2 SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA

Ano 2, volume 1

PENTECOSTALISMO E TEOLOGIA BÍBLICA: EXEGESE E LEITURAS HERMENÊUTICAS

Revista Científica - ISSN:

DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

FACULDADE FAECAD

CPAD

SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA

Anais do 2º Simpósio FAECAD de Teologia

PENTECOSTALISMO E TEOLOGIA BÍBLICA: EXEGESE E LEITURAS HERMENÊUTICAS

FACULDADE FAECAD

CPAD

SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA

Anais do 2º Simpósio FAECAD de Teologia

FACULDADE EVANGÉLICA DE TECNOLOGIA, CIÊNCIAS E BIOTECNOLOGIA DA CGADB

FACULDADE FAECAD

CPAD

2019

SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA

Anais do 2º Simpósio FAECAD de Teologia – Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB

Ano 2, nº 01, outubro de 2019

SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA: Anais do 2º Simpósio FAECAD de Teologia – Simpósio do Departamento de Teologia da FAECAD. – Ano II, nº 1 outubro de 2019 – Rio de Janeiro: FAECAD – 2019.

82 p.: il.; 297x210.

Simpósio do Departamento de Teologia, Ano II, nº 1 (2019)

Inclui Bibliografia e Sumário

Anual

1. Teologia – Periódicos. 1. Faculdade de Ciências Tecnologia e Biotecnologia da CGADB. Departamento de Teologia. II Título: Simpósio FAECAD de Teologia.

CDD: 230

CDU: 2 (051)

EDITOR

Brayan de Souza Lages

BIBLIOTECÁRIO

Sandro Boechat (inscrição nº 5832)

PRODUÇÃO DIGITAL

Faculdade FAECAD

Av. Vicente de Carvalho, 1083 – Vila da Penha, Rio de Janeiro – RJ, 21210-001

Pentecostalismo e Teologia Bíblica: Exegese e Leituras Hermenêuticas

SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA

Anais do 2º Simpósio FAECAD de Teologia

Faculdade de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB

Av. Vicente de Carvalho, 1083 – Vicente de Carvalho – 21210-000 – Rio de Janeiro - RJ

Editor

Me. Brayan de Souza Lages – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Conselho Editorial

Me. Cláudio Marcio Pinheiro Martins – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Me. Esdras Costa Bentho – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Me. Eurípedes da Conceição – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Dr. Jansen Racco Botelho de Melo – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Dr. Leonardo dos Santos Silveira – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Me. Moisés de Carvalho Martins – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Dr. Nelson Célio de Mesquita Rocha – FAECAD, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS NO BRASIL

José Wellington Costa Junior

Presidente

FUNDAÇÃO EVANGÉLICA DE COMUNICAÇÃO – FUNEC

Conselho Curador

José Wellington Bezerra da Costa (presidente), Isaías Lemos Coimbra, Orcival Pereira Xavier, Lucifrancis Barbosa Tavares e Ubiratan Baptista Job. Suplentes: Samuel Baptista Lessa e Temóteo Ramos de Oliveira.

Conselho Fiscal

Kemuel Sotero Pinheiro, Álvaro Oliveira Lima e Paulo Lopes Correa.

Suplentes: Alexandre Florêncio Jr e Samuel Azevedo Alvarenga.

Diretoria

Ronaldo Rodrigues de Souza (diretor geral), Josafá Franklin Santos Bomfim (diretor administrativo-financeiro) e Paulo Carvalho Ribeiro (diretor operacional).

DIRETORIA FAECAD

Diretor Geral

Isael Araujo de Moraes

Coordenador do Curso de Teologia

Esdras Costa Bentho

Coordenador de Pós-Graduação e Extensão

Nelson Célio Mesquita da Rocha

Secretária Geral

Solange Pedroso dos Santos

Pesquisador Institucional

Eurípedes da Conceição

Ouvidoria

Célia Maria Paula de Barros

Palavra do Diretor

Bem-vindos!

A FAECAD tem a grata satisfação de receber alunos, professores e visitantes em mais um evento acadêmico promovido por sua Coordenação de Teologia e Pós-Graduação e Extensão. Este Simpósio marca o início de realização de novas modalidades de eventos com o objetivo de oferecer maior aprendizagem de seus participantes. A FAECAD está comprometida com um ensino de alto nível acadêmico. Ela tem se tornado uma referência no campo do estudo e da pesquisa teológica. Centenas de pessoas têm recebido a instrução bíblico-teológica de renomados docentes que são mestres e doutores em suas áreas de especialização. Este evento é um momento organizado pela FAECAD para que seus alunos e docentes possam ouvir e interagir com os professores palestrantes com vistas a contribuir para o entendimento e fundamentação dos temas escolhidos. Desejamos que, por meio de cada uma das conferências, os conhecimentos dos participantes sejam ampliados. Desta forma, a FAECAD está contribuindo para que obtenham uma formação acadêmica de qualidade e excelência que possa destacá-los no imenso contexto de egressos de Teologia. Também, o evento é inovador para os docentes e alunos da FAECAD pois terão a oportunidade de apresentarem seus estudos próprios no campo teológico nos horários e salas das Comunicações. Nossos agradecimentos aos professores palestrantes que atenderam ao nosso convite e à cooperação da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) por meio de seu Diretor Executivo, Ronaldo Rodrigues de Souza, pela parceria na realização do Simpósio. Que todos tenham um excelente Simpósio com grande aproveitamento. Um abraço a todos.

Isael Araujo de Moraes

Apresentação

É com grande satisfação que chegamos ao segundo ano da nossa revista acadêmica. A produção desse material é fruto do árduo esforço e empenho de toda equipe da Faculdade FAECAD. Desejamos sinceramente que esta leitura possa acrescentar na vida acadêmica do leitor. O tema deste ano é: Pentecostalismo e Teologia Bíblica: Exegese e Leituras Hermenêuticas. Tema extremamente instigante para o debate público e acadêmico, na medida em que os pentecostais buscam cada vez mais uma solidificação acadêmica para sua teologia que já se expressa no cotidiano dos cristãos. Buscamos apresentar como a academia em sua maioria faz a exegese bíblica, mas não esquecemos de apresentar possibilidades de leituras hermenêuticas particulares. Neste ano, além dos palestrantes tivemos comunicações temáticas nas áreas de Fé e Cultura (Presidentes da mesa: Dr. Nelson Célio e Me. Eurípedes da Conceição), Pentecostalismo de Modernidade (Presidentes da mesa: Dr. Jansen Racco e Me. Esdras Bentho), Teologia Pública (Presidentes da mesa: Me. Brayan Lages e Me. Moisés Martins) e Teologia Bíblica (Presidentes da mesa: Dr. Leonardo Silveira e Me. Cláudio Martins). Boa leitura a todos e todas!

Me. Brayan de Souza Lages
Editor
21/09/2019

SUMÁRIO

Simpósio FAECAD de Teologia

Anais do 2º Simpósio FAECAD de Teologia

Ano II, nº 01, outubro 2019

Pentecostalismo e Teologia Bíblica: Exegese e Leituras Hermenêuticas

Comunicações Temáticas

FÉ E CULTURA.....

Católicos Versus Protestantes na Questão do Ensino Religioso: A Inserção do Protestantismo no Campo Educacional Brasileiro na Segunda Metade do Século 19.....09

Teologia, Cultura e Literatura: Uma Análise da Hamartiologia Implícita na Obra Hamlet, de Shakespeare, a partir da Teologia da Fronteira de Paul Tillich.....15

Menno Simons: Vida, Obras e sua Importância na Reforma Protestante.....19

O Método de Correlação de Paul Tillich: Uma Contribuição para a Teologia Latino-Americana.....22

Razão E Revelação Em John Locke.....25

Da Interdisciplinaridade a Dinâmica Teológica no Conceito de “Correlação” em Paul Tillich.....29

PENTECOSTALISMO E MODERNIDADE.....

A Experiência do Espírito no Pentecostalismo Clássico.....32

A Propagação da Teologia Pentecostal nas Assembleias de Deus por meio da Hinódia da Harpa Cristã no Período de 1911-1946: Algumas Considerações Descritivas e Analíticas.....38

A Influência do Dualismo no Pentecostalismo Brasileiro.....42

TEOLOGIA PÚBLICA.....

Fundamentos à Teologia Pública: Sua Relevância para a Sociedade Contemporânea, no Contexto Pentecostal.....45

Possibilidades para uma Teologia Pública em Dietrich Bonhoeffer.....50

Ministério Feminino: Desafios no Pentecostalismo Brasileiro.....53

Liberdade Religiosa: O Cerceamento do Direito da Igreja diante a Criminalização da Homofobia.....57

Apologética Cristã: O Diálogo entre e Fé e a Razão para Defesa da Fé no Mundo Atual.....61

Novas Perspectivas do Pentecostalismo no Espaço da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais: Historicidade e Cenários de Teologia Pública.....65

TEOLOGIA BÍBLICA.....

As Mulheres Discípulas no Relato da Paixão do Evangelho de Marcos (Mc 14 – 16.8).....67

A Mensagem de 1ª Pedro: Uma Análise da Mensagem e o Ministério do Sofrimento..70

O Culto que Yhwh Aceita: A Justiça como Sinal da Verdadeira Adoração de Acordo com Am 5,21-24.....71

Reforma Josianica: Uma Influência de Deuteronômio 12 em Meio à Crise Religiosa de Judá.....75

O Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento na Carta de Judas.....78

CATÓLICOS VERSUS PROTESTANTES NA QUESTÃO DO ENSINO RELIGIOSO: A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NO CAMPO EDUCACIONAL BRASILEIRO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO 19

(FÉ E CULTURA)

Me. Eurípedes da Conceição[1]

A presente pesquisa é um breve excerto de uma parte do primeiro capítulo de nossa dissertação de Mestrado.[2] Seu objetivo é fazer uma síntese historiográfica do ínício da disputa entre católicos e protestantes que se instalou no campo religioso-educacional brasileiro a partir da segunda metade do século 19. Pretendemos responder a seguinte problemática: qual a influência e contribuição do protestantismo histórico na questão do ensino religioso a partir da segunda metade do século 19? A partir de uma metodologia bibliográfica, abordaremos o contexto em que o protestantismo se insere no campo educacional brasileiro, funda colégios e escolas paroquiais, e busca desenvolver em suas instituições um programa educacional permeado pelo Ensino Religioso e pautado na formação ética. É também o momento em que se instala uma disputa ideológica entre católicos e protestantes na questão do Ensino Religioso que perduraria por décadas. A promulgação da nova constituição da República laicizou o Estado e retirou o Ensino Religioso do currículo escolar, inaugurando a primeira República (1890-1930). Esse período foi marcado pelo fim do monopólio católico e pela ausência legal do Ensino Religioso na escola pública brasileira.

O catolicismo português se instalou no Brasil nos tempos coloniais com uma visão ideológico-teológica que sempre rejeitou outras expressões religiosas que não fossem católico-romanas. Qualquer outro grupo acatólico era visto como invasor e herético. Assim, todas as tentativas de inserção do protestantismo na colônia nos séculos 16 e 17 foram frustradas. Em razão do fechamento da colônia aos estrangeiros, também não houve, oficialmente, no século 18, a presença protestante na colônia. Foi a partir da influência do Iluminismo que a colônia iniciou, no século 19, um processo de abertura gradual para as outras formas de pensamento e de culto. A transferência da corte portuguesa para a colônia, em 1808, seguida da abertura dos portos, em 1810, proporcionou uma convivência mais tolerante com outras tradições religiosas, especialmente com os imigrantes ingleses ligados à Igreja Anglicana. Quando o Brasil deixou de ser colônia em 1822 e se tornou Império, outros povos vindos de muitos lugares do mundo, inclusive da Europa protestante, tiveram liberdade de entrar e permanecer no Brasil que progressivamente se abria para a tolerância de outras formas de culto.

