deus não havia condenado a monarquia como uma forma de governo errada e que nunca deveria ser instituída. Ele já destacara que quando o povo estabelecesse um rei como as demais nações, esse deveria ser escolhido diante e com a aprovação de Deus, dessa forma, Deus reinaria através desse rei humano. Esse já era o seu projeto, pois o rei em Israel deveria apresentar as características do grande rei: justiça, bondade, verdade etc. O grande problema do povo foi escolher seu rei por inveja dos povos vizinhos e rejeitar, em seus corações, o próprio Deus. Portanto, a primeira ideia sobre o reino de Deus aparece justamente em Deus se colocar como Rei sobre o povo de Israel.

4 – A REPRESENTATIVIDADE E O REINO DE DEUS

É aqui que acrescentamos o conceito de representatividade no reino de Deus o qual explicará que a distinção entre Israel e igreja se dá na representatividade desse reino. A representatividade é a forma utilizada por Deus para apresentar o seu plano eterno e aspectos de sua vontade de forma progressiva na história humana. Através desse conceito é possível observar um ponto de contato entre as economias no trato de Deus com seu povo.

A questão da representatividade está presente em toda a história da salvação. Deus utiliza símbolos para apresentar a si mesmo ou coisas relacionadas ao futuro, isto é, a conclusão do seu plano diante dos homens. Quando observamos a criação do homem, entendemos que esse era o representante de Deus como governador do universo. O Senhor cria o homem à sua imagem e o coloca para cuidar de um jardim assim como ele cuida de todo o universo. Adão e Eva estariam representando a liderança do reino de Deus.

O relacionamento dos homens no início, isto é, homem e mulher, representavam o relacionamento das pessoas em Deus “ambos serão uma só carne”, a unidade na diversidade. Neste relacionamento, dois se tornavam “um” e isso é um mistério assim como a Trindade, um único Deus que subsiste em três pessoas. Com a queda do homem, percebemos Deus estabelecendo relações de representatividade com a humanidade no que concerne à sua obra salvífica e à consumação do seu plano eterno. A partir de agora, os filhos de Adão serão, na medida que correspondem à vontade de Deus, representantes do salvador, do homem perfeito,

e do seu reino vindouro, em vários aspectos diferentes, mas que convergem para um único “telos”.

O Senhor preserva a Noé como representante de seus servos diante do mundo corrupto e o salva apontando para a futura salvação onde poucos serão livres da condenação. Depois disso, deixa o povo se tornar cativo do Egito para mostra a escravidão do pecado e os livra da tirania demonstrando tanto a incapacidade deles de se tornarem livres, como também seu poder libertador. O povo de Israel se torna um representante da salvação dos pecados realizada por Deus. O cordeiro imolado e seu sangue passado nas vergas das portas para que houvesse salvação como representante do sacrifício de Jesus Cristo, o cordeiro de Deus. Moisés, o libertador designado pelo divino, o qual trouxe a palavra e intermediava entre Deus e o povo representava o líder libertador dos pecados, Jesus:

Os profetas do Antigo Testamento representavam Deus para o povo ao anunciar e levar a palavra de Deus a eles [...] os reis e (e juízes) de Israel tinham a responsabilidade de liderar o povo na guerra e de governá-los de acordo com a Lei divina (Dt 17). Quando agiam de forma reta, traziam o governo divino ao povo, tanto por meio de estatutos justos quanto pela libertação dos inimigos na guerra. Mesmo quando agiam sem retidão, mostravam a necessidade da vinda de um rei reto (POYTHERESS, 2016, p. 160).

Todos esses apontamentos de Deus dentro da história são vistos através da representatividade, isto é, o Senhor decidiu revelar progressivamente através de certas ênfases aquilo que era o “telos” de seu plano, a conclusão de todas as coisas, seu reino futuro, pleno e eterno.

Eles não eram a “coisa” em si, mas a representavam, apesar de fazerem “parte” dela. Para exemplificar, Moisés era o libertador, o guia de Israel, o seu profeta, o qual representava a Cristo e a salvação vindoura. Moisés não era Cristo, mas participava do momento histórico em que o povo era salvo do Egito e de seus pecados, como também representava um libertador e uma libertação maiores e futura. Esse conceito da representatividade auxilia na interpretação de determinados textos em que a chave hermenêutica “já/ainda não” parece não conseguir abarcar. É através do conceito de “representatividade” que faremos a leitura e, conseqüentemente, tentaremos dar explicação a questão do reino literal e reino espiritual, Israel e Igreja.

A proposta de Deus para os reis terrenos era sua representatividade do rei verdadeiro que viria futuramente, isto é, o próprio Deus-homem. Após o pedido do povo, Deus lhes concede um rei segunda as nações vizinhas, Saul é dado à Israel, porém, foi um fracasso. Depois disto, Davi é escolhido, o homem segundo o coração de Deus, isto é, aquele que o Senhor determinara para ser rei, e não como, geralmente, é interpretado, alguém que tem o coração de Deus. Através de Davi, Deus estabelece a certeza de sua vinda sobre:

Porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será estabelecido para sempre” 2 Samuel 7:16 Porém o SENHOR não quis destruir a casa de Davi por causa da aliança que com ele fizera, segundo a promessa que lhe havia feito de dar a ele, sempre, uma lâmpada e a seus filhos (2 Crônicas 21:7).

A linhagem davídica seria assegurada até a chegada do verdadeiro rei que descenderia desta linhagem para qual todos os outros reis apontavam. Isaías, tendo entendimento dessa realidade acrescenta:

Do tronco de Jessé sairá um rebento, e das suas raízes, um renovo. Repousará sobre ele o Espírito do SENHOR, o Espírito de sabedoria e de entendimento, o Espírito de conselho e de fortaleza, o Espírito de conhecimento e de temor do SENHOR. Deleitar-se-á no temor do SENHOR; não julgará segundo a vista dos seus olhos, nem repreenderá segundo o ouvir dos seus ouvidos; mas julgará com justiça os pobres e decidirá com equidade a favor dos mansos da terra; ferirá a terra com a vara de sua boca e com o sopro dos seus lábios matará o perverso. A justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade, o cinto dos seus rins (Isaias 11:1-5).

Neste trecho já podemos ver claramente aspectos divinos sobre o descendente de Jessé. Esse seria o rei que governaria sobre Israel, povo para qual as promessas foram feitas. Dessa forma, o reino ao qual Deus já reinara era universal e espiritual, seu domínio sobre todo o universo, sobre todos os homens. Mas também um reino em que iria reinar como homem-Deus era físico, tinha uma nacionalidade e uma localização geográfica, era seu povo Israel.

Israel que se tornara uma monarquia também deveria cumprir um papel fundamental, ele representaria o reino futuro, reino de justiça e paz o qual seria instaurado com a chegada do rei-Deus. Dessa forma, a nação de Israel realizava um papel representativo, a nação deveria viver de tal forma que chamasse a atenção dos povos para virem adorar o Deus Altíssimo.

5 – A UNIÃO DO REINO COM A SALVAÇÃO

Temos que entender o propósito do reino diante da visão histórico-salvífica, pois, do contrário, surgirão alguns problemas futuros. O povo caído pelo pecado manchou o seu propósito em relação a Deus. Adão deveria ser, junto com o restante da humanidade, representantes do reinado ou governo de Deus sobre o universo, entretanto, ele falhou. Dessa forma, Deus instituiu a Israel e seus reis como estes representantes até a chegada do rei prometido. Eles tinham a responsabilidade de anunciar às demais nações a salvação que viria dos céus na pessoa de seu rei celestial “Anunciai entre as nações a sua glória, entre todos os povos, as suas maravilhas” (Salmos 96:3). Porém, o povo de Israel falhou em ser luz para os gentios se tornando semelhante a eles, motivo pelo qual foram lançados no cativeiro. O rei futuro e o salvador do povo estão intimamente ligados, isto é, são a mesma pessoa. Eles deveriam apresentar essa verdade já destacada nas Escrituras, entretanto, eles não conseguiram entender e proclamar essa verdade. Mas Deus começou a mudar a sorte de Israel os trazendo novamente para sua terra e, pouco a pouco, restaurando o seu reino físico que era uma figura do celestial.