Durante o período que antecedeu a proclamação da República, aproximadamente por volta de 1850, chegaram ao Brasil diferentes ideologias,

---

[1] Doutorando em Educação pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP), Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie-São Paulo, Graduado em Teologia pela FAECAD, Graduado em Administração pela UNIGRANRIO. É professor da graduação e pós-graduação da Faculdade FAECAD. E-mail: reveuripedes@globo.com

[2] CONCEIÇÃO, Eurípedes da. **A ética inter-religiosa mínima no ensino religioso**: uma análise no contexto das escolas públicas estaduais do Rio de Janeiro. São Paulo: MACKENZIE, 2017. 290 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), p. 22-51.

filosofias e correntes de pensamento modernizadoras como o positivismo, trazendo em sua esteira outras filosofias como a maçonaria, o cientificismo,[3] o spencerianismo,[4] o darwinismo social [5] e o novo liberalismo.[6] Nesse mesmo período, também chegou a propaganda abolicionista e o ideal republicano, angariando a simpatia e adesão da elite da sociedade política e econômica: latifundiários, setores do clero e oficiais do Exército.[7]

O protestantismo chegou ao Brasil inaugurando o protestantismo de imigração, que vigorou durante a primeira metade do século XIX, e o protestantismo de missão, que se desenvolveu a partir da segunda metade do século XIX e consolidou a presença protestante no país. No Brasil Império, a presença protestante começou a se estabelecer a partir da chegada de Dom João VI e da Família Real, provocando mudanças políticas e a vinda de imigrantes protestantes anglo-saxões que, em razão da dependência política do Brasil em relação à Inglaterra, passaram a ter "relativa liberdade para suas práticas religiosas" em solo brasileiro. Na Constituinte de 1823 houve o reconhecimento do Brasil como nação cristã, assegurando-se que ninguém seria perseguido por questões religiosas, sendo, portanto, mantida o catolicismo romano como religião oficial do país até a outorga da Constituição Republicana de 1891.[8]

A partir da segunda metade do século 19 também chegaram ao Brasil diferentes confissões religiosas, especialmente as do ramo do protestantismo histórico: presbiterianos, congregacionais, metodistas e batistas. Nesse período havia um ambiente social favorável às imigrações e à tolerância religiosa. Este cenário atraiu ramos do cristianismo ao país, favorecendo o aumento das propagandas protestantes e despertando o interesse pela leitura da Bíblia, o que muito contribuiu para a fundação das primeiras escolas particulares de confissão protestante e para a alfabetização da população. O contexto educacional no Império do Brasil (1822-1889) acabou favorecendo a inserção do protestantismo no campo educacional brasileiro. O sistema escolar apresentava notável fraqueza, pois não conseguia alcançar todas as crianças em idade escolar, sendo a zona rural a mais prejudicada. Situação que abriu espaço à infiltração protestante principalmente na zona rural: bairros, sítios e

---

[3] Concepção filosófica de matriz positivista que afirma a superioridade da ciência sobre todas as outras formas de compreensão humana da realidade (religião, filosofia, metafísica, etc.), focada em alcançar benefícios práticos e rigor cognitivo através do método científico, tal como é aplicado às ciências naturais e nas demais áreas do saber (filosofia, ciências humanas, artes, etc.).

[4] Sistema filosófico proposto pelo filósofo evolucionista inglês Herbert Spencer (1820-1903), cuja ideia central é a evolução mecanicista do cosmo partindo da simplicidade relativa para a complexidade relativa, constituindo a passagem do homogêneo ao heterogêneo.

[5] Conjunto de teorias sociais que surgiram no Reino Unido, América do Norte e Europa Ocidental na década de 1870, como tentativa de se aplicar o darwinismo nas sociedades humanas. Enfatiza os conceitos de luta pela existência e sobrevivência dos mais aptos nas sociedades humanas. Esse conceito motivou as ideias de eugenia, racismo, imperialismo, fascismo, nazismo e a luta entre grupos e etnias nacionais.

[6] É um desdobramento do liberalismo clássico cuja ênfase é a liberdade individual como objetivo central. A diferença entre o liberalismo clássico e o liberalismo moderno está na definição de liberdade e na ênfase aos direitos humanos e liberdades civis. Para o liberalismo clássico, liberdade é a inexistência de compulsão e coerção nas relações entre os indivíduos. Para o liberalismo social a falta de oportunidades de emprego, educação e saúde podem ser tão prejudiciais para a liberdade como a compulsão e a coerção.

[7] CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *O Ensino Religioso nas constituições do Brasil, nas legislações de ensino e nas orientações da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.

[8] MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008, 3. ed, 372 p. 42-43.

fazendas. Além da prática dos cultos e celebrações, os protestantes valorizavam a educação e estavam preocupados em construir escolas para formar seus filhos

O conflito estabelecido entre católicos e adeptos do republicanismo favoreceu o desenvolvimento do protestantismo no país na segunda metade do século 19. Quando o missionário presbiteriano norte-americano Ashbel Green Simonton chegou ao Brasil, em 1859, realizou viagens a alguns lugares e percebeu o enfraquecimento do catolicismo, que era a religião oficial, nos círculos intelectuais e acadêmicos. De acordo com Santos, "As viagens de reconhecimento e evangelização levaram-no [Simonton] a conhecer a situação social, política, econômica, religiosa e, consequentemente, as publicações jornalísticas de diversas regiões. Os artigos publicados nos periódicos na cidade do Rio de Janeiro e nos locais por onde passou em suas viagens missionárias chamaram sua atenção. O jovem missionário percebeu que os jornais traziam vários artigos a respeito de religião, em especial contra a Igreja Católica". [9]

Simonton observou que um segmento mais elitizado da população brasileira acompanhava com interesse as notícias e os debates sobre temas como religião, educação e laicidade, que eram publicados nos jornais por políticos e intelectuais. Ele resolveu fundar um jornal para ampliar a divulgação do presbiterianismo e, ao mesmo tempo, alcançar as pessoas que não participavam dos cultos protestantes. Assim, fundou o Jornal Imprensa Evangélica publicando a primeira edição em 5 de novembro de 1864 e começou a atuar no campo educacional.

Com a Proclamação da República em 15 de novembro de 1889, a laicidade se tornou um grave problema para a Igreja Católica Romana por expressar a separação Igreja-Estado e contemplar a presença de novos segmentos empenhados na educação como grupos positivistas, maçons e protestantes de diferentes tendências, enfraquecendo a hegemonia da Igreja Católica. Entretanto, convém ressaltar que o Estado, ao se tornar laico, torna-se equidistante dos cultos religiosos, sem assumir um deles como religião oficial. A laicidade consiste na liberdade de expressão, de consciência e de culto, não admitindo que o Estado seja portador de uma confissão. O Estado Laico não é irreligioso, nem contrário à religião, mas prima pelo respeito à diversidade de religiões sem adotar nenhuma. O Estado pode ser laico e ao mesmo tempo presidir uma sociedade que seja tanto secular quanto religiosa. Grupos sociais podem professar-se agnósticos, ateus ou aderir a diferentes tradições religiosas e todos convergirem na busca da paz.[10]

Ao tempo da proclamação da República, muitas autoridades políticas e intelectuais defendiam uma República brasileira nos moldes da francesa, fundamentada no anticlericalismo de Jules Ferry, que exerceu forte influência ideológica nos primeiros anos da primeira república.[11] No dia 07 de janeiro de 1890, o Governo Provisório aprovou o decreto 119-A, que estabelecia a separação entre a

---

[9] SANTOS, Edwiges Rosa dos. **O jornal Imprensa Evangelica:** diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892). São Paulo: Editora Mackenzie, 2009, p. 62-63.

[10] CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ensino Religioso na escola pública:** O retorno de uma polêmica recorrente. Revista Brasileira de Educação. Campinas, SP. n. 27, p. 183-191, set./out./nov./dez. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf. Acesso em: 08 jan. 2017.

[11] DOMINGUEZ, Marilia F. Neto. **Escola e Laicidade: o modelo francês.** Interações – Cultura e Comunidade. [S.l., s.n], v. 3, n. 4, p. 153-170, 2008. http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6714/6141. Acesso em: 24 jan. 2017.

Igreja Católica e o Estado, deixando a religião católica de ser oficialmente reconhecida como religião oficial do país. O Ensino Religioso, que estava entrelaçado com os demais saberes escolares, foi retirado do currículo escolar. Com a implantação do Estado laico, a partir de 1891 o contexto escolar iria modificar-se substancialmente. Embora a população fosse considerada de maioria católica, a partir desse momento os alunos das escolas oficiais ficariam privados do Ensino Religioso, uma vez que se entendia que este deveria "ser oferecido no lar, pela mãe, e nos templos, pelo sacerdote".[12] Além disso, surgem as escolas protestantes e o campo educacional seria motivo de luta, não apenas entre o Estado laico e a concepção religiosa, mas dentro do domínio da própria escola confessional. Conforme indica Fernando de Azevedo, passa a acontecer "a concorrência da escola leiga e da escola confessional, de um lado, e, de outro lado, no domínio da escola confessional, a competição entre as duas concepções escolares – a católica e a protestante".[13] Simonton acreditava que a educação tinha potencial para inserir o país na senda do progresso. Ele afirmava a necessidade de estabelecer escolas para os filhos dos membros das igrejas protestantes, a fim de torná-los espiritual e culturalmente diferenciados.[14]

Após a proclamação da República, a preocupação dos protestantes em plantar escolas paroquiais tornou-se mais forte em razão da "má influência" que a instrução pública poderia trazer aos filhos dos crentes. Os protestantes defendiam a necessidade de a Igreja Protestante cuidar da formação intelectual e religiosa de seus filhos em escolas fechadas, através das escolas paroquiais. Em 1895, Eduardo Carlos Pereira já se manifestava sobre o assunto no Jornal "O Estandarte", assim dizendo: "Em face da neutralidade irreligiosa da escola pública e facilidade prática do espírito da infância, mostramos a necessidade urgente de cada comunidade evangélica instituir suas próprias escolas primárias, logo que puderem. Estas escolas paroquiais penetradas, não somente pela ideia de Deus, mais ainda pelo ensino francamente cristão, devem conservar, aprofundar e amadurecer a educação religiosa da família e da igreja. Esta última, parece-nos que, só por si, deve falar-nos da necessidade de tais escolas. De fato, ainda mesmo que as escolas públicas sejam meramente negativas em referência a religião de nossos filhos, prevalece, todavia, a imperiosa necessidade de reforçar as piedosas influências da família e da igreja. Se na melhor hipótese, a imparcialidade das escolas do governo não contraria o desenvolvimento de seus alunos; não vai, com certeza, a ponto de favorecer esse desenvolvimento. Mesmo, pois, nesta hipótese que é a mais favorável possível em nosso meio social, permanecem em vigor todas as razões para levantarmos nossas escolas paroquiais. É de fundamental importância a cooperação das escolas primárias na educação religiosa da infância".[15]

As impressões dos primeiros missionários sobre o Brasil eram de um povo religioso superficialmente, mas que nutria o desejo de liberdade religiosa; de um "campo aberto" para uma nova forma de religião que trouxesse novas formas de vida em todos os aspectos, e a educação desempenharia importante papel. O protestantismo era considerado a "religião do livro", e para tornar seu texto acessível, era preciso superar o inimigo do analfabetismo do segmento da sociedade que mais lhes oferecia espaço para a tarefa conversionista: os cidadãos pobres da população

---

[12] NISKIER, Arnaldo. **Administração Escolar**. Porto Alegre, RS: Tabajara, 1969, p. 185.
[13] AZEVEDO, Fernando. **A cultura brasileira.** 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; Brasília: Ed. UNB, 1996, p. 619.
[14] SIMONTON, Ashbel G. Diário, 1852-1867. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1982, p. 214.
[15] O ESTANDARTE. Rio de Janeiro: Periódico semanal, 16 nov. 1895, p. 1.

rural.[16] A teologia da educação desses missionários educadores partia do pressuposto de que a liberdade de consciência do educando deveria ser preservada, devendo este ser capaz de ler por si as Escrituras Sagradas e ter, mediante a educação, capacidade e discernimento para escolher o caminho a seguir.[17] Havia, por parte dos protestantes, um clamor generalizado por uma educação religiosa efetiva que ensinasse *a moral, a ética e os deveres*,[18] sem os dogmas da religião oficial e aberta para o livre pensamento.