Se a possibilidade de restauração de Israel à sua terra representou o lado físico e material do reino de Deus para o remanescente justo, houve também um lado espiritual. Israel seria sacudido entre as nações (Am. 9.9). O Espírito seria derrabado do alto (Is 32.15 Jr. 31.33). (FEINBERG, 2013, p. 356).

Depois de Israel ser levado ao cativeiro, sua esperança de restauração era física, mas recheada de fatores espirituais. A glória do reino davídico seria restaurada com a mão poderosa de Deus agindo. “É sobre esse reino nacional e espiritual que o nosso Senhor chegou pregando (Mc 1. 14,15)”. (FEINBERG, 2013, p. 356). Como destacamos acima, o reino terreno em Israel simbolizava o reino de Deus sobre todo o Universo e os reis humanos representavam Deus reinando em sua majestade assim como apresentavam e tipificavam o rei vindouro, o Rei-Deus que vira instituir o reinado prometido tanto aos patriarcas quanto ao próprio povo. Esse reino, era o “antítipo” do reino dravídico. Assim, a pergunta: que reino era esse que Jesus estava pregando e dizendo que estava próximo? Esse reino é a conclusão da promessa feita a Davi, porém, não no seu aspecto político-geográfico, mas espiritual e redentivo, tendo o verdadeiro Rei vindo para instituí-lo. Jesus não veio trazer o reino físico naquele momento, mas tratar dos aspectos necessários para que esse reino pudesse acontecer. Dessa forma, o reino não estava condicionado à recusa ou à aceitação de Israel, tendo sido postergado com a rejeição do rei

como algumas pessoas asseveram, mas ele foi inaugurado espiritualmente, pois na morte de Jesus todo o pecado foi “forensicamente” pago, proporcionando que o reino apontado por Isaias e descrito em Apocalipse pudesse ser uma realidade. Entretanto, Israel perdeu, novamente, a oportunidade dada por Deus de ser seu representante e apontador deste reino glorioso, agora certificado pela morte de Jesus:

Quando ia chegando, vendo a cidade, chorou e dizia: Ah! Se conheceras por ti mesma, ainda hoje, o que é devido à paz! Mas isto está agora oculto aos teus olhos. Pois sobre ti virão dias em que os teus inimigos te cercarão de trincheiras e, por todos os lados, te apertarão o cerco; e te arrasarão e aos teus filhos dentro de ti; não deixarão em ti pedra sobre pedra, porque não reconheceste a oportunidade da tua visitação (**Lucas 19:41-44**).

Jesus chora ao ver a cidade a qual rejeitou o rei que estava trazendo a purificação dos pecados e atestando um reino futuro onde haveria paz e todas as mazelas do pecado estariam ausentes. Porém, por não reconhecerem o tempo da visitação do Rei, além do povo perder a nova oportunidade de representar, ainda foi novamente alvo da ira de Deus.

É importante observar que esse reino político-geográfico, o reino literal prometido ao povo de Israel, só será plenamente instaurado na segunda vinda de Jesus, descrita em Apocalipse:

Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos. [...]Então, já não haverá noite, nem precisam eles de luz de candeia, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e reinarão pelos séculos dos séculos (**Apocalipse 20:6; 22:5**).

Os servos de Jesus que o receberam com rei reinarão com ele no futuro, na consumação da promessa feita não somente a Israel, pois este era um canal para que todo o mundo se voltasse para Deus e o reconhecesse como Senhor e Rei do Universo, mas a todos que se dobraram perante sua majestade. Há, certamente, uma mudança de ênfase, mas não na forma que Deus trabalhar. Israel era uma nação, o governo teocrático era visto claramente nas ações sobrenaturais de Deus. Todo o povo, como nação, era chamado a proclamar Deus ao mundo. Isso se dava através de guardar os preceitos celestes que expressavam o reino futuro espiritual, geográfico e político de Deus.

6 – O ENTENDIMENTO JUDAICO DO REINO

Quando Jesus vem ao mundo, o Rei-Deus, para instituir o aspecto salvífico do reino: “Ela dará à luz um filho e lhe porás o nome de Jesus, porque ele salvará o seu povo dos pecados deles” (Mateus 1:21), o povo de Israel teve, diante de seus olhos, a oportunidade de proclamar Jesus rei e retomar sua incumbência de pregar a salvação aos gentios, entretanto, eles se negaram a isso: “Veio para o que era seu, e os seus não o receberam” (João 1:11).

Eles negaram a Jesus porque sua concepção tanto do rei como do reino era simplesmente humana e incompleta. Observe que a ideia de um reino físico, político e geográfico não está ausente na concepção de reino da Sagrada Escritura como temos visto, porém, há o aspecto soteriológico que está hipostaticamente unido ao conceito político-geográfico. Os judeus queriam a libertação da opressão do império romano. O povo aspirava por um rei que agisse semelhante a Davi e restaurasse os domínios, a riqueza e o poder da nação. Quando um judeu lia a Escritura, sua visão certamente se focava na restauração da glória de Israel, semelhante ao tempo de Davi e Salomão. Mas, por certo, esquecera destes aspectos divinos do rei vindouro, os quais não estavam desligados da sua ação salvífica diante do povo. O fato de o rei vindouro ser diferenciado, isto é, divino, seu reino também possuiria aspectos divinos. A continuação da descrição de Isaias fala de um lugar onde a criança brincarà com a áspide e a vaca e a urso pastarão juntas. Não haverá dano no monte do Senhor. Para que isso acontecesse, não naquele momento, pois esse não era o intento de Jesus, era necessário haver a expiação dos pecados, a libertação do verdadeiro cativo que era espiritual: “Responderam-lhe: Somos descendência de Abraão e jamais fomos escravos de alguém; como dizes tu: Sereis livres? Replicou-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo: todo o que comete pecado é escravo do pecado” (João 8:33-34).

A vinda de Jesus como rei de Israel não foi entendida porque eles não atentaram para o aspecto salvífico, apenas desejavam o libertador da opressão. Jesus veio libertar o povo do pecado e iniciar o reino que seria pleno na sua segunda vinda. Com essa visão de Jesus como restaurador do reino geopolítico, é fácil entender o porquê de Judas o ter traído. Jesus começou a trazer nos seus discursos um tom mais “sombrio”, onde sua morte era anunciada. “Então, começou ele a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muitas coisas, fosse rejeitado pelos anciãos, pelos principais sacerdotes e pelos escribas, fosse morto e que, depois de três dias, ressuscitasse.” (**Marcos 8:31**) Judas, ao ver toda a situação, e percebendo

que não haveria um reino para que pudesse usufruir, traiu Jesus para tentar algum lucro, depois de mais de três anos “perdidos” de sua vida.

7 – A PERDA DO PRIVILÉGIO DE SER REPRESENTANTE DO REINO

O que estava acontecendo naquele momento era a restauração espiritual que alicerçava a restauração física do reino de Deus no povo de Israel. Mas esse não conseguiu entender sua função representativa do reino pleno nem mesmo quando o Rei-Deus veio ao mundo para estabelecê-lo. Por essa razão, Deus tirou o privilégio de ser esse representante do povo de Israel e deu a nova instituição que ele formou, isto é, a igreja. Essa punição já havia sido anunciada por Deus e é como Paulo entende o Antigo Testamento:

Pergunto mais: Porventura, não terá chegado isso ao conhecimento de Israel? Moisés já dizia: Eu vos porei em ciúmes com um povo que não é nação, com gente insensata eu vos provocarei à ira. E Isaías a mais se atreve e diz: Fui achado pelos que não me procuravam, revelei-me aos que não perguntavam por mim. Quanto a Israel, porém, diz: Todo o dia estendi as mãos a um povo rebelde e contradizente (Romanos 10:19-21).

O povo de Israel não quis atender aos constantes chamados de Deus para que se arrependessem e voltassem a cumprir o seu papel de representante do Senhor e de seu reino futuro. Porém, eles não o quiseram ouvir e foram rejeitados, isto é, perderam a condição de representantes, mas não perderam a promessa do reino, como já temos pontuado. Assim, fica mais fácil entender o que Paulo diz mais a frente: “Pergunto, pois: terá Deus, porventura, rejeitado o seu povo?” De modo nenhum! (Romanos 11:1).