O protestantismo se calçou na lei, na igualdade da Revolução Francesa, nos direitos humanos, no liberalismo, na liberdade de culto e na educação para o bem-estar do indivíduo. Aproveitando-se das lacunas deixadas pelo governo e pela Igreja Católica, buscava incessantemente ser "poderoso" para ocupar o lugar que pertencia oficialmente à Igreja Católica. Em fins do século 19 e durante o século 20, o protestantismo se afirmaria como um segmento de representação na sociedade fundando escolas e alargando suas tendas. A questão do Ensino Religioso colocaria católicos e protestantes em lados opostos no campo educacional brasileiro, fazendo com que a temática do Ensino Religioso e da escola confessional se tornasse "uma questão de vida ou morte para a Igreja [Católica] da época".[19] Essa questão voltaria de maneira recorrente à pauta das discussões nas décadas seguintes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). O Ensino Religioso nas constituições do Brasil, nas legislações de ensino e nas orientações da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1987.

CONCEIÇÃO, Eurípedes da. **A ética inter-religiosa mínima:** uma análise no contexto das escolas estaduais do Rio de Janeiro. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2017. 288f.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ensino Religioso na escola pública:** O retorno de uma polêmica recorrente. Revista Brasileira de Educação. Campinas, SP. n. 27, p. 183-191, set./out./nov./dez. 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf. Acesso em: 08 jan. 2017.

JOSÉ MATOS, Henrique Cristiano. **Introdução à História da Igreja**. 5 ed. Belo Horizonte: O Lutador, v. 2, 1997.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008, 143-144.

MOTA, Jorge Cesar. **À procura das origens do Mackenzie**. Cadernos de Pós-Graduação. Programa de Educação, Arte e História da Cultura. São Paulo, v. 2, n. 2, maio 1999.

O ESTANDARTE. Rio de Janeiro: Periódico semanal, 16 nov. 1895.

---

[16] MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 143-144.

[17] MOTA, Jorge Cesar. **À procura das origens do Mackenzie**. Cadernos de Pós-Graduação. Programa de Educação, Arte e História da Cultura. São Paulo, v. 2, n. 2, maio 1999, p. 20

[18] O grifo é nosso.

[19] JOSÉ MATOS, Henrique Cristiano. **Introdução à História da Igreja**. 5 ed. Belo Horizonte: O Lutador, v. 2, 1997, p. 46.

SIMONTON, Ashbel G. **Diário, 1852-1867**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1982.

TEOLOGIA, CULTURA E LITERATURA: UMA ANÁLISE DA HAMARTIOLOGIA IMPLÍCITA NA OBRA HAMLET, DE SHAKESPEARE, A PARTIR DA TEOLOGIA DA FRONTEIRA DE PAUL TILLICH

(FÉ E CULTURA)

Comunicante: Samuel Rodrigues dos Santos[1]
Orientador: Dr Nelson Célio de Mesquita Rocha[2]

A comunicação vigente tem por fim, elencar e elucidar as perspectivas Hamartiológicas na literatura shakespeariana, tendo como esteio a tragédia político-religiosa-cultural, Hamlet. Sendo lida, a partir da Teologia da Fronteira de Paul Tillich, em diálogo com a literatura já mencionada. Destarte, urge a problemática: em que medida, a Teologia da Fronteira, de Paul Tillich, poderá nos ajudar, como chave hermenêutica, para os dilemas culturais e teológicos shakespearianos? Que terá uma conclusão módica e irresoluta, uma vez que, a pesquisa ainda está em iminente idealização e elaboração.

Diante dessas exigências, a presente pesquisa passará por dois polos, no que diz respeito aos seus objetos material e formal, construindo, assim, uma contextualização mais abrangente da proposta inicial. Assim sendo, apresentar as relações da literatura shakespeariana – que é o primeiro material formal – com os cristianismo e cristandade[3] de então, será imprescindível, pois é mister que se compreenda o contexto vital das obras de Shakespeare, pois a realidade politico-religiosa influenciou diretamente no pensamento do autor, visto que o período elisabetano é circunscrito por crises que são latentes nas tragédias desse dramaturgo. Como asseverou Cordeiro, “apesar de Shakespeare ter vivido em dias de protestantismo, não se há que olvidar dos dias que lhe sucederam, os quais, à sombra de um trono católico, certamente legaram àqueles, parte de si”.[4] Compreendendo

---

[1]Graduando em Teologia pela IES – FAECAD.

[2] Graduado em Teologia pelo STPRAGS – Seminário Teológico Presbiteriano do Rio de Janeiro, em 1990. Tem Mestrado em Teologia pela PUC-Rio, 1998; cursou o Doutorado em Teologia pela PUC-Rio. Atualmente é membro do quadro de docentes da FAECAD – Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB e Coordenador dos Cursos de Pós-Graduação e da respectiva IES.

[3] Distinção feita por Emmanuel Carneiro Leão, no introito do livro. Asseverando que cristianismo está intrinsecamente ligado ao caráter institucional e organizador, que pode ser corrompido; enquanto a cristandade é a caminhada da libertação. AGOSTINHO, Santo, de Hipona. **Confissões**. [Tradução: J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina]. 2ª ed. Petrópolis: Vozes de Bolso. 2013, p. 15.

[4] CORDEIRO, João Roberto Marques. **Aspectos do cristianismo no texto dramático *Hamlet* de William Shakespeare.** 2018. 126 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal do Sergipe, São Cristóvão, 2018.

assim, uma dualidade que nascia numa gama religiosa e se estendia para todas as esferas do social.

A era elisabetana – imersa num contexto de intolerância e duvida geradas pela fragmentação do maior estandarte da verdade, a igreja – foi marcada pela tentativa de construir um protestantismo não extremista, mas inclusivo, permitindo razoável liberdade de expressão[5] À vista disso, aparece Hamlet que traz à luz de todo esse amalgama, conclusivas que desentoam com a tradição católica, como também das igrejas luterana e anglicana; haja vista que está obra não se encontra na categoria de obras religiosas e nem mesmo seculares, de tamanha ambiguidade que a compõe.
'Entrementes, a discussão hamartiológica aparece na tragédia em momentos diversos, no entanto, nos limitaremos ao suicídio que é aludido duas vezes na peça. A primeira no solilóquio, "ser ou não ser"[6] e a segunda no enterro de Ofélia[7] na conversa entre os coveiros. Em face desses textos, é razoável a ideia de que Shakespeare transcende a convicção ordinária, da vida após morte e do resultado ultimo do pecado, de sua época.

Por outro lado, o segundo aporte formal e material é o arcabouço teológico tillichiano, limitando-se a delinear um sistema teológico que trata do ilimitado, como tal; diferente de outros arcabouços teológicos que falam da "preocupação última"[8] do homem, a partir de uma linguagem que se propõe a ser unívoca[9], tornando a divindade inerente aos limites do conhecimento humano. Falar sobre o Divino é um papel que deve ser comprido com tamanha competência, que não se pode restringir a um tempo ou cultura, nas palavras de A. A. R. da Silva, "Deus é um símbolo que deve aparecer

---

[5]GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do Cristianismo:** a era dos reformadores até a era inconclusiva. Td: Itamar Neves de Souza, Carmella Malkomes, Adiel Almeida e Valéria Fontana. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2011, p.78.

[66] Harold Bloom, afirma de maneira direta que este solilóquio não se trata de "uma reflexão que, seriamente, contemple o suicídio". BLOOM, Harold. **Hamlet, poema ilimitado.** Td: José Roberto O'shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, p.42.

[7] Essa realidade cultural e teológica se faz latente na conversa dos coveiros, que após o suicídio de Ofélia, afirmam que se ela não participasse da nobreza, não teria direito a um enterro dentro do ritual cristão. SHAKESPEARE, William. **Hamlet.** ATO V, CENA I. [Tradução: Barbara Heliodora.]. São Paulo: Abril, 2010. p. 202.

[8] Preocupação última para Paul Tillich "é aquilo que determina nosso ser ou não-ser. O ser humano está preocupado de forma com seu ser e sentido, neste sentido, é uma questão de preocupação última, incondicional, total e infinita". Por isso, "deve-se estar preocupado de forma última com a mensagem cristã, ainda que, as vezes, esteja inclinado a atacá-la e rejeitá-la". Cf. TILLICH, Paul. 2005, p. 28-32.

[9] No nono capítulo da sua sistemática, Geisler versa sobre o pressuposto linguístico da Teologia, definindo como linguagem unívoca do Divino, aquela que tem o intuito de ser "totalmente igual ao que Deus realmente é". Inviabilizando-a em detrimento a linguagem análoga, que parte de uma similaridade da maneira como realmente é, posto que não caiba na mente limitada humana. Cf. GEISLER, Norman. **Teologia Sistemática.** [Tradução. Marcelo Gonçalves e Luís Aron de Macedo.]. Rio de Janeiro: CPAD, 2015, p. 127.

e ser interpretado dentro de um contexto cultural, porém jamais será esgotado, porquanto está muito além da cultura".[10]

Por isso, se inserir nas perspectivas hamartiológicas de Shakespeare, principalmente em Hamlet, faz-se relevante para leitura teologal de hoje; dentro de um diálogo entre Teologia, Cultura e Literatura, na medida em que, se entende que a Teologia é uma disciplina polar: "sendo o primeiro polo, a afirmação da verdade da mensagem cristã e o segundo a situação em que se insere esta mensagem"[11]. Com base nisso, deve-se reler e reinterpretar o conteúdo da fé cristã a partir de questões contingenciais, como a Cultura. Nesse ínterim, entende-se que todo sistema teológico tem tempo de validade, e que devem ser fomentados assuntos relativos ao hodierno. Tania Alice Feix faz uma correlação da similitude entre os períodos do Renascimento e a Pós-Modernidade e isso atualiza os conceitos shakespearianos para o presente. Segundo Feix:

> [...] a visão da liberdade de escolha, desenvolvida na tragédia, corresponde igualmente a uma concepção que marca a transição entre o realismo conceitual da Idade Média e o nominalismo renascentista [...]. Assim como na Pós-Modernidade, no Renascimento não existem mais verdades absolutas e a perspectiva humana – metaforicamente inventada nessa época – determina a visão do homem e do universo. Da mesma forma que a perda da crença nas Meta-Narrativas marca a transição entre Modernidade e Pós-Modernidade, a concepção de uma ordem teocentrista para uma perspectiva antropocentrista é um dos marcos da transição entre a Idade Média e o Renascimento.[12]

Sendo Shakespeare, assim, lido como um autor que experimento a realidade do "Novo Ser".[13]

REFERÊNCIAS BÍBLIOGRÁFICAS

---

[10] DA SILVA, Antônio Almeida Rodrigues. TEOLOGIA DA CULTURA: A EXPERIÊNCIA DO INCONDICIONADO NAS MULTIFORMES EXPRESSÕES CULTURAIS. **Revista Eletrônica Correlatio,** n. 9, 2006, p.131.

[11] Cf. TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. [Tradução: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer.]. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p.21.

[12] FEIX, Tania Alice. HAMLET EM SUA ÉPOCA E ENSAIO.HAMLET, DA CIA DOS ATORES: MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE TEATRAL. **Revista Urdimento,** n. 11, 2008, p. 203-204.

[13]O Novo Ser é um construto terminológico específico da Teologia tillichiana, portador da mesma moldura daquilo que Paulo chama de "nova criatura". A relevância desse termo se encontra em seu próprio Ser, o Cristo, e na participação do homem, nesse novo estado de vida, que, "aponta diretamente para a ruptura entre ser essencial e ser existencial; na medida em que é a manifestação não-distorcida do ser essencial dentro e sob as condições da existência". Cf. TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. [Tradução: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer.]. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 408.