Deus não rejeitou seu povo, Israel, mas retirou deles o privilégio de ser a nação única e proclamadora do reino dele. Israelitas ainda são salvos, os que creem fazem parte da igreja. Entretanto, Deus o pôs, como Paulo afirma, em ciúmes com outros povos que receberam essa bênção. Seria semelhante a alguém convidado a ser representante da delegação brasileira de vôlei, mas chegou atrasado e outra pessoa foi posta em seu lugar; ele ainda faz parte da delegação, mas perdeu o privilégio de ser o porta-voz. Israel ainda vai ter todas as promessas feitas a ele cumpridas, pois Deus não depende dos homens para realizar seus feitos e é fiel com sua palavra, entretanto, essa representatividade passou de geográfica e nacional para uma mais abrangente, sem restrições. Entretanto, a igreja não deixa de ser um grupo, um povo, não o

sentido nacional, mas coletivo. Dessa forma, Deus ainda mantém a sua forma de representatividade.

Israel não perdeu o reino, ele ainda vai ser dado ao remanescente, isto é, aos verdadeiros israelitas que receberão o rei. Futuramente, porém, quando a igreja for arrebatada, essa honra será restaurada a Israel: “Então, ouvi o número dos que foram selados, que era cento e quarenta e quatro mil, de todas as tribos dos filhos de Israel” (Apocalipse 7:4). Estes israelitas irão pregar o evangelho por todo o mundo e levar muitos ímpios ao arrependimento.

8 – A REJEIÇÃO DE JESUS COMO O PONTO MÁXIMO DA PUNIÇÃO DE ISRAEL

O povo de Israel já havia rejeitado a Deus em seu coração. A prova disso é vista na idolatria que tomou conta de toda a cidade. O Senhor puniu seu povo por sua pecaminosidade, ele foi lançado da sua própria terra e levado cativo para ser, novamente, escravo. Depois de setenta anos, Deus liberta Israel para voltar à Jerusalém e reerguer a cidade e o templo. Eles deveriam voltar a adoração verdadeira. As promessas estavam sendo cumpridas. Mas a glória do reino ainda não havia sido reestabelecida.

O povo estava esperando ansiosamente a vinda do Messias. Havia a esperança de que o Messias restabeleceria o reino a Israel. Ele traria os tempos de glória que o povo tanto ouvira e lera nas Escrituras. Mesmo depois de Jesus realizar toda a sua obra e explicar o significado dela, ainda havia nos apóstolos esse anelo: “Então, os que estavam reunidos lhe perguntaram: Senhor, será este o tempo em que restaures o reino a Israel?” (**Atos 1:6**). Jesus não repreende-os com se aquela ideia fosse errada, mas diz que a eles não competia preocuparem-se com os tempos, mas fazerem o seu trabalho, cumprirem o seu chamado: “Respondeu-lhes: Não vos compete conhecer tempos ou épocas que o Pai reservou pela sua exclusiva autoridade” (**Atos 1:7**).

Jesus veio para restabelecer o reino a Israel, de fato, mas não da forma que eles pensaram. Ele veio estabelecer as bases para que o reino em sua completude fosse realizado. O reino prometido no Antigo Testamento possuía algumas peculiaridades: paz, justiça, harmonia:

A justiça será o cinto dos seus lombos, e a fidelidade, o cinto dos seus rins. O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará. A vaca e a urso pastarão juntas, e as suas crias juntas se deitarão; o leão comerá palha como o boi. A criança de peito brincará sobre a toca da áspide, e o já desmamado meterá a mão na cova do basilisco. Não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, porque a terra se encherá do conhecimento do SENHOR, como as águas cobrem o mar (**Isaias 11:5-9**).

Jesus veio, justamente, para estabelecer as bases para o reino futuro ser estabelecido de acordo com as profecias. Em sua morte, o pecado que condenava não somente a raça humana, mas todo o mundo, teria de ser expiado. A morte e ressurreição de Jesus foram o alicerce que garantiria a paz, a justiça e a harmonia. Tudo foi realizado e, nesse aspecto, o reino foi trazido ao mundo. O Messias é a restauração do passado e a antecipação do futuro. Ele marcou o ponto inicial, mas ainda há um tempo de espera para que o reino pleno venha: “porque sabemos que toda a criação, a um só tempo, geme e suporta angústias até agora. E não somente ela, mas também nós, que temos as primícias do espírito, igualmente gememos em nosso íntimo, aguardando a adoção de filhos, a redenção do nosso corpo” (**Romanos 8:22-23**).

A nação de Israel rejeitou Jesus, o Messias prometido. Essa rejeição aconteceu porque eles não entenderam a obra que Jesus faria. Eles queriam a segunda parte da promessa sem que a primeira fosse estabelecida. Em outras palavras, queriam construir a casa pelo teto. Jesus iria lançar as bases do reino prometido e a representatividade de Israel. Mas o povo rejeitou: “Veio para o que era seu, e os seus não o receberam” (**João 1:11**). Com base nessa rejeição ainda maior, já que Israel havia sido um péssimo representante do reino quando este ainda estava em uma forma “básica” a superioridade da revelação e sua honra foram dadas a outro povo:

Mas pergunto: Porventura, não ouviram? Sim, por certo: Por toda a terra se fez ouvir a sua voz, e as suas palavras, até aos confins do mundo. Pergunto mais: Porventura, não terá chegado isso ao conhecimento de Israel? Moisés já dizia: Eu vos porei em ciúmes com um povo que não é nação, com gente insensata eu vos provocarei à ira (**Romanos 10:18-19**).

Esse outro povo, como veremos a seguir, é a Igreja. Jesus utiliza várias parábolas para ilustra ambas as verdades. A parábola dos maus lavradores que não cuidaram da terra nem prestavam conta na ausência do seu senhor, mas mataram aos seus outros servos e ao próprio filho termina da seguinte forma:

Perguntou-lhes Jesus: Nunca lestes nas Escrituras: A pedra que os construtores rejeitaram, essa veio a ser a principal pedra, angular; isto procede do Senhor e é maravilhoso aos nossos olhos? ⁴³ Portanto, vos digo que o reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que lhe produza os respectivos frutos (**Mateus 21:42-43**).

Nessa parábola temos a rejeição do senhor sendo aplicada de forma profunda no assassinato do seu próprio filho. A condenação desse ato terrível se dá através da punição e da retirada da terra a qual é dada para outros que trabalhem de forma correta. Jesus liga isso a sua vinda e ao reino, dizendo que, na rejeição do Rei e da ampliação do privilégio e responsabilidade de representar o reino, Israel fracassou e esse reino ou a sua representatividade será dada a outros que honrem e produzam os frutos dignos desse reino.

9 – A IGREJA COMO REPRESENTANTE DO REINO FUTURO

O povo de Israel tinha a incumbência de anunciar o reino vindouro. Eles receberam vários privilégios para isso: “São israelitas. Pertence-lhes a adoção e também a glória, as alianças, a legislação, o culto e as promessas; deles são os patriarcas, e também deles descende o Cristo, segundo a carne, o qual é sobre todos, Deus bendito para todo o sempre. Amém!” (Romanos 9:4-5), mas não eles não corresponderam, então Deus entregou essa responsabilidade e privilégio à igreja, atribuindo a ela várias das mesmas honras dadas a Israel:

Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós, sim, que, antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus, que não tínheis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia (1 Pedro 2:9-10).

Todas essas prerrogativas que Pedro atribui à igreja pertencem a Israel. Por essa razão, alguns teólogos querem dizer que a igreja é o novo Israel, pois vemos alguns escritores bíblicos tanto mostrando algumas das promessas feitas a Israel se cumprindo na igreja, como também as características são extremamente semelhantes. Porém, dizer isso é negar a ideia fundamental de Paulo em Romanos 9-11, onde Deus irá restaurar Israel ao seu patamar primário de representante do reino. A igreja aparece como a instituição formada por pessoas de várias nações as quais estão representando o reino futuro por terem reconhecido o rei Jesus que veio instaurá-lo.

A forma de Deus trabalhar com essas duas instituições é semelhante. Ambas são representações das coisas celestes, isto é, do reino futuro. Por exemplo, podemos comparar Moisés e Paulo. Moisés recebeu as instruções para a construção do Tabernáculo em conformidade com o modelo celeste: “os quais ministram em figura e sombra das coisas

celestes, assim como foi Moisés divinamente instruído, quando estava para construir o tabernáculo; pois diz ele: Vê que faças todas as coisas de acordo com o modelo que te foi mostrado no monte”(Hebreus 8:5). Quando Paulo fala aos filipenses ele destaca: “Pois a nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo” (Filipenses 3:20). Assim, a representatividade do celeste estava em guardar os mandamentos de Deus e viver com uma ética que expressasse o reino pleno futuro.

Rushdoony apresenta um conceito semelhante quando fala sobre a função do cristianismo na educação. Ele aponta que alguns relacionamentos humanos são representações da realidade divina:

A família humana e a paternidade humana não são a realidade essencial; ao contrário, para Paulo, a paternidade humana é o tipo, ou sombra, e a paternidade divina consiste na realidade última. O relacionamento de Cristo com a igreja é a realidade essencial, da qual o relacionamento do marido com a mulher é sombra, uma exposição do mesmo princípio. Deus é o pai de todas as paternidades, e a paternidade humana nada mais é que um reflexo pálido do relacionamento eterno da Trindade ontológica, entre o Pai e o Filho. Portanto, a comunhão humana, os governos e as relações são sombras da realidade existente nos relacionamentos interno entre Pai, Filho e Espírito Santo (RUSHDOONY, 2016, p. 160).

O reino de Deus entre os homens é também uma sombra, uma imagem vista como por um espelho, uma representação do reino futuro do Senhor. Apesar de não serem a realidade em si, a responsabilidade de buscar fazê-las real é verdadeira e cobrada por Deus.

Israel como nação deveria ter feito isso, mas não conseguiu. Eles trataram essa incumbência com desleixo e foram indiferentes a tal privilégio. Jesus asseverou essa verdade na conclusão de sua parábola sobre os servos maus: “Portanto, vos digo que o reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que lhe produza os respectivos frutos” (**Mateus 21:43**). Entretanto, é necessário, para motivo de ênfase, demonstrar que a representatividade consegue dirimir alguns problemas apontados quanto sobre essa frase de Jesus. Se Deus prometeu que o reino de Davi permaneceria para sempre, como o reino é retirado de Israel? Haveria alguma contradição? Se entendermos esse retirar do reino como o privilégio de ser nação representativa dele, não. Jesus está dizendo que o povo de Israel, por não andarem segundo os padrões divinos que apresentavam o reino futuro e, em última instância, por negarem o reino, foi-lhe retirado a regalia de ser embaixador de reino na terra.

E, agora, os crentes da igreja são chamados a proclamar este mesmo reino com suas ações derivantes da pátria celeste, dos céus. Por isso, Paulo conclama os crentes da igreja de Colossos: “Portanto, se fostes ressuscitados juntamente com Cristo, buscai as coisas lá do alto, onde Cristo vive, assentado à direita de Deus. Pensai nas coisas lá do alto, não nas que são aqui da terra” (Colossenses 3:1-2). A igreja, portanto, traz em si os representantes que apresentam, em suas atitudes, fazer parte do reino futuro pleno de Jesus e apresentam esse reino aos descrentes através, justamente, de sua ética celestial.

Observando desta maneira, Deus não deixou de trabalhar da mesma forma, apenas mudou de uma nação para pessoas em todos os lugares e de todas as nacionalidades, mas o princípio continua o mesmo, atestar pela fé que Deus trará um reino de paz e bênçãos sem fim.

...o Reino de Deus na terra, deve ser identificado com o Reino de Deus no coração dos homens onde quer que estejam. Como consequência, deve-se sustentar que o lar cristão é parte da igreja visível, como a escola, o Estado e o homem cristão no seu chamado – os homens piedosos que, por toda parte, no seu chamado, servem como sacerdotes do Reino de Deus na terra. O cristão, como cientista, manifesta na sua esfera particular de ação, a atividade da igreja visível, do Reino de Deus na terra (RUSHDOONY, 2016, p. 80).

Portanto, atestamos que tanto Israel como as demais nações da Terra fazem parte do reino de Deus no instante em que reconhecem Jesus como Rei, mas a representatividade antes dada a nação de Israel passou à Igreja, instituição iniciada no dia de Pentecostes. Futuramente, Israel voltará a ter essa representatividade, pois se voltará para Deus novamente.

Quando consideramos algumas declarações de Jesus sobre o reino, algumas perguntas surgem. Como já destacamos anteriormente, Jesus falou que o reino estava no meio do povo por sua ação de expulsar os demônios “Se, porém, eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente, é chegado o reino de Deus sobre vós” (**Lucas 11:20**). Jesus claramente não estava falando de um reino físico naquele momento, mas da presença do rei que estava representando o reino futuro. Outra declaração de Jesus acerca do reino é a seguinte: “Não temais, ó pequenino rebanho; porque vosso Pai se agradou em dar-vos o seu reino” (**Lucas 12:32**). Jesus estava falando sobre não ter preocupações com as coisas desta terra nem mesmo com as mais essenciais como comer e beber, pois Deus cuidaria dos seus filhos e ordena que se deva buscar o reino de Deus. Em seguida, ele acrescenta: Deus se agradou em dar o seu reino ao pequenino rebanho.

Algumas perguntas podem ser feitas: ele está falando sobre qual reino? Israel? Quando esse reino seria entregue? É um reino espiritual ou físico? Essas são perguntas importantes, pois, ao que parece há a promessa de um lugar onde todas as necessidades serão supridas. Os discípulos deveriam buscar esse reino, mas, ao mesmo tempo, ele já lhes pertencia. Jesus disse que o reino já é chegado, mas há a ordem de buscá-lo, ele está aqui, mas ainda será entregue. Ora parecer ser algo espiritual e, ao mesmo tempo, tem aspectos físicos. A representatividade explica essas questões, pois mantém a literalidade do reino físico prometido a Israel e a todos quantos recebessem o rei rejeitado. Israel falhou no privilégio de representar o reino, esse privilégio foi outorgado à igreja. Esta deve viver, isto é, buscar seu reino e sua justiça e apresentar o reino futuro que já lhe foi dado. O ponto a ser destacado é que Deus fez uma aliança eterna pelo seu sangue: “A seguir, tomou Jesus um cálice e, tendo dado graças, o deu aos seus discípulos; e todos beberam dele. Então, lhes disse: Isto é o meu sangue, o sangue da *nova* aliança, derramado em favor de muitos.” (Marcos 14:23-24).

Nessa nova aliança estavam envolvidos o povo judeu e os gentios. Ambos deveriam representar o reino futuro literal onde Jesus iria beber novamente o fruto da videira: “em verdade vos digo que jamais beberei do fruto da videira, até àquele dia em que o hei de beber, novo, no reino de Deus.” (Marcos 14:25) Esse reino futuro já fora prometido a Israel, porém, esse quebrou seu pacto com Deus. O Senhor estabelece outra aliança, pela qual entrega o reino à igreja, isto é, torna os gentios participantes da mesma promessa, porém, em outra aliança. Nesse sentido, o reino pertence também à igreja assim como a Israel. Ambos são herdeiros desse mesmo reino:

Por esta causa eu, Paulo, sou o prisioneiro de Cristo Jesus, por amor de vós, gentios, se é que tendes ouvido a respeito da dispensação da graça de Deus a mim confiada para vós outros; pois, segundo uma revelação, me foi dado conhecer o mistério, conforme escrevi há pouco, resumidamente; pelo que, quando ledes, podeis compreender o meu discernimento do mistério de Cristo, o qual, em outras gerações, não foi dado a conhecer aos filhos dos homens, como, agora, foi revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito, **a saber, que os gentios são co-herdeiros, membros do mesmo corpo e co-participantes da promessa em Cristo Jesus** por meio do evangelho; do qual fui constituído ministro conforme o dom da graça de Deus a mim concedida segundo a força operante do seu poder (Efésios 3:1-7).