AGOSTINHO, Santo, de Hipona. **Confissões**. [Tradução: J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina]. 2ª ed. Petrópolis: Vozes de Bolso. 2013.
BLOOM, Harold. **Hamlet , poema ilimitado.** Td: José Roberto O'shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
CORDEIRO, João Roberto Marques. **Aspectos do cristianismo no texto dramático *Hamlet* de William Shakespeare.** 2018. 126 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal do Sergipe, São Cristóvão, 2018.
DA SILVA, Antônio Almeida Rodrigues. TEOLOGIA DA CULTURA: A EXPERIÊNCIA DO INCONDICIONADO NAS MULTIFORMES EXPRESSÕES CULTURAIS. **Revista Eletrônica Correlatio,** n. 9, p. 125-138, 2006.
FEIX, Tania Alice. HAMLET EM SUA ÉPOCA E ENSAIO.HAMLET, DA CIA DOS ATORES: MODERNIDADE E PÓS-MODERNIDADE TEATRAL. **Revista Urdimento,** n. 11, 2008.
GEISLER, Norman. **Teologia Sistemática.** [Tradução. Marcelo Gonçalves e Luís Aron de Macedo.]. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.
GONZÁLEZ, Justo L. **História ilustrada do Cristianismo:** a era dos reformadores até a era inconclusiva. Td: Itamar Neves de Souza, Carmella Malkomes, Adiel Almeida e Valéria Fontana. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2011.
SHAKESPEARE, William. **Hamlet.** [Tradução: Barbara Heliodora.]. São Paulo: Abril, 2010. p. 202.
TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. [Tradução: Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer.]. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

MENNO SIMONS: VIDA, OBRAS E SUA IMPORTÂNCIA NA REFORMA PROTESTANTE

(FÉ E CULTURA)

Eduardo Da Silva De Azevedo[1]

A presente comunicação tem como proposta mostrar a vida e obra do reformador Menno Simons e sua importância na Reforma Protestante, de família de aldeões holandeses começou cedo na Igreja Católica dedicando sua vida ao aprendizado requeridos para o sacerdócio. Após um período de estudos foi ordenado ao sacerdócio católico, no entanto após seu contato com as teses de Lutero começou a questionar os dogmas da Igreja Católica. Através de pesquisas bibliográficas utilizando-se do método exploratório com o propósito de mostrar de forma bem sucinta a importância de Menno Simons para Reforma Protestante, como resultados da pesquisa obtemos informações de sua vida, obras e doutrinas com as quais são adotadas até os dias de hoje em muitas igrejas protestantes.

Martinho Lutero não era o único reformador protestante, todavia, não podemos descartar a importância de Lutero para a Reforma Protestante, pois por meio da sua coragem e determinação para provar, através de suas 95 teses na qual ele fixou na porta da igreja no castelo de Wintterberg[2], que a Igreja Católica Apostólica Romana que estava de forma errônea ensinando aos seus seguidores uma doutrina que contradizia a Bíblia Sagrada, ou seja, Lutero passou a questionar a Igreja Católica após a sua leitura da Bíblia. Para Lutero "A palavra de Deus é nada menos que o próprio Deus"[3], todavia, falar da vida de Lutero e suas obras é estar diante de um oceano.

Menno Simons pertencia a um grupo de reformadores radicais que foi chamado pelos seus opositores, dito a igreja Católica do século 16, de anabatista (rebatizadores). "Heinrich Bullinger, por exemplo, chamou-os de inimigos demoníacos e destruidores da igreja de Deus"[4]. Os grupos radicais, os anabatistas, não pertencem a nenhuma igreja, tanto católica como protestantes históricos. Os anabatistas pagaram um preço muito alto, ou seja, foram perseguidos e mortos por não negarem ao Senhor que os chamara para tomar cada um à sua cruz e segui-lo.

Menno Simons nasceu numa família de aldeões holandeses que viviam no pequeno povoado de Witmarsum na província de Friesland ao noroeste da Europa continental. Simons começou bem sedo na Igreja Católica consagrou a sua vida durante longos anos ao exercício espirituais requeridos para um monge e ao tradicional curso de estudos teológicos exigidos aos candidatos ao alto oficio de sacerdote, aprendeu a escrever e ler o latim e o grego e chegou a conhecer bem muitos manuscritos antigos em latim, Simons foi ordenado para sacerdócio católico em 1524, aos 28 anos de idade[5].

Foi um líder muito respeitado, porém no auge da sua liderança a soberba a ganância chegaram a seu coração a ponto de se preocupar com lucros, conforto,

---

[1] Cursando Teologia pela Faecad. eduardodasilvadeazevedo@yahoo.com.br,

[2] JUSTO, L. GONZÁLES: **História ilustrada do Cristianismo**: aera dos reformadores até a era inconclusa / tradução: Itamir Neves de Souza, Carmelia Malkomes, Adiel Almeida de Oliveira e Valério Fontona. – 2 ed. Ver. – São Paulo : Vida Nova. 2011. cap. 57 p. 34

[3] *Ibid.*, cap. 58 p. 41

[4] TIMOTHY, GEORGE**: Teologia dos Reformadores**; tradução de Gérson Dudus, Valério Fontona, Lucília Marques. – 2. Ed. Ver. E Ampl. – São Paulo: Vida Nova, 2017. cap. 5 p. 297

[5] H.S. BERDER – JHON HORSCH: **Menno Simons – Sua Vida e Escritos**- Versão Português: Carlos Neyra. Editora: Monte Sião." p. 2

nome e fama chegando a dizer que era “Um senhor e príncipe da babilônia”[6], contudo ao se deparar com o autor de Eclesiastes percebeu que tudo não passava de vaidade, com a sua conversão ao cristianismo perdeu tudo, e de amigos passou a ser inimigo. A conversão de Simons foi gradual.

A ruptura de Menno Simons com a Igreja Católica iniciou-se após ele ter tido contato com os escritos de Lutero, inclusive a tese que Lutero falava sobre a eucaristia, onde dizia que era invenção humana e que não tinha base na Bíblia, confirmando assim o que Simons já tinha em mente “Ocorria-me, sempre que eu tomava o pão e o vinho na missa, que eles não eram a carne e o sangue do Senhor”[7], porém, essa ideia de Simons em relação a eucaristia não era incomum pois muitos já questionavam nos países baixos, em 1521 Cornélio Hoen, líder dos sacramentalistas holandesas, já ensinava que o pão e o vinho na eucaristia eram símbolos de sofrimento e morte de Cristo[8], os escritos de Lutero tiveram fortes influência na vida de Simons, porém continuou celebrando a missa por um determinado período, chamando assim de “período Babilônio”.

Outro dogma que Simons começou a questionar foi o batismo de crianças, o que causou essa dúvida sobre este pilar da tradição romana foi o ocorrido perto da sua casa, a capital da província holandesa da frísia, onde um alfaiate foi morto (decapitado) por ser batizado pela segunda vez, ele pesquisou os argumentos de alguns reformadores contudo não satisfeito com a pesquisa foi para a Bíblia, não achando nada sobre o batismo de crianças chegou à conclusão que todos estavam equivocados, uma vez que a sua pesquisa realizada nas Escrituras Sagradas levou-o a ser um pregador da Bíblia, e ganhou a reputação de pregador evangélico “Pela iluminação e pela graça do Senhor cresci no conhecimento das Escrituras e logo fui considerado por alguns, ainda que imerecidamente, como um pregador evangélico, a saber, alguém que prega sermões baseados nas Escrituras”, contudo Simons reconhecia que não era digno de pregar a palavra de Deus pois ainda não tinha rompido com a Igreja Católica até que o ocorrido em Münster culminou com a sua ruptura, onde o seu irmão Pedro Simons foi executado, aproximadamente 300 anabatistas considerados violentos sequestraram o velho claustro, resistiram por alguns dias mas foram derrotados pelas autoridades e foram assassinados com requintes de crueldade[9], foi a causa deste evento que culminou com o rompimento definitivamente com igreja de Roma.

Menno Simons passou a pregar o evangelho de Cristo, ensinar e batizar assumindo a sua posição de anabatista pacifistas, alguns de seus ensinamentos são; Autoridade das Escrituras o Batismo e a Santa Ceia[10]. Por causa de seus ensinamentos e pregações o imperador Carlos V passou a perseguir os anabatistas pacifistas, utilizava-se de uma velha lei Romana para prender e matar Menno Simons, ofereceu uma recompensa para quem o entregasse[11], não tendo muito sucesso o imperador mudou de estratégia e passou a perseguir e matar as pessoas que davam abrigo para Simons, ele sabia que como um verdadeiro cristão não poderia evitar a cruz “Se o cabeça teve de sofrer tal tortura, angústia, miséria e sofrimento, como

---

[6] TIMOTHY, GEORGE**: Teologia dos Reformadores**; tradução de Gérson Dudus, Valério Fontona, Lucília Marques. – 2. Ed. Ver. E Ampl. – São Paulo: Vida Nova, 2017. cap. 5 p. 302
[7] *Ibden.,* cap. 5 p. 302
[8] *Ibden.,* cap. 5 p. 305
[9] *Ibden.,* cap. 5 p. 305
[10] H.S. BERDER – JHON HORSCH: **Menno Simons – Sua Vida e Escritos**- Versão Português: Carlos Neyra. Editora: Monte Sião.” p. 52,75,81.
[11] TIMOTHY, GEORGE**: Teologia dos Reformadores**; tradução de Gérson Dudus, Valério Fontona, Lucília Marques. – 2. Ed. Ver. E Ampl. – São Paulo: Vida Nova, 2017. cap. 5 p. 308

poderiam seus servos, filhos e membros esperarem paz e liberdade quanto à carne?"[12] para Simons uma nova vida tinha que vim de um arrependimento e não de práticas religiosas externas como "Jejuns hipócritas, peregrinações, orações e leituras de inúmeros Pais-nossos e Ave-Maria, ouvir missas frequentemente e ir a confessionários" tem que haver um novo nascimento, mudança de vida.

Menno Simons não foi um grande teólogo, não era um erudito com oratórias impecáveis, falas bonitas, entretanto escreveu alguns livros dentre eles o *Dat Fundament* (o Fundamento) onde Simons expos seu propósito de vida. "Esta é minha única alegria e sincero desejo: estender o reino de Deus, revelar a verdade, censurar o pecado, ensinar a justiça, alimentar as almas famintas com a Palavra do Senhor, levar o Rebanho desgarrado para o caminho certo e ganhar muitas almas para o Senhor por intermédio de seu Espírito, poder e graça. Assim eu prossigo em minha fraqueza, conforme ele me ensinou, ele que comprou a mim, um pecador miserável, com seu sangue carmesim, e deu-me essa disposição mental pelo evangelho de sua graça, a saber, Jesus Cristo".[13] Simons tornou-se um pregador do evangelho de Cristo, passou a ensinar e forma discípulos, para Simons o verdadeiro cristão tinha que nascer de novo, morrer para o mundo e viver para Cristo. Apesar das perseguições Simons não morreu na mão do imperador, ele provavelmente morreu aos 65 anos de causa desconhecida em Wüstenfelde em Bad Oldesloe[14].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

TIMOTHY, GEORGE**: Teologia dos Reformadores**; tradução de Gérson Dudus, Valério Fontona, Lucília Marques. – 2. Ed. Ver. E Ampl. – São Paulo: Vida Nova, 2017

H.S. BERDER – JHON HORSCH: **Menno Simons – Sua Vida e Escritos**- Versão Português: Carlos Neyra. Editora: Monte Sião."

JUSTO, L. GONZÁLES: **História ilustrada do Cristianismo**: aera dos reformadores até a era inconclusa / tradução: Itamir Neves de Souza, Carmelia Malkomes, Adiel Almeida de Oliveira e Valério Fontona. – 2 ed. Ver. – São Paulo : Vida Nova. 2011

JUSTO, L. GONZÁLES: **Uma história do pensamento cristão**: da Reforma Protestante ao Século 20 – vol. 3: traduzido por Vanuza Helena Freira de Mattos. – São Paulo: Cultura Cristã. 2015.

[12] *Ibden.,* cap. 5 p. 308

[13] *Ibden*., cap. 5 p. 352

[14] H.S. BERDER – JHON HORSCH: **Menno Simons – Sua Vida e Escritos**- Versão Português: Carlos Neyra. Editora: Monte Sião." p. 24.