Paulo destaca claramente que os gentios são coerdeiros juntamente com Israel das promessas de Cristo Jesus. O mesmo reino prometido à Israel também é prometido à Igreja. Dessa forma, a Igreja foi incluída na promessa e, quando Jesus se refere ao seu pequenino

rebanho, não estava falando somente de Israel, mas tendo em mente todo o escopo de sua obra salvífica: “Ainda tenho outras ovelhas, não deste aprisco; a mim me convém conduzi-las; elas ouvirão a minha voz; então, haverá um rebanho e um pastor” (**João 10:16**).

Jesus fala que tinha ovelhas não de Israel, mas que elas fariam parte de seu povo, de forma que não seriam dois povos, mas um e um só líder, um só Senhor. Essas mesmas ovelhas de ambos os apriscos estavam em sua mente quando estava fazendo a sua oração sacerdotal: “Não rogo somente por estes, mas também por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra.” (**João 17:20**)

O diferencial está justamente no tempo em que cada um vai representar esse reino. Agora, no tempo da Igreja ou dos gentios, Israel não terá o privilégio de ser representante do reino eterno, porém, quando a igreja for arrebatada, Deus outorgará essa dádiva novamente a Israel como nação: “Porque não quero, irmãos, que ignoreis este mistério (para que não sejais presumidos em vós mesmos): que veio endurecimento em parte a Israel, até que haja entrado a plenitude dos gentios.” (**Romanos 11:25**). Entretanto, ambos, tanto Israel (o verdadeiro Israel, remanescente) e a Igreja participarão do reino geopolítico de Deus tendo Jesus reinado fisicamente no trono de Davi.

10 – A PRÁTICA DA REPRESENTATIVIDADE DA IGREJA

Algo importante a ser destacado é que a apresentação do reino futuro não é simplesmente passiva, isto é, na forma de viver que demonstre outra ética ou princípios. Mas também ativa, na reprovação de todo tipo de mal dentro da sociedade reinante. Observamos este aspecto ainda em Israel. O povo não deveria ser somente uma nação que vivia e anunciava a salvação, mas também que denunciava o erro e os pecados contra Deus. O próprio Senhor chamou alguns de seus profetas para levantarem sentenças contra outros povos, basta ver o profeta Jonas que foi chamado a profetizar contra Nínive. João Batista que fora preso por repreender a Herodes: “mas Herodes, o tetrarca, sendo repreendido por ele, por causa de Herodias, mulher de seu irmão, e por todas as maldades que o mesmo Herodes havia feito, acrescentou ainda sobre todas a de lançar João no cárcere” (Lucas 3:19-20).

A igreja também é chamada a repreender a sociedade vigente em suas práticas pecaminosas como Paulo enfatiza: “e não sejais cúmplices nas obras infrutíferas das trevas; antes, porém, reprovai-as (Efésios 5.1). É certo que o cristão não viverá procurando erros ou

passará todo o tempo se ocupando em redarguir os ímpios, porém, não deve haver uma apatia concernente aos rumos pecaminosos que a sociedade tem tomado. O crente não é somente um arauto das boas novas, mas um denunciador do mal. A seguinte pergunta pode surgir: o que acontece quando a igreja não está representando o reino futuro? Quando Israel como nação não correspondeu ao chamado de Deus, ele os castigou e eles perderam essa representatividade. O Senhor fazia isto de forma individual ao retirar um rei perverso, por exemplo, mas seu concerto era com uma nação, então, os desterrou para o cativeiro. Com a igreja, Deus parece trabalhar individualmente, como no exemplo de Ananias e Safira ou como em primeiro Coríntios:

Porque, todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice, anunciais a morte do Senhor, até que ele venha. Por isso, aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor, indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor. Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e, assim, coma do pão, e beba do cálice; pois quem come e bebe sem discernir o corpo, come e bebe juízo para si. Eis a razão por que há entre vós muitos fracos e doentes e não poucos que dormem (1 Coríntios 11:26-30).

Deus castiga individualmente levando alguém que não está correspondendo ao seu chamado de proclamar o reino futuro até à morte. Os meios que Deus trata são semelhantes, ele não precisa fazer tudo de forma igual. Mas o princípio utilizado por ele continua. Aqueles que são chamados a proclamação do reino têm o privilégio, mas também a responsabilidade e serão cobrados por isso.

REFERÊNCIAS:

FEINBERG, J. S. (org) **Continuidade e descontinuidade:** perspectivas sobre o relacionamento entre Antigo e o Novo Testamentos. São Paulo: Hagnos, 2013.

RUSHDOONY, Rousas John. **Esquizofrenia intelectual: cultura, crise e educação.** Brasília: Editora Monergismo, 2016. p. 80.

POYNTHRESS, Vern S. **Teologia sinfônica:** a validade das múltiplas em teologia. São Paulo: Vida Nova, 2016.



UMA TRADUÇÃO COMENTADA DOS USOS DO ASPECTO VERBAL

A commented translation of the uses of the verbal aspect

Fernando Henrique Pereira da Silva*



* Formado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (SBC) e mestrando em Estudos da Tradução – UFC/POET. Professor do Seminário e Instituto Bíblico Maranata (SIBIMA). E-mail: fhenrique.net@gmail.com.

RESUMO:

Pretende-se realizar uma tradução comentada dos usos do aspecto verbal nos textos do grego koiné a partir de três gêneros diferentes: carta, evangelho e narrativa de Atos. A tradução comentada é um tipo de gênero discursivo cuja finalidade é traduzir textos seguidos de comentários (FURLAN E ALTHOFF, 2010). Tais comentários são fundamentados nos estudos linguísticos; em particular, na teoria do aspecto verbal e na teoria da avaliação de base sistêmico-funcional. Metodologicamente, três passos são seguidos. Primeiro, considerações sobre tradução comentada e a relação entre Estudos da Tradução com Linguística. Segunda, considerações sobre aspecto verbal sob perspectiva Cognitivo-Funcional. Por fim, a realização da tradução comentada.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos da Tradução; Tradução comentada; Abordagem Cognitivo-Funcional; Aspecto Verbal; Grego.

ABSTRACT:

It is intended to make a commented translation of the uses of the verbal aspect in the texts of the Greek koiné from three different genres: letter, gospel and narrative of Acts. The commented translation is a type of discursive genre whose purpose is to translate texts followed by comments (FURLAN AND ALTHOFF, 2010). Such comments are based on linguistic studies; in particular, on the theory of the verbal aspect and on the theory of Systemic-Functional. Methodologically, three steps are followed. First, considerations on commented translation and the relationship between Translation Studies and Linguistics. Second, considerations of the verbal aspect from a cognitive-functional perspective. Finally, the realization of the commented translation.

KEYWORDS: Translation Studies; Commented Translation; Cognitive-Functional Approach; Verbal Aspect; Greek

INTRODUÇÃO

O gênero discursivo tradução comentada pode ser definido assim, conforme nossos alvos aqui:

Uma tradução comentada (ou tradução anotada) é uma forma de pesquisa introspectiva e retrospectiva em que você mesmo traduz um texto e, ao mesmo tempo, escreve um comentário sobre o seu próprio processo de tradução. Este comentário incluirá alguma discussão sobre a tarefa de tradução, uma análise de aspectos do texto original e justificações fundamentadas dos tipos de soluções a que chegou para determinados tipos de problemas de tradução (WILLIAMS E CHESTERMAN, 2002)¹ (tradução nossa).

O processo de tradução se fundamenta nos estudos da semântica das formas verbais gregas; especificamente, no estudo sobre aspecto verbal na língua de partida e na língua de chegada considerando que no koiné a temporalidade não é marca constitutiva da semântica, ao passo que no português brasileiro, tempo é marca semântica. Conforme destaca Costa (1997), há duas categorias linguísticas referentes a expressão do tempo: Aspecto e Tempo; ambas são categorias temporais no sentido de estarem fundamentadas no tempo físico sendo a distinção entre ambas a concepção de tempo interno (aspecto) e tempo externo (Tempo) (COSTA, 1997).

Esta tradução comentada se apoia na sua interdisciplinaridade com os estudos linguísticos. Como salienta Malmkjaer (2018), a interação entre ambas é benéfica, o que não era bem a perspectiva adotada pela comunidade dos Estudos da Tradução anterior à década de oitenta. Enfim, é imprescindível, para que haja continuidade nos Estudos da Tradução, a manutenção de outras disciplinas como é o caso da Linguística no que concerne ao desenvolvimento nos estudos das línguas; similarmente, da tradução, muitas contribuições podem ser dadas aos estudos da linguagem (MALMKJAER, 2018).

1 – UMA PROPOSTA COGNITIVO-FUNCIONAL DO ASPECTO VERBAL

A proposta teórica assumida para a tradução comentada tenta articular duas correntes dos estudos linguísticos: a Linguística Cognitiva de Langacker (2008, 2009, 2013) e a

¹ A translation with commentary (or annotated translation) is a form of introspective and retrospective research where you yourself translate a text and, at the same time, write a commentary on your own translation process. This commentary will include some discussion of the translation assignment, an analysis of aspects of the source text, and reasoned justifications of the kinds of solutions you arrived at for particular kinds of translation problems.

Sistêmico-Funcional. Cabe salientar desde logo que ambas lidam com a linguagem de perspectivas diferentes, porém, não necessariamente opostas. Pelo contrário, como Langacker (2009) afirma, sua proposta cognitiva é funcionalista.

Halliday e Hasan (1989), por seu turno, não desconsideram que o estudo da linguagem não se dê por outros vieses. No entanto, o seu é, primariamente, voltado para a língua como fenômeno social; ao passo que a Linguística Cognitiva, embora não negue o caráter social da língua, focaliza esta como cognitiva, termo esse se dissocia da visão gerativa da linguagem; visto que o esta considera o estudo da sintaxe, por exemplo, como autônomo, tal ideia negada pela Linguística Cognitiva. Dessarte, assim podem ser resumidas as ideias da linguística cognitiva por Croft e Cruse (2004): (1) a linguagem não é uma faculdade cognitiva autônoma; (2) a gramática é conceptualização e (3) o conhecimento da língua emerge do uso da língua.

Significado é visto em termos de conceptualização, que engloba nova concepção e conceitos fixos; e experiência sensorial, cinética e emotiva; reconhecimento de contexto imediato (social, físico e linguístico) (LANGACKER, 1991). Ainda quanto ao significado, este se apresenta por meio de uma outra faceta: a perspectivização conceptual (*construal*), que diz respeito à habilidade manifesta de conceber e expressar a mesma situação de formas alternativas (LANGACKER, 2013). Logo, o significado envolve tanto o conteúdo conceptual quanto a perspectivização conceptual. A esse pertencem quatro elementos: (1) especificidade, que trata do nível de precisão e detalhe em que uma situação é caracterizada, ao passo que a esquematicidade trata da generalização; (2) focalização, que lida com a escolha do conteúdo conceptual assim como sua organização descrita como primeiro plano e plano de fundo, os quais são descritos de várias maneiras no texto, dentre elas pelo aspecto; (3) proeminência, que é a assimetria no texto; dentro de uma categoria, o elemento prototípico exerce grande proeminência como é o caso do presente e perfeito, respectivamente, como exemplos prototípicos de aspecto imperfectivo e estativo, e por fim, (4) perspectiva é o arranjo da visualização, que é a relação entre o visualizador e a situação que está sendo vista (LANGACKER, 2013).

A relação entre mais-que-perfeito e perfeito é de esquematicidade e especificidade, respectivamente. Assim também entre imperfeito e presente, esquemático e específico. Funcionalmente, escolha implica significado, o que explica as noções de focalização e proeminência, sendo presente e perfeito as formas mais focalizadoras e proeminentes.

No que respeita à perspectiva sob o viés cognitivo-funcional, o aspecto está fundamentado na metáfora gramatical espacial de distância e proximidade, quanto à subjetivização ideacional, e na noção de posicionamento, na subjetivização interpessoal. Importante ao conceito de arranjo de visualização é o de ponto de vantagem (*vantage point*), que consiste na localização do falante e do ouvinte. O aspecto representa, metaforicamente, onde está espacialmente o falante na sua representação da situação. O uso do aoristo sinaliza certo distanciamento, por exemplo; por essa razão ser usado em contexto pretérito por marcar neutralidade. Dessarte, o aspecto representa várias formas de visualizar uma situação, por isso ser uma relação subjetiva e objetiva.

Ademais, na semântica cognitiva, o significado emerge da experiência humana corporificada, assumindo assim uma abordagem interativa que considera que os significados advêm de interação social e discursiva dinâmica como destaca Langacker (2013). Dito de outra forma, os significados “são ativamente negociados pelos interlocutores com base no contexto físico, linguístico, social e cultural” (LANGACKER, 2013, p.28)².

Esse entendimento de Langacker é compatível com a noção de significado na LSF. Em Halliday, o significado é visto em termos de metafunção ideacional, interpessoal e textual. Ideacional diz respeito à expressão das experiências; interpessoal, as relações entre os participantes e textual, a materialização das duas primeiras.

Portanto, é possível abordar a linguagem sob o ponto de vista cognitivo e funcional ao mesmo tempo. Tentativas assim já foram realizadas por estudiosos como Vandelanotte (2009), Laffut (2006), Heyvaert (2003) e Lemmens (1988). O próprio Langacker (2009) salienta que sua abordagem é funcional ao explicitar que uma abordagem sistêmica está inserida na sua proposta. Por conseguinte, pontos em comum entre Linguística Cognitiva e Sistêmico-Funcional são: (1) ênfase no significado; (2) gramática como dependente da situação e (3) o significado é produzido no uso.

É com base nisso que se tem como hipótese o aspecto verbal nos seguintes termos quanto à sua semântica. No que diz respeito ao significado como subjetividade ideacional, aspecto é perspectivização conceptual fundamentado na metáfora gramatical espacial: (1)

² They are actively negotiated by interlocutors on the basis of the physical, linguistic, social, and cultural context.

conteúdo semântico como representação da experiência sobre uma situação em termos de distância e proximidade. No que concerne ao significado como subjetividade interpessoal, aspecto como avaliação pelo (não) posicionamento. O entendimento da linguagem perpassa por compreender que o posicionamento do escritor/falante constitui uma das suas características, que precisa ser levada em conta na tentativa de descrever os significados textuais, como salientam Hunston e Thompson (2001). Portanto, a linguagem como avaliação quer dizer como um escritor/falante se posiciona, o que, em termos sistêmico-funcionais, é representada da seguinte forma: (1) expressão do posicionamento – o que o escritor pensa ou sente; (2) manutenção de relações – a avaliação é usada para manipular o leitor, persuadi-lo ou ver as coisas de um modo particular, um ponto de vista e (3) organização do texto (HUNSTON E THOMPSON, 2001).

A respeito ainda da expressão do posicionamento, a avaliação é “o termo geral de encapsulamento da expressão da atitude, do posicionamento, do ponto de vista ou dos sentimentos sobre entidades ou proposições do falante/escritor em relação” (HUNSTON E THOMPSON, 2011, p. 5)³.

Por seu turno, Thompson e Alba-Juez (2014) revisam o conceito de avaliação quando da consideração de três elementos. O primeiro é a relação entre posicionamento/atitude com avaliação. Como destacam Hunston e Thompson (2001), existem vários conceitos usados para falar do mesmo fenômeno: (a) conotação; (b) atitude; (c) avaliatividade; (d) posicionamento epistêmico e (f) posicionamento. O segundo é a observação de que a avaliação permeia vários níveis de descrição linguística: (a) fonológico; (b) morfológico (uso de prefixos ou sufixos); (c) sintático; (d) semântico e (e) lexical com palavras axiológicas (THOMPSON E ALBA-JUEZ, 2014). O terceiro elemento é que a avaliação é um sistema dinâmico em que fatores de ordem pragmática e contextual precisam ser levados em conta. Segundo os próprios teóricos afirmam, “o posicionamento manifestado ou expresso é normalmente o resultado de uma interação muito complexa entre o conjunto de valores internos do falante, das suas considerações sobre a polidez e da sua antecipação do que o(s) seu(s) interlocutor(es) poderá(ão) pensar ou dizer em

³ The broad cover term for the expression of speaker or writer’s attitude or stance towards, viewpoint on, feelings about entities or propositions that he or she is talking about”

relação à sua avaliação expressa, entre outras coisas⁴ (THOMPSON E ALBA-JUEZ, 2014). Dadas as considerações supramencionadas, o conceito de avaliação é articulado nos seguintes termos:

Um subsistema dinâmico de linguagem, permeando todos os níveis linguísticos e envolvendo a expressão da atitude ou postura do falante ou do escritor em relação às entidades ou propostas de que fala, que implica um trabalho relacional, incluindo a resposta (possível e prototipicamente esperada e subsequente) do ouvinte ou (potencial) público. Este trabalho relacional está geralmente relacionado com o conjunto de valores pessoais, de grupo ou culturais do orador e/ou ouvinte (THOMPSON E ALBA-JUEZ, 2014, p.13)⁵.