O MÉTODO DE CORRELAÇÃO DE PAUL TILLICH: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA
(FÉ E CULTURA)

Nelson Célio de Mesquita Rocha[1]

A presente pesquisa tem como foco uma abordagem no Método de Correlação2 proposto pelo teólogo Paul Tillich, considerado um dos maiores pensadores do século 20. Como e seu método de fazer teologia pode contribuir como parâmetro norteador para uma teologia Latino-Americana?3 Delimitando mais ainda, inclui-se esse método também para uma dinâmica de uma teologia elaborada no Brasil, através dos estudantes que ingressam hoje e novos estudantes que ingressarão nos cursos de teologia.

Para que seja uma realidade na proposta de Paul Tillich sobre o Método de Correlação é fundamental haver uma pesquisa bibliográfica com características de uma pesquisa também exploratória.

A proposta de Paul Tillich sobre o método de correlação enriquecerá a Comunidade de Fé, não para que seja um fim em si mesma, mas que tenha o objetivo de proclamar o Kerygma na situação e levar a situação a um encontro com a realidade última: Ser o ser o que deve ser, a partir do encontro com Deus.

A teologia como função da igreja cristã, deve servir às necessidades da igreja.4 E, um sistema teológico deve satisfazer suas necessidades básicas: a afirmação da verdade da mensagem cristã e a interpretação desta verdade para cada geração, porque a teologia se move para trás e para diante entre dois polos: a verdade eterna de seu fundamento e a situação temporal na qual a verdade eterna deve ser recebida.

Extremos que devem ser evitados tais como o fundamentalismo e o imanentismo. Sobre o fundamentalismo somente afirma a verdade eterna de seu fundamento. É a Teologia Kerygmática que somente faz propostas e não procura responder as perguntas inseridas na situação. Já o imanentismo se fundamenta em uma modernidade sem transcendência, marcada pelo humanismo moderno, naturalismo e historicismo.

Uma questão: Pode a mensagem cristã ser adaptada à mentalidade moderna sem perder seu caráter essencial e único?

Qual método teológico pode considerar a mensagem e a situação relacionadas? O Método de Correlação que une mensagem e situação. Correlacionam-se as perguntas implícitas na situação, com respostas implícitas na mensagem. Correlaciona perguntas e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina. Porém, não é um método utilizado ao seu bel prazer.

---

[1] Graduado em Teologia pelo STPRAGS – Seminário Teológico Presbiteriano do Rio de Janeiro, em 1990. Tem Mestrado em Teologia pela PUC-Rio, em 1998; cursou o Doutorado em Teologia pela PUC-Rio. Atualmente é membro do quadro de docentes da Faculdade FAECAD – Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB e Coordenador dos Cursos de Pós-Graduação Extensão e Pesquisada respectiva IES.

[2] TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005. Introdução, pp. 19-81.

[3] Alguns teólogos latino-americanos contribuíram como pioneiros para a projeção de uma Teologia Latino-Americana, tais como: GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985. LIBANEO, J. Batista. **Teologia da Libertação**. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.

[4] Cf. MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**. Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2004. Esse teólogo histórico vivo tem uma contribuição rica para a presente pesquisa.

O Método de Correlação estimula o teólogo a está inserido no Círculo Teológico. Esse é o círculo de protesto e de reflexão. É mais estreito do que o do filósofo da religião. O filósofo da religião é abstrato. O teólogo é consciente, específico e concreto. O teólogo propõe a validez universal da mensagem cristã. Entra no círculo teológico com um compromisso concreto. Mas, como alguém pode ser teólogo? Alguém pode ser teólogo só na medida em que reconhece o conteúdo do Círculo Teológico como sua preocupação última - ou seja - ele tem de estar preocupado com a mensagem cristã, mesmo se ele, às vezes, está inclinado a atacá-la ou rejeitá-la.

A preocupação última é aquilo que é mais importante. Para onde aponta? Ao caráter existencial da experiência religiosa. À incondicionalidade de seu objeto. Ao objeto da teologia, que é aquilo que nos preocupa de forma última. Em cada preocupação há algo pelo qual se está preocupado. Mas este algo não deveria aparecer como um objeto separado, que pudesse ser conhecido e manipulado, sem preocupação.

Para que seja de fato uma realidade é preciso refletir sobre "Três possíveis relações das preocupações com aquilo que nos preocupa de forma última":

Indiferença última. É predominante na vida cotidiana com sua oscilação entre situações condicionais, parciais, finitas, e experiências e momentos em que a pergunta pelo sentido último da existência se apodera de nós. Ela coloca a nossa preocupação última ao lado de outras preocupações e a priva de sua ultimacidade ou importância.

Relação na qual uma preocupação preliminar é elevada à ultimacidade. É uma relação idolátrica por sua própria natureza: elevar uma preocupação preliminar à ultimacidade. Algo essencialmente condicionado é considerado como incondicional. Algo essencialmente parcial é elevado à universalidade. Algo essencialmente finito é revestido de significado infinito.

Preocupação preliminar se torna veículo da preocupação última, sem reivindicar ultimacidade para si mesma. As duas primeiras são portadoras e veículos uma da outra. Aquilo que é preocupação finita não é elevado a significado infinito, nem é colocado ao lado do infinito, mas em e através dele o infinito se torna real. Nada é excluído dessa função. Em e através de toda preocupação preliminar, a preocupação última se atualiza a si mesma. Toda vez que isso acontece, a preocupação preliminar se torna um objeto possível da teologia. Mas a teologia lida com ela só na medida em que é um meio, um veículo, apontando para além de si mesma.

O que é a nossa Preocupação Última? Nossa preocupação última é aquilo que determina nosso ser ou não-ser. Só são teológicas aquelas afirmações que tratam de seu objeto na medida em que este possa se tornar para nós uma questão de ser ou não-ser.

O pensar todas as atividades espirituais do ser humano. O ser humano não seria espiritual sem palavras, pensamentos e conceitos. Sendo assim, não se pode banir a religião do contexto humano. A teologia cristã é a teologia, na medida em que se baseia na tensão entre o absolutamente concreto e o absolutamente universal.

Acerca da organização da Teologia. Teologia é a explanação metódica dos conteúdos da fé cristã.5 O critério de qualquer disciplina teológica é se ela lida com a mensagem cristã como sendo questão de preocupação última ou não. O critério para que uma disciplina seja ou não teológica não é sua origem pretensamente sobrenatural, mas seu significado para a interpretação de nossa preocupação última.

---

[5] Faz parte também do acervo a grande obra em três volumes, do teólogo PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Volumes I, II e III. Santo André-SP, 2009.

Para concluir. o Método de Correlação ao ser aplicado no presente sistema dá uma expressão clara do caráter decisivo do elemento apologético em teologia sistemática. Uma teologia que, deve seguir esse método, enfatiza o caráter existencial da teologia. O alvo dado da teologia prática é a vida da igreja. Um método que é um elemento da própria realidade. Explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas, em interdependência mútua. A relação divino-humana é correlação. Deus responde às perguntas do homem. Há interdependência mútua entre pergunta e resposta.

O Método de Correlação substitui três métodos inadequados: Método sobrenaturalista, Método naturalista e o Método dualista. Esse método e a estrutura da Teologia Sistemática

As fontes da Teologia Sistemática: a Bíblia – a base fundamental - como documento original sobre os eventos em que está baseado o cristianismo. Fontes adicionais: história, natureza e expressões da natureza humana através da cultura. Assim, a teologia sistemática necessita de uma teologia bíblica que seja histórico-crítica sem quaisquer restrições. E, ao mesmo tempo, que seja interpretativo-existencial, levando em conta o fato de que ela trata de assuntos de preocupação última. Estar ultimamente preocupado com aquilo que realmente é último liberta o teólogo de toda “desonestidade sagrada”.

A igreja é a “casa” do teólogo sistemático. O leitor solitário da Bíblia de forma alguma se encontra fora da igreja. A experiência do teólogo sistemático é moldada pelas fontes, que são mediatizadas através dela. É dentro da igreja, o lugar do teólogo, lugar que ele trabalha e protesta. Protesto é uma forma de comunhão.

Eis um método por excelência de caráter dialético. A dialética não exclui o outro, mas considera importante todas as partes, uma vez que fazem parte do todo. O método é um instrumento, um caminho em torno daquilo que deve ser adequado a seu assunto. A descrição de um método é a descrição de um aspecto decisivo do objeto ao qual se aplica. A teologia tem de utilizar o Método de Correlação, caso ela queira se firmar como ciência construtiva no espaço da humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985.
LIBANEO, J. Batista. **Teologia da Libertação**. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica**. Caminhos e formas da teologia cristã. Vale do Rio dos Sinos: Unisinos, 2004.
PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Volume I. Santo André-SP, 2009.
PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Volume II. Santo André-SP, 2009.
PANNENBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática**. Volume III. Santo André-SP, 2009.
TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

RAZÃO E REVELAÇÃO EM JOHN LOCKE.

(FÉ E CULTURA)

Me. Esdras Costa Bentho[1]

A proposta desta comunicação é apresentar uma das discussões frequentes entre os filósofos da Aufklärung: a relação entre razão e revelação, ou razão é fé. O método seguido é o dialético, uma vez que o binômio sempre esteve em busca do enlace e do divórcio, quer na teologia, quer na filosofia. Como recorte dessa realidade, tomaremos como exemplo asseverações do filósofo empirista JOHN LOCKE (1632-1704), em uma de suas obras mais importantes, *Ensaios Acerca do Entendimento Humano* (1690)[2]. Nos capítulos VII (Razão) e VIII (Fé e Razão), distingue-se e contrapõe os dois conceitos, definindo o primeiro como a faculdade que distingue o homem das bestas e pelo qual ele as ultrapassa e, o segundo, por assentimento não estabelecido pela razão.[3]

> A razão, como contradistinguida da *fé,* assumo que é a descoberta da certeza ou probabilidade de tais proposições ou verdades que a mente alcança por dedução feita de tais ideias, que adquiriu pelo uso de suas faculdades naturais, ou seja, pela sensação ou reflexão. A *fé,* por outro lado, é o assentimento de qualquer proposição, não estabelecida pelas deduções da razão, mas com base na confiança do proponente, como derivada de Deus, em algum meio extraordinário de comunicação. Este meio para desvendar a verdade aos homens denominamos *revelação.*[4]

Ao contrastar a razão com a fé, a define como a verdade que a mente alcança por dedução de ideias obtidas pelas faculdades naturais, como sensação e reflexão.[5] Para ele, a razão possui quatro graus: o primordial é "encontrar provas"; depois a "disposição regular e metódica" das provas para "tornar sua conexão e força clara e facilmente percebidas"; o terceiro é a "percepção de sua conexão"; e, por último, "tirar a correta conclusão".[6] Essas quatro etapas[7] do processo lógico de saber ou conhecer a verdade são extraídas da lógica interna da própria matemática.[8] A razão é necessária para a ampliação do conhecimento e para a organização do assentimento.[9] "Assentimento",

---

[1] Doutorando e Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-RIO. Coordenador do Curso de Teologia da Faculdade FAECAD.

[2] LOCKE, J. **Ensaios Acerca do Entendimento Humano.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.

[3] Id. Ibid., p. 297 [1].

[4] Id. Ibid., p. 305 [2]. A tradução brasileira dos textos do *Ensaio* de Bento Prado Júnior pela editora Martins Fontes, é como segue: "A razão eu entendo, em contraposição à fé, descobrir certeza ou probabilidade numa proposição ou verdade à qual a mente chega por deduções a partir de ideias de sensação ou de reflexão, suas faculdades naturais. Fé, por outro lado, é assentir a uma proposição, que não apresentada por deduções da razão, mas com base no crédito daquele que as propõe como vindas de Deus por comunicação extraordinária. Essa via de manifestar verdades ao homem nós chamamos revelação". LOCKE, J. **Ensaios sobre o Entendimento Humano.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

[5] Id. Ibid., p. 305 [2].

[6] Id. Ibid., p. 298 [3].

[7] Nas palavras de J. Locke: "Sendo que uma coisa é perceber a conexão de cada parte, como a demonstração é realizada por outra, e outra perceber a dependência da conclusão sobre todas as partes; a terceira, formular uma demonstração clara e nitidamente; e às vezes diferente de todas estas, ter primeiro descoberto estas ideias intermediárias ou provas pelas quais e formada". Op. Cit., p. 298 [3].

[8] J. Locke descreve que o conhecimento da verdade matemática é evidente e real e não sensações vazias e insignificantes quimeras do cérebro. Um triângulo, com seus três ângulos, é verdadeiro onde quer que exista. Trata-se assim de um conhecimento real e seguro. Ver Capítulo IV.6, do Livro IV – Conhecimento e Opinião. Op. Cit., p. 239.

[9] Id. Ibid., p. 297 [2].

segundo Saulo Silva, é a "faculdade de discernimento"[10], e, consequentemente, para Ramiro M. Duarte, essa faculdade tem estreita relação com a revelação pelo fato de discernir se "ela provém ou não de Deus", isto é, "se de fato é uma revelação".[11] Essa função da razão, portanto, é indispensável para propiciar uma justificação racional da revelação, visto que compete à razão a função de julgar e os critérios para determinar a autenticidade ou não de uma revelação. A razão propiciaria um equilíbrio entre os dois binômios.

Doutro modo, segundo Locke, a revelação não está fundamentada em elementos racionais claros como a matemática, por exemplo, mas na fé de que a verdade comunicada extraordinariamente se derive de Deus por meio de um proponente. É necessário, portanto, algum instrumento lógico para aferir o conhecimento comunicado por meio duma revelação. Embora na prática seja difícil justificar a crença por critérios racionais, não o é do mesmo modo o conhecimento, o qual tem a razão como critério. É desse modo que o filósofo alemão Gottfried *Wilhelm* Leibniz (1646-1716), em obra crítica homônima, interpreta Locke.

> A graça interna do Espírito Santo supre imediatamente de uma forma sobrenatural, sendo isto que faz o que os teólogos denominam provavelmente uma fé divina. É verdade que Deus jamais a dá, a não ser que aquilo que nos propõe a crer for fundado racionalmente; do contrário ele destruiria os meios de conhecer a verdade e abriria a porta ao entusiasmo; porém não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos.[12]

Para Leibniz é a graça do Espírito Santo que supre de modo sobrenatural a fé do teólogo. Essa crença, porém, está fundada sobre critérios objetivos válidos, porquanto, se assim não o fosse, os meios de se conhecer a verdade seriam anulados, no entanto, "não é necessário que todos os que têm esta fé divina conheçam essas razões, e muito menos que as tenham sempre diante dos olhos".[13] A revelação é graça de Deus e, se verdadeiramente for divina, não anulará a razão. Apesar de as vias da aquisição do conhecimento serem distintas, uma não anula a outra. A revelação não põe em suspensão a razão, porquanto é esta que afere aquela.[14] A razão, afirma Duarte, "pode, eventualmente, refutar uma possível revelação se esta estiver em conflito com a razão".[15] Todavia, nem todos os crentes estão cônscios desses critérios, aceitando dados da revelação sem qualquer critério objetivo válido.

Tanto para Locke quanto para Leibniz a razão é uma revelação natural, mediante a qual se pode chegar a ela pelas faculdades humanas dadas por Deus. Para ambos, a *revelação original* – conhecimento de uma proposição diretamente de Deus – e a *revelação tradicional* – conhecimento transmitido pelos homens de geração em geração[16] –, são distintas, mas não excludentes. Assim, revelação é razão "natural alargada por um novo conjunto de descobertas, comunicadas diretamente por Deus e

---

[10] Ver SILVA, SAULO H. S. **Tolerância civil e religiosa em John Locke.** São Cristóvão: Editora UFS, 2013, p. 131.
[11] Cf. DUARTE, R. M. *O diálogo entre a razão e a revelação na epistemologia de John Locke: um estudo dos capítulos XVIII e XIX do livro IV do Ensaio.* In: SOFIA, Vitória, ES, V. 7, N. 1, p. 41-61, Jan./Jun. 2018, p. 43.
[12] LEIBNIZ, G. *Wilhelm.* ***Novos Ensaios sobre o entendimento****. São Paulo: Colibri, 1993,* p. 507.
[13] Id. Ibid., p. 507.
[14] Cf. DUARTE, R. M. Op. cit., p. 44.
[15] Id. Ibid.
[16] LOCKE, J. Id. Ibid., p. 305.

autorizadas pela razão mediante testemunho e provas de que viriam mesmo de Deus".[17] O conhecimento racional é ampliado por uma revelação original, ao mesmo tempo em que a razão, com critérios objetivos, avalia os dados recebidos por revelação original. Deste modo, embora a revelação original possa tratar das questões naturais, o homem foi dotado de faculdades as quais se chegaria ao mesmo tipo de conhecimento com toda segurança e clareza[18]. A comunicação da revelação original deve ser expressa por palavras que correspondam as ideias que são obtidas pelas faculdades naturais. A revelação assim entendida não contradiz aquilo que se sabe pela razão[19], inserindo-se no contexto da história e da linguagem humana.

A relação entre linguagem e ideia expressa na teoria empirista de Locke inaugura um discurso que procura estabelecer um conceito de razão e de revelação nos limítrofes do discurso científico moderno. A revelação não impõe a razão verdade que não possa ser aferida ou perscrutada. A razão não está subordinada à revelação, mas afere legitimamente os dados recebidos pela revelação.

Contudo, é necessário estabelecer os estreitos limites entre revelação e razão a fim de se distinguir uma *revelação original* do entusiasmo e extravagância das experiências nas religiões.

Na dialética entre fé e a razão, o entusiasmo é o oposto da relação entre os binômios. O entusiasmo designa para Locke mais do que uma exaltação do espírito mediante a qual algo divino é comunicado por profecia ou adivinhação. O filósofo não reconhece o entusiasmo como via de comunicação divina, mas como um assentimento (*epékhein*) que tem origem em um "cérebro fervoroso e arrogante". O entusiasmo funda-se sobre "proposições que não são em si mesmas certas e evidentes, mas duvidosas e falsas", que tem origem na arrogância e não diretamente numa revelação divina.[20] Afirma:

> O entusiasmo é propriamente, no meu entender, um grau de assentimento que embora não se funde na razão nem na revelação divina, mas surja da trama de um cérebro fervoroso e arrogante, uma vez firmado tem mais poder sobre a opinião e a ação dos homens que a razão, revelação ou ambas juntas.[21]

As afirmações entusiásticas, que se fundam em uma pretensa comunicação divina, se firmam na autoridade carismática e não em os princípios da revelação original e tradicional, mas submete acriticamente estas aos ditames daquela. O assentimento das declarações oriundas desta distorção depende em maior ou menor parte da inclinação, devoção e fervor religioso do indivíduo e não do emprego lúcido da razão.

Por fim, cabe semaforizar que Locke apresenta uma descrição da revelação que não seja contraditória à razão, isto é, que não seja apenas compreendida por quem a recebeu, mas que também possa ser compartilhada e entendida por quem ouve.

---

[17] LOCKE, J. [IV. Xix.4].

[18] Afirma Locke: "digo que *as mesmas verdades podem ser descobertas e transmitidas diretamente da revelação, que são descobríveis para nós pela razão, e por estas ideias que naturalmente podemos ter."* Id. Ibid., p. 306, [grifo do autor].

[19] "E, portanto, *nenhuma proposição pode ser recebida por revelação divina, ou obter o assentimento devido a toda semelhante* se isto *for contraditório ao nosso claro conhecimento intuitivo."* Id. Ibid., p. 306, [grifo do autor].

[20] Id. Ibid., p. 311.

[21] LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano.** São Paulo: Martins Fontes, 2002, V. xix.7.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEIBNIZ, G. *Wilhelm.* ***Novos Ensaios sobre o entendimento****. São Paulo: Colibri*.
LOCKE, J. **Ensaios Acerca do Entendimento Humano.** São Paulo: Nova Cultural, 1999.
LOCKE, J. **Ensaios sobre o Entendimento Humano.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.
SILVA, SAULO H. S. **Tolerância civil e religiosa em John Locke.** São Cristóvão: Editora UFS, 2013.
DUARTE, R. M. *O diálogo entre a razão e a revelação na epistemologia de John Locke: um estudo dos capítulos XVIII e XIX do livro IV do Ensaio.* In: SOFIA, Vitória, ES, V. 7, N. 1, p. 41-61, Jan./Jun. 2018, p. 43.

DA INTERDISCIPLINARIDADE A DINÂMICA TEOLÓGICA NO CONCEITO DE "CORRELAÇÃO" EM PAUL TILLICH

(FÉ E CULTURA)

Fernando Augusto Arcanjo Barcellos Rosa[1]

É objeto desta comunicação demonstrar como a compreensão moderna e amplamente difundida nos diferentes círculos de reflexão científica a respeito da interdisciplinaridade inter-relaciona-se com o conceito de "fronteira" no pensamento de Paul Tillich, e como a partir desta interação a atividade teológica tem, no âmbito comum às demais áreas do saber científico, seu papel catalisador. Será de fundamental importância compreender, ainda que não pormenorizada, os conceitos de disciplinaridade e interdisciplinaridade, e por consequente, o método de correlação pensado a partir do conceito de "fronteira" no pensamento de Paul Tillich.

O estudo da interação entre diferentes disciplinas, com a finalidade de potencialização do ganho multilateral, do enriquecimento dos distintos modos de compreensão de uma dada esfera do saber é comumente chamado de interdisciplinaridade. A compreensão acertada do conceito de disciplina é fundamental para a formulação do conceito de interdisciplinaridade a que queremos chegar. Para o teórico francês Edgar Morin:

> A disciplina é uma categoria organizadora dentro do conhecimento científico; ela institui a divisão e a especialização do trabalho e responde à diversidade das áreas que as ciências abrangem. [...] Uma disciplina tende naturalmente à autonomia pela delimitação das fronteiras, da linguagem em que ela se constitui, das técnicas que é levada a elaborar e a utilizar e, eventualmente, pelas teorias que lhe são próprias.[2]

Para Morin, o conhecimento científico comporta a disciplina, não compreende o todo nem esgota as possibilidades do mesmo. Tem, entrementes, a função de, através de um olhar focalizado em um, ou alguns, aspectos do conhecimento, delimitar fronteira que, na profusão de múltiplos ângulos a partir do qual se olha um mesmo objeto, possam enriquecer o material teórico e corpo epistemológico disciplinar. A dimensão cognitiva que carrega essa definição, segundo Frigotto[3], reside na persistência humana por compreender-se, e, por conseguinte, o espaço social que lhe circunda, sua "... natureza biológica, intelectual, cultura, afetiva, e estética" resultando nas "mais diversas relações sociais".[4]

É evidente que essa pormenorização do conhecimento científico aprofundou o território do conhecimento, não apenas como especialização, mas como diversidade disciplinar. Nas palavras de Morin, a disciplinaridade "realiza a circunscrição de uma área de competência, sem a qual o conhecimento tornar-se-ia intangível; por outro, ela revela, destaca ou constrói um objeto não trivial para o estudo científico.[5]

---

[1]Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-RIO. Graduação em Teologia pela FAECAD e em Letras/Literatura pela FGS.

[2]MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Trad. Eloá Jacobina 8ª ed. RJ: Bertrand Brasil, 2003. p. 104.

[3]FRIGOTTO, Gaudêncio**.** Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. **Revista Ideação**, Unioeste, Campus Foz do Iguaçu v. 10, nº 1, p. 41.62, 1º sem. 2008

[4] Idem, p. 27.

[5] MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003 – p. 105.