Essa definição procura esquematizar todos os elementos já descritos que compõem direta ou indiretamente o estudo da avaliação. Essa síntese teórica procura, portanto, articular fatores linguísticos, quando dos elementos puramente constitutivos da língua; sociológicos, quando dos valores culturais expressos por determinada comunidade e cognitivos, quando da experiência do escritor/falante bem como das expectativas que se procura criar no leitor. Visto dessa forma, aspecto indica a avaliação do escritor, ao sinalizar proximidade ou distanciamento.

No que concerne à manutenção de relações, o texto é escrito de determinada forma para influenciar o leitor. Aqui importa não somente o “quê” mas também o “como” se apresenta o texto. O motivo de tal estratégia é que “quanto menos obstrutivamente a avaliação for colocada na cláusula, mais provável é que ela manipule com sucesso o leitor” (HUNSTON E THOMPSON, 2001, p.9)⁶. Argumentativamente, as escolhas aspectuais são feitas para orientar o leitor às conclusões a que o escritor quer chegar.

Sintetizando o que foi dito sobre os pressupostos relativos ao texto, tem-se que: (1) a gramática é um instrumento de interação entre participantes com fins comunicativos, comunicação sendo entendida não somente como informar mas também saber como fazê-lo

⁴ The stance being shown or expressed is normally the result of a very complex interaction between the speaker's internal set of values, her considerations about politeness, and her anticipation of what her interlocutor(s) might think or say with respect to her expressed evaluation, among other things

⁵ “A dynamical subsystem of language, permeating all linguistic levels and involving the expression of the speaker's or writer's attitude or stance towards, viewpoint on, or feelings about the entities or propositions that s/he is talking about, which entails relational work including the (possible and prototypically expected and subsequent) response of the hearer or (potential) audience. This relational work is generally related to the speaker's and/or the hearer's personal, group, or cultural set of values”

⁶ The less obstrusively the evaluation is placed in the clause, the more likely it is to successfully manipulate the reader.

bem como influenciar o leitor; (2) escolha implica significado: havendo um conjunto de opções no sistema verbal grego, como aoristo, presente, imperfeito e etc, a escolha de um em relação aos demais implica produção de significado e (3) estas escolhas podem expressar a saliência de certos elementos que o escritor quer destacar.

Quanto à organização textual, aspecto como organizador textual da função referencial e interpessoal. Texto como materialização da experiência e avaliação em contexto de situação envolvendo fatores sociocognitivos. Ao escrever um texto, o escritor diz sobre o “quê” mas também sobre o “como”. O texto é orientado para determinada conclusão e não para outras (KOCH, 2011). Logo, a organização do texto é importante porque pode revelar o(s) ponto(s) de proeminência e, assim, a avaliação. No dizer de Hunston e Thompson (2001, p.12), “a avaliação que tanto organiza o discurso como indica o seu significado pode ser dita para dizer ao leitor o ‘ponto’ do discurso”⁷.

Em suma, o aspecto é um recurso gramatical que serve para sinalizar como um usuário da língua o utiliza para expressar seu posicionamento de determinada maneira quer se distanciando quer se aproximando (ideacional) de forma a manter a interação com seu interlocutor (interacional) por meio do texto (textual), o que é representado no seguinte esquema cognitivo-funcional:

Mais-que-perfeito > aoristo > imperfeito > presente > perfeito

A subjetividade ideacional é o aspecto como perfectivo, imperfectivo e estativo: a representação da experiência quanto ao mundo externo ou interno. A subjetividade interpessoal é o aspecto como avaliação em termos de posicionamento. Os aspectos indicam graus de posicionamento do autor, sinalizando seu comprometimento ou não fundamentados na metáfora gramatical espacial de distanciamento e proximidade. De modo gradiente, o mais-que-perfeito é o mais distante seguido de aoristo e imperfeito. Por sua vez, presente e perfeito sinalizam mais proximidade também de modo gradiente, sendo o perfeito o mais marcado como proximidade/focalização/proeminência/especificidade. No excerto abaixo da parábola da peça *Cavaleiros* do comediógrafo Aristófanes, é descrito como o imperfeito é usado para marcar

⁷ Evaluation which both organizes the discourse and indicates its significance might be said to tell the reader the ‘point’ of the discourse

certo distanciamento e assim não comprometimento causando efeito de sentido irônico por sua dissociação com o conteúdo do enunciado.

εἰ μὲν τις ἀνὴρ τῶν ἀρχαίων κωμωδοδιδάσκαλος ἡμᾶς
ἠνάγκαζεν λέξοντας ἔπη πρὸς τὸ θέατρον παραβῆναι,
οὐκ ἂν φαύλως ἔτυχεν τούτου:

Se, por um lado, algum dentre os antigos mestres de comédia a nós
viesses forçar para recitarmos e avançar ante os espectadores,
não teria conseguido facilmente.

As escolhas aspectuais têm função de marcar o grau de comprometimento da parte de quem enuncia. Dito de outra forma, sinalizam o distanciamento ou proximidade e assim marca o comprometimento ou não. De conformidade com Sweetser (1996), Fillmore propõe que o elemento básico do significado da condicional é posicionamento epistêmico, isto é, a associação ou não com o mundo da prótase.

Tal distanciamento acontece não somente pelo uso da partícula condicional mas pelo uso aspectual. É possível observar que a ironia é marcada textualmente pelo uso da condicional com função contrafactual. Na oração condicional, o uso do imperfeito sinaliza função modal indicando contrafactualidade (BOAS ET AL, 2019).

Fleischman (1989) observa que a distância temporal é usada, metaforicamente, para expressar distância modal como é o caso dos usos dos imperfeitos a seguir, de sorte que quanto maior a distância da realidade tanto mais remoto o tempo pretérito utilizado para representar distância epistêmica e assim marcar o posicionamento do escritor.

2 – TRADUÇÃO COMENTADA

Primeiro tipo de texto a ser traduzido é o narrativo, que compõe a estrutura do livro de Atos. São tomados excertos em que o narrador coloca seu posicionamento. O linguista William Labov, criador da chamada sociolinguística, observa que as narrativas não têm apenas a função de apresentar atos realizados. Falando em termos sistêmico-funcionais, isso quer dizer que o significado não se expressa somente pela expressão referencial mas também pela avaliativa.

Gramaticalmente, o aspecto, dentre outros recursos linguísticos, é uma ferramenta para sinalizar as impressões do narrador como é o caso dos usos do imperfeito, cujo aspecto é o imperfectivo.

Na nossa tradução, procuramos traduzi-los pelo pretérito imperfeito, embora no koiné a temporalidade não seja a marca constitutiva da semântica verbal. Nisso já encontramos a dificuldade de tradução do texto de partida para o de chegada considerando tais diferenças semânticas.

Em termos exegéticos, a tradução conseguiu ser bem-sucedida, uma vez que, como afirmam os funcionalistas, escolha implica significado: o imperfeito no português consegue trazer a marca de avaliação do narrador, o que significa dizer na exegese bíblica, a intenção autoral.