A disciplinaridade, por si mesma, não fornece os recursos necessários para o caminho de retorno ao todo do conhecimento, por estar cingido na estrutura complexificação, especialização e fragmentação. Para Ciccorico, somente uma teoria de "correlação" pode sustentar a rede de assuntos relacionados que propicie o "entendimento da parte em relação ao todo e às outras partes"[6]. Dito de outro modo, a interdisciplinaridade apresenta-se como uma via teórica de "correlação" das partes, estabelecendo as conexões que asseguram o processo integrador.
Fazenda, nesse sentido, ensaia o que poderia ser uma metodologia coerente com essência da atividade interdisciplinar:

> Do ponto de vista integrador, a interdisciplinaridade requer um equilíbrio entre amplitude, profundidade e síntese. A amplitude assegura uma larga base de conhecimento e informação. A profundidade assegura o requisito disciplinar, profissional /ou conhecimento e informação interdisciplinar para a tarefa a ser executada. A síntese assegura o processo integrador.[7]

O desenvolvimento teológico a que se dedicou Paul Tillich tem como preocupação fundamental a elaboração de um método e epistemologia teológica capazes de dar conta da dinâmica entre Revelação e existência humana. Em outras palavras, Tillich preocupou-se em: como o homem dá conta da Revelação em "situação" de interlocutor do "querigma" (o anúncio). Para Tillich, a situação, constitui a "totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado"[8]. Em outras palavras, "a situação é a "situação cultural" dos destinatários da mensagem".[9]

O método de correlação é, portanto, um instrumento de concatenação das "perguntas existenciais e as respostas teológicas"[10]. E tem como principal objetivo explicar "os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua"[11]. Para o teólogo alemão, os questionamentos, ou perguntas existenciais são, em última análise, "nos mesmo": "O ser humano é a pergunta que ele formula a respeito de si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada" e continua seu raciocínio de mutualidade na seguinte afirmação: "Deus é a resposta implícita na questão da finitude humana".[12]

A dinâmica de perguntas e respostas, é a abertura do espaço fronteiriço entre diferentes saberes e possibilidades e que possui nas manifestações culturais (filosofia, política, literatura etc.) o cerne das questões existências que constituem o ser.

A teologia de Paul Tillich institui uma importante chave hermenêutica de leitura da fé Cristã como unidade de proclamação capaz de responder os questionamentos existenciais do ser humano. Nesse intento, o diálogo interdisciplinar entre a teologia e outros campos do saber humano, que em última análise são constituídas pela pergunta existencial ulterior - o "caráter existencial da experiência religiosa"[13], na busca por sentido - encontram no método de correlação as disposições necessárias para recepção do fazer

---

[6] FAZENDA, Ivani C.A (org.). **Didática e interdisciplinaridade**. SP: Papirus Editora, 2008. epud: CICCORICO, Edward (1970). "Integration in the curriculum", *Main Currents* 27 (2), p. 60-62.
[7] FAZENDA, Ivani C.A (org.). **Didática e interdisciplinaridade**. SP: Papirus Editora, 2008. p. 121
[8] TILLICH, Paul, **Teologia Sistemática**. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 7 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 22.
[9]GIBELLIN, Rosino. **A Teologia do Século XX** - 3 ed. São Paulo: Editora Loyola, 2012. p. 93.
[10]GIBELLIN, Rosino. **A Teologia do Século XX**. São Paulo: Editora Loyola, 2012. p. 95.
[11]TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 74.
[12]TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 76-78
[13]TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 29

teológico no ambiente científico que interaja com a modernidade e a nova compreensão do paradigma conceitual e disciplinar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FAZENDA, Ivani C.A (org.). **Didática e interdisciplinaridade**. Campinas, SP: Papirus Editora, 2008.

FRIGOTTO, Gaudêncio***.*** Interdisciplinaridade como necessidade e como problema nas ciências sociais. **Revista Ideação**, Unioeste, Campus Foz do Iguaçu v. 10, nº 1, p. 41.62, 1º sem. 2008.

GIBELLIN, Rosino. **A Teologia do Século XX** - 3 ed. São Paulo: Editora Loyola, 2012.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. Trad. Eloá Jacobina 8ª ed. RJ: Bertrand Brasil, 2003.

TILLICH, Paul, **Teologia Sistemática**. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 7 ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

A EXPERIÊNCIA DO ESPÍRITO NO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO
(PENTECOSTALISMO E MODERNIDADE)

Me. Esdras Costa Bentho[1]

O objetivo do ensaio é proporcionar uma visão sintética da experiência pentecostal do Espírito Santo. A apresentação é de cunho sistemático-pastoral, enfatizando a experiência e observação do testemunho da ação do Espírito, bem como da sistematização dessas experiências pelas Igrejas Assembleias de Deus brasileiras. Pelo fato de o crente pentecostal valorizar sua experiência como uma continuidade da ação do Espírito no passado, será tratado em perspectiva a concepção de experiência, a leitura que o pentecostal faz da experiência pneumatológica na Bíblia, e às quatro ênfases da experiência pentecostal na comunidade: pessoal, pneumatológica, litúrgica e comunitária

Segundo Hans-Georg Gadamer, a experiência tem duplo sentido: às que se integram nas expectativas e as confirmam, e às que se "faz", cabendo a esta última a verdadeira experiência, que é sempre negativa, isto é, dialética, e, portanto, possibilita um "saber abrangente". A experiência que o sujeito faz transforma todo o seu saber. Ela pode ser confirmada, mas não pode ser repetida na mesma dimensão da anterior. A experiência é uma forma de conhecimento a respeito da coisa experienciada, pois quando se é feita isto quer dizer que o experienciador a possui. Decorre que a experiência deixa de ser inesperada para ser prevista até que um novo dado ocorra. A experiência, afirma Gadamer, é parte da "essência histórica do homem", e por isso se refere à finitude humana e ensina o que é real[2].

Deste modo é importante ressaltar juntamente com Mario de França Miranda que o mais importante que uma geração cristã transmite a outra não é primeiramente doutrina, mas a fé viva em Jesus Cristo como salvador[3]. Trata-se assim de uma experiência de sentido, de plenitude, de salvação que, no entanto, não pode prescindir da linguagem do contexto que determina o que o fiel entende por sentido, plenitude e salvação. A doutrina, o dogma ou o credo sempre serão inculturados e algemados pelo contexto epocal, pela cultura e a linguagem de seu tempo, cabendo ao teólogo a inalienável responsabilidade de repensar tais saberes em conformidade com os desafios impostos pela cultura e linguagem de seu tempo. Portanto, a fé que se diz e quer ser cristã é mais experiencial do que discursiva, tanto mística como teológica. Como afirma a teóloga Maria Clara Bingemer, a fé cristã é uma fé de testemunhas:

> A fé cristã desde seus inícios é, portanto, uma fé de testemunhas e não tanto de textos. A metalinguagem que é a teologia, aderida à linguagem da fé, também torna mais verdadeira e verificável a afirmação de que há que fazer uma teologia não de textos, mas de testemunhas. Apelando aos testemunhos de homens e mulheres que foram alcançados por Deus em meio à história, torna-se mais evidente a diferença entre fé e religião, fé e instituição. Fica ainda mais claro o que constitui a identidade mais profunda dos homens e mulheres de fé que

---

[1] Doutorando e Mestre em Teologia Sistemático Pastoral pela PUC-RIO. Coordenador de Teologia na Faculdade FAECAD.

[2] GADAMER, H.-G. **Verdade e método:** *traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed., Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999, 512-31.

[3] MIRANDA, M. de F. **Inculturação da fé:** *uma abordagem teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 19.

> somos chamados a ser, ajudando outros a sê-lo nesta confusa e difusa contemporaneidade em que vivemos.[4]

A experiência cristã de Deus determina o modo como o sujeito situa-se no mundo, como lê e interpreta esse mundo. A ação de Deus em eventos e pessoas é retirada do silêncio da civilização e do mundo técnico-científico e trazida para o núcleo e âmbito da vida. O Mistério supremo e inefável que envolve nossa existência é vivenciado em toda plenitude humana, modificando-a profundamente.

De acordo com Jürgen Moltmann, para que a experiência seja significativa é necessário um movimento dialético entre ideia, conceito e apreensão, cuja síntese é a expressão[5]. Experiências não entendidas e por isso não expressas são como se não tivessem sido feitas e corroem o inconsciente. Para Moltmann a expressão é mais importante do que o conceito, uma vez que é "na expressão que a vida se organiza, se desenvolve e se intensifica". Na expressão, "se encontra a realização criadora da vida". Trata-se, assim, de uma experiência existencial em vez de empírica ou científica que necessita ser interpretada. Assim, a experiência de vida e morte que busca respostas teológicas da fé designa-se como "existência teológica", uma teologia na própria pessoa[6]. Deste modo, o autor considera que Deus é "experimentado indiretamente na descoberta da nossa mais absoluta dependência existencial"[7]. A respeito da experiência em falar noutras línguas, afirma Moltmann:

> Considero o falar em línguas uma ação tão intensa do Espírito no íntimo da pessoa que a expressão se desprende da linguagem inteligível e desata em gemidos, gritos e fala inteligível, assim como uma dor intensa se expressa num choro incontido ou a alegria desmedida em risos, saltos e danças. Nossos cultos nas igrejas territoriais alemãs são ricos em pensamentos nos sermões e em maravilhosos corais, mas pobres em formas pessoais de expressão, e sem qualquer possibilidade de manifestações espontâneas. São reuniões disciplinadoras para o falar e o ouvir. Por isso exerce uma influência libertadora sobre nós perceber nos cultos carismáticos de negros nos Estados Unidos e na África uma linguagem corporal muito diferente de nosso costume de sentar quietos e postar as mãos. Entendo o falar em línguas como o começo, por meio do qual uma experiência forte do Espírito solta a língua de pessoas mudas e elas podem expressar o que as move tanto.[8]

Nas Escrituras judaicas, as experiências de Yahweh estão ligadas a pessoas e acontecimentos históricos. Neste sentido, o Espírito torna real e presente a presença de Deus na assembleia santa, quer se nomeie *'ēdâh yiśra'el* (Êx 12.3,6,47; 16.1,2,9), quer se descreva como *qāhāl Yahweh* (Nm 16.3; 20.4; 27.17). Nas escrituras veterotestamentárias a congregação do Senhor é a totalidade dos eleitos reunidos na presença de Yahweh para prestar-lhe culto, adoração e reverência. Deus, portanto, não está fora do mundo e muito menos se confunde com ele, mas é Redentor do mundo e da história pela mediação do *Ruah Yahweh*. Por essa razão, o Espírito é identificado no AT como o Espírito de Yahweh ou Elohim. Pelo fato de o termo *ruah* ligar-se em diversas

---

[4] BINGEMER, M. C**. O mistério e o mundo:** *paixão por Deus em tempo de descrença.* Rio de Janeiro: Roco, 2013, 184.

[5] MOLTMANN, J. **O Espírito da Vida:** *uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 30.

[6] MOLTMANN, J. **Experiências de reflexão teológica:** *caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004a, p.12-17.

[7] MOLTMANN, J. **Trindade e reino de Deus:** *uma contribuição para a teologia*. 2.ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2004b, p. 18.

[8] MOLTMANN, J. **A fonte da vida:** *o Espírito Santo e a teologia da vida.* São Paulo: Loyola, 2002, p. 68.

perícopes à força vital, dinâmica e criativa de Deus, o Espírito é designado como “Espírito da vida” (Gn 1.2; Sl 104.29), embora ocorra o uso profano e antropológico de *ruah*. As primeiras experiências do Espírito estão relacionadas à unidade do povo de Yahweh e a experiência e confissão de que Deus livrou o povo do Egito e o conduziu à terra da promissão (Dt 26). A confissão de fé da ação salvífica do Senhor está presente nas mais remotas e singulares tradições judaicas da Escritura. De igual modo a presença do Ruah está presente nos líderes, sejam quais forem os apelativos que os descrevem: *nāśi’* (príncipe)*, nāgîd (líder militar), śar* (chefe)*, šōt^{e}rîm* (oficiais)*, rō'sh* (cabeça)*, zāqēn* (ancião)*, nādhîbh* (nobre)*.* Tais títulos descrevem a magistratura e autoridade civil exercidas pelos líderes hebreus antes do estabelecimento da monarquia em Israel pela ação do Ruah sobre eles. Por meio deles, compreendermos que a governança de Yahweh não anulava a liderança civil, mas a instituía, como uma extensão visível e humana da liderança divina. Nalguns casos, o Eterno apenas reconheceu a liderança existente, dando-lhes autoridade para julgar e agir em seu nome (Êx 3.16). A governança do Senhor sobre Israel também não era menos influente pelo fato de líderes carismáticos dirigirem os negócios da nação emergente (Nm 11.16-17).