Ainda no texto de Atos é possível notar que, na introdução de novos participantes, é usado o imperfeito para marcar isso. Textos narrativos tendem a usar na sua estrutura o aoristo (aspecto perfectivo). A mudança de forma verbal, funcionalmente, sinaliza mudança de perspectiva da parte do escritor/narrador. É preciso que o tradutor esteja atento para tais mudança a fim de marca-las no seu texto traduzido.

(1) καθ' ἡμέραν τε προσκατεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σφζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό. (Atos 2:46-47)

(1) Por volta daquele dia, estando junto com perseverança no templo, partindo o pão nas casas, compartilhavam a comida com alegria e sinceridade de coração, louvando a Deus e tendo graça ante o povo. Já Deus aumentava os que estavam sendo salvos naquele dia.

(2) Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην. (Atos 3:1)

(2) Pedro e João subiam para o templo na nona hora da oração.

(3) Καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἠϋξάνεν καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολὺς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει. (Atos 6:7)

(3) E a Palavra do Senhor crescia, e se multiplicava o número de discípulos em Jerusalém grandemente, muitos do povo dos sacerdotes obedeciam com fé

(4) Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ. (Atos 8:1)

(4) Paulo estava consentindo com a morte dele.

(5) Φίλιππος δὲ κατελθὼν εἰς [τὴν] πόλιν τῆς Σαμαρείας ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν. (Atos 8:5)

(5) Filipe, descendo para a cidade de Samaria, pregava-lhes Cristo.

(6) Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην οικοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο. (Atos 9:31)

(6) Por um lado, pois, a igreja de toda a Judeia, e Galileia e Samaria, tinha paz sendo edificada e caminhando no temor do Senhor e em exortação do santo Espírito era multiplicada.

(7) Ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον· διεφέρετο δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου δι' ὅλης τῆς χώρας. (Atos 13:48-49)

(7) Ouvindo os gentios, alegravam-se e exaltavam a Palavra do Senhor e criam todos quantos haviam sido destinados para a vida eterna.

(8) Αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσευον τῷ ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν. (Atos 16:5)

(8) Por um lado, pois, as igrejas se fortaleciam em fé e abundavam em número naquele dia.

O próximo tipo de texto é o evangelho, que é marcado também por narrativas. No caso do evangelho de João, uma de suas particularidades é a tendência de ter mais comentários, o que explica no caso do excerto abaixo os vários usos de presente e perfeito.

Os usos de perfeito, mais-que-perfeito, presente e imperfeito têm função de comentários, o que constituiria função de avaliação, por expressarem maior engajamento, maior proximidade da parte do escritor/narrador, de sorte que o autor revela seu posicionamento a partir do ponto de vista adotado. Além dos usos de presente e perfeito, há também os imperfeitos, que servem para marcar certo distanciamento, podendo provocar vários efeitos de sentido a depender de outros elementos.

(9) Ὁ οὖν Ἰησοῦς οὐκέτι παρησιᾶ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγὺς τῆς ἐρήμου, εἰς Ἐφραὶμ λεγομένην πόλιν, κακεῖ ἔμεινεν μετὰ τῶν μαθητῶν. Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβησαν πολλοὶ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐκ τῆς χώρας πρὸ τοῦ πάσχα ἵνα ἀγνίσωσιν ἑαυτοῦς. ἐζήτουν οὖν τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔλεγον μετ' ἀλλήλων ἐν τῷ ἱερῷ ἐστηκότες· τί δοκεῖ ὑμῖν; ὅτι οὐ μὴ ἔλθῃ εἰς τὴν ἑορτήν; δεδώκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἐντολὰς ἵνα ἐάν τις γινῶ ποῦ ἐστὶν μνηύση, ὅπως πιάσωσιν αὐτόν. (João 11:54-57)

(9) Portanto, Jesus não mais andava abertamente entre os judeus. Antes, retirou-se de lá para a região próxima do deserto, para cidade chamada de Efraim; lá permaneceu com os discípulos. Já era próxima a páscoa dos judeus, e subiram muitos para Jerusalém das regiões vizinhas antes da páscoa a fim de se purificarem. Logo, buscavam Jesus e diziam aos outros estando ante o templo: "O que pensais vós? Não pensais que ele virá ao templo?" Haviam dado os sumos sacerdotes e os fariseus mandamentos a fim de que se alguém soubesse onde ele está que informassem para prendê-lo.

No último gênero tratado é uma carta. O excerto escolhido é o de Gálatas 2: 16-18 em que é possível observar os usos das condicionais servem para ecoar o discurso anterior e assim produzir coesão textual. Nos termos da Linguística de texto, sua função é desenvolver o texto como sequenciação.

No versículo dezesseis, o particípio perfeito seguido da partícula tem duas funções: (a) expressar alto comprometimento do escritor; (b) pelo uso do particípio, convocar o leitor à interação e (c) pelo uso da partícula junto ao particípio, indicar que a informação que se segue é uma pressuposição assumida por ambos. Ainda no versículo dezessete, há usos do particípio e do infinitivo: “se buscando justificar-nos em Cristo, somos achados também nós mesmos pecadores. Seria correto dizer que Cristo é ministro do pecado? É claro que não!”.

O infinitivo tem como função ser complemento do verbo buscar, cuja forma é particípio. Ambos têm como semântica a pressuposição (cf. GIVÓN, 1989). Pelo contexto, indicam também background (cf. GIVÓN, 1989), isto é, as informações são levadas em consideração com base no que é dito antes. Elas estão retomando a ideia anterior de “a busca pela justificação”.

O uso do presente no particípio indica que o autor se alinha, se engaja, envolve-se na interação, ao passo que o uso do aoristo no infinitivo serve para trazer efeito de objetividade quanto ao evento da justificação. Langacker afirma que o infinitivo tem como ideia transmitir informação de um evento como uma fotografia, algo visto de modo estático.

O optativo no aoristo, cuja função é maior grau de distanciamento, tem como função indicar reprovação. A partícula ἄρα revela como o escritor vai mostrando suas marcas ao se posicionar contra o discurso de que Cristo seria participante com pecadores. O que é reforçado pelo optativo aoristo.

(10) εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιῶται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ. εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ, ἄρα Χριστὸς

ἀμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο. εἰ γὰρ ἂ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω. (Γάλατας 2:16-18)

(10) Sabendo que o homem não é justificado pelas obras da lei, a não ser pela fé em Jesus; também nós em Cristo Jesus cremos a fim de sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei, porque pela lei nenhuma carne é justificada. Se buscando ser justificados em Cristo, achamo-nos em Cristo e também pecadores, [seria], por acaso, Cristo ministro do pecado? É claro que não! Pois, se aquilo que destruí, novamente volto a edificar, sou constituído a mim mesmo transgressor.

REFERÊNCIAS

BOAS, E; RIJKSBARON, A; HUITINK, L; BAKKER, M. **Cambridge Grammar of Classical Greek**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

COSTA, S. **O aspecto verbal em português**. São Paulo: Contexto, 1997.

FLEISCHMAN, S. Temporal distance: A basic linguistic metaphor. **Studies in Language** 13: 1, 1-50. pp. John Benjamins Publishing Company, 1989.

FURLAN, M; ALTHOFF, G. Sobre Traduções comentadas. **Scientia Traductionis**. n.7, 2010.

HALLIDAY, M. K; HASAN, R. **Language, context and text: aspects of language in a social-semiotic perspective**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

HALLIDAY, M. K. **On language and linguistics**. Londres: Continuum, 2003.

HUNSTON, S; THOMPSON, G. **Evaluation in Text: Authorial Stance and the Constructions of Discourse**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MALMKJAER, K. **Routledge Handbooks in Translation and Interpreting Studies**. New York: Routledge, 2018.

SWEETSER, E. Mental spaces and the Grammar of conditional constructions. In: FAUCONNIER, G; SWEETSER, E (Orgs). **Space worlds and Grammar**. Chicago: University of Chicago, 1996.

THOMPSON, Geoff; ALBA-JUEZ, Laura. **Evaluation in Context**. Amsterdã: John Benjamins Publishing Company, 2014.

WILLIAMS, J; CHESTERMAN, A. **The Map**. A Beginner's Guide to Doing Research in Translation Studies. Manchester, UK: St. Jerome, 2002.