Por líderes carismáticos entende-se, segundo a concepção weberiana, indivíduos separados dos homens ordinários e dotados de qualidades e poderes sobrenaturais por Deus para o desenvolvimento de atividades excepcionais de liderança. Era uma experiência profundamente pneumatológica que os diferenciava dos homens e das atividades comuns. O Eterno os instituiu como sua voz, vontade e representante entre o povo. Resistir a esses líderes, divinamente consagrados, era opor-se a Deus (Êx 3.11 – 4.1-17; 19.7-8; 24; Nm 12; 1Sm 8.7). Todavia, os dignitários carismáticos exerciam autoridade local, na maioria das vezes, situado no contexto de sua própria tribo ou clã e, noutras, na liderança e organização militar de todas as tribos em momentos de crises, que impunham uma premente necessidade de se unir o orbe tribal em um mesmo bloco militar. No período dos juízes, o Espírito age de modo inesperado e de repente como a *Ruah*, vento misterioso e guerreiro, habilitando a Sansão (Jz 13,25), Otniel (Jz 3,10) e os demais libertadores, levando-os a agirem de modo prodigioso. O Espírito se apodera de indivíduos e capacita-os para resistir aos inimigos. Trata-se de uma experiência de libertação promovida e incentivada pela habilitação que o Espírito concede aos *sophetim*. Além de o Espírito estar relacionado à tradição das guerras de Yahweh, situa-se no contexto da experiência monárquica (1Sm 10,10), profética (Ez 11,5), exílica (Ez 36,24-28). Desta forma, a pneumatologia veterotestamentária prepara e fundamenta aquela experiência do Espírito que se revelará na vida de Jesus, dos apóstolos e da Igreja.

Embora esteja assente que a ação do Ruah Yahweh perpassa toda a Escritura neotestamentária, por razões metodológicas e teológicas, tomaremos como fundamento o relato lucano a respeito da experiência do Espírito. Além da cristologia apresentada por Lucas, o evangelista narra com proeminência a experiência pneumatológica do povo de Deus mais do que Mateus e Marcos adicionados.

Todas as principais personagens do Evangelho, como João Batista (1,15), Maria (1.35), Isabel (1.41), Zacarias (1.67), Simeão (2.25,26), e o próprio Jesus (4.1), tiveram uma profunda e singular experiência com o Espírito Santo. Essa ênfase sobre a *vida no Espírito Santo* é uma peculiaridade apenas do Evangelho de Lucas. O evangelista relata a experiência do Espírito no centro da vida e obra humana, sem prescindir do contexto da ação e novidade salvífica inaugurada por Jesus Cristo. O Espírito é mais do que um *vento misterioso* ou um *som veemente* é a Ruah que anima, dinamiza e vivifica a comunidade de fé. Ele é mais citado no Evangelho de Lucas do que em Mateus e Marcos, mesmo que as ocorrências nos dois sejam somadas. No início do Evangelho, Lucas refere-se ao Espírito Santo como o “poder do Altíssimo” (1.35) e no final Ele é o “poder

do alto” prometido (24.49), e no livro de Atos o Espírito Santo é “Deus presente e atuante em seu povo” (At 5.3-4). Essas expressões, que representam uma experiência do Espírito na comunidade cristã primitiva, são empregadas na experiência pentecostal como uma realidade da qual são partícipes, tanto por tradição como por pertença. Pela soma das referências e inferências acerca do Espírito em Lucas-Atos pode-se afirmar que Lucas destacou-se como biógrafo do Espírito nas páginas do Novo Testamento. Do início (1.35) até o final do Evangelho (24.49), o Espírito Santo é citado particularmente em relação a vida e obra do Senhor Jesus. O Cristo foi concebido pelo Espírito (1.35), batizado pelo Espírito (3.22), provado pelo Espírito (4.1), exerceu seu ministério pelo Espírito (4.14,18), exultava pelo Espírito (10.21), e esperava que seus discípulos completassem sua obra no poder do Espírito (24.49). Em todos esses relatos, mesmo naqueles que estão presentes nos Sinóticos, a narrativa lucana destaca a presença e plena participação do Espírito na vida e obra de Jesus Cristo. Jesus se destaca na descrição de Lucas como paradigma para toda e qualquer experiência do Espírito Santo.

Para o pentecostal clássico, a experiência do Espírito está arraigada na experiência pneumatológica do Povo de Deus do Antigo e Novo Testamentos. O Pentecoste (At 2) não é interpretado como uma doutrina, uma religião ou um mero movimento, mas uma experiência transformadora. Por razões pedagógicas e de síntese, a experiência pentecostal do Espírito será descrita em quatro ênfases: pessoal, pneumatológica, litúrgica e comunitária.

A primeira experiência do Espírito para o cristão pentecostal é a experiência salvífica, que inclui a conversão, a regeneração, a justificação e a santificação. Compreendidas como obras simultâneas operadas por Deus por meio do Espírito Santo, cuja participação na economia salvífica é acentuada ao lado de Cristo. A teologia pentecostal define, por exemplo, a regeneração (gr. *palingenesia*, Tt 3,5) como uma obra efetuada por Deus através do Espírito Santo, pelo qual o homem recebe a vida pessoal de Deus, transformando sua mente, seu coração e sua vontade, de tal maneira que sua inclinação para consigo é mudada, pondo Cristo no centro de sua vida. A ministração salvífica do Espírito para o pentecostal transforma a natureza pecaminosa do indivíduo em uma nova vida, uma nova criatura. Na vida prática isto levará ao abandono do pecado, dos vícios, da prostituição. A primeira e mais importante experiência individual do Espírito ocorre no plano salvífico. Essa experiência é confessada através dos testemunhos pessoais na evangelização, na pregação e no culto.

A segunda mais importante experiência pneumatológica para o pentecostal é o batismo *no* Espírito Santo com evidência inicial de falar noutras línguas. Como não se trata de uma justificativa exegética e teológica, mas da análise da experiência da recepção do Espírito entre os pentecostais clássicos, não cuidaremos da perspectiva bíblica usada pelo pentecostal para justificar tal experiência. O cristão pentecostal tem um sentimento de pertença à tradição apostólica de Atos 2 por meio da experiência do batismo no Espírito Santo. De acordo com a doutrina pentecostal, trata-se de uma experiência separada, lógica e teologicamente, da conversão, do batismo no corpo de Cristo (1Co 12.13) e do batismo em águas (Mt 28.19). Trata-se de uma experiência pneumatológica em que o crente é totalmente imerso no Espírito, daí *baptzō*, imergir. Os relatos da experiência de batismo no Espírito Santo são variados, pessoais e não repetitivos, disto resulta a subjetividade da experiência. Não há como transferir, reproduzir ou transmitir a mesma experiência a outros. Cada um deve ter sua própria experiência de batismo no Espírito Santo. Nos relatos de recebimento de batismo no Espírito são narradas visões espirituais por alguns, forte comoção por outros, no entanto, a maioria concorda em uma vocação específica para a evangelização e obra missionária, para a santidade pessoal, para a pregação da Palavra, para a vida comunitária, exercício

de um dos carismas espirituais, e gozo salvífico. A recepção da experiência batismal no Espírito também é acompanhada por uma forte oralidade e êxtase. A experiência do batismo não destrói a consciência ou a deixa “infrutífera”. Apesar de ser um estado de êxtase, o batizado está cônscio de sua experiência a ponto de poder relatá-la racionalmente. No pentecostalismo clássico, funções eclesiásticas como educação cristã, diaconia, cargos de liderança e pastoreado só podem ser exercidos se a pessoa for batizada no Espírito Santo. Isto, obviamente, acentua a importância que o movimento dá ação do Espírito capacitando o crente ao exercício da obra de Deus, muito embora haja nos dias hodiernos grupos de cristãos pentecostais que se interrogam a respeito da validade de tal costume.

A terceira e quarta experiências mais enfatizadas pelo pentecostal é a celebração comunitária da salvação em Cristo. Com ênfase comunitária e conversionista são destacados os testemunhos pessoais de curas, de milagres, de bênçãos materiais, de casamento e eventos prodigiosos, seguidos de cânticos congregacionais e adoração intimista. Os testemunhos são de três fontes singulares: da Bíblia, do indivíduo ou de um outro. Esta última nem sempre é possível atestar sua veracidade, mas todos a tomam como fato. O testemunho constitui-se um ato de comunicação e esta é um fato óbvio e incontroverso da existência humana, sua realização, contudo, é um modo de ultrapassar e superar a solidão individual na qual o que é vivido (ou experienciado) por alguém não pode ser transferido como tal para o outro sujeito da comunicação. Aquele que fala não pode tornar sua experiência particular diretamente a do outro, que a ouve, mas é possível significá-la. Algo se transfere de um para o outro, mas não é a experiência vivida, mas sua significação. Segundo Paul Ricœur, a experiência vivida, como vivida “permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação, torna-se pública”. A comunicação enquanto discurso-evento-significação, portanto, é o meio de transpor a radical não comunicabilidade da experiência vivida enquanto vivida[9].

Em cada testemunho a ação, o poder e a experiência do Espírito são anunciados como elementos contemporâneos e proféticos: o que o Espírito fez a um pode fazer ainda que de modo diferente a todos. Os símbolos (óleo, fogo, pompa, selo) e o poder do Espírito são enfatizados tanto quanto a pessoa do Espírito. É o Espírito que fala e dirige o culto, o crente, a liturgia, tudo mediado pelo seu instrumento: alguém (ele ou ela) batizado no Espírito Santo.

Embora muitos façam uma leitura das realidades aqui tratadas em seu aspecto sociológico, antropológico e psicológico, para o pentecostal a sua experiência é transformadora, bíblica e teológica. O mesmo Espírito que agiu em homens e mulheres no Antigo e Novo Testamentos, age com o mesmo vigor e a mesma urgência nos tempos hodiernos. Os frutos dessas experiências pneumatológicas se faz sentir no frescor com que o crente pentecostal vive a sua fé, no empenho à vida comunitária e ao amor àqueles que ainda não ouviram o Evangelho de Cristo Jesus. Essas experiências são, em seu bojo, missionárias, uma vez que a *dýnamis* do Espírito é impulso vivo e criativo para o anúncio da salvação em Cristo. Todavia, para o próprio pentecostalismo, as experiências pentecostais constituem-se em grande e constante desafio, uma vez que os pentecostais clássicos não admitem todo tipo de experiência dita “*do* ou *no* Espírito” como genuína, muito embora no próprio movimento encontrem-se grande variedade delas.

---

[9] RICŒUR, P. **Teoria da interpretação:** *o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 200, p.30.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINGEMER, M. C. **O mistério e o mundo***: paixão por Deus em tempo de descrença.* Rio de Janeiro: Roco, 2013.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método***: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.* 3. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GEE, D. **Como Receber o Batismo no Espírito Santo**. 6 ed., Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

HORTON, S. M. (ed.). **Teologia Sistemática***: uma perspectiva Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

MIRANDA, M. de F. **Inculturação da fé***: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.

MOLTMANN, J. **O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral**. Petrópolis: Vozes, 1999.

___ **Experiências de reflexão teológica***: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2004a.

___ **Trindade e reino de Deus***: uma contribuição para a teologia*. 2.ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2004b.

___ **A fonte da vida***: o Espírito Santo e a teologia da vida.* São Paulo: Loyola, 2002.

RICŒUR, P. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009.

A PROPAGAÇÃO DA TEOLOGIA PENTECOSTAL NAS ASSEMBLEIAS DE DEUS POR MEIO DA HINÓDIA DA HARPA CRISTÃ NO PERÍODO DE 1911-1946: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES DESCRITIVAS E ANALÍTICAS.

(PENTECOSTALISMO E MODERNIDADE)

Roberto de Oliveira Ferreira[1]
Me. Esdras Costa Bentho

A presente pesquisa tem por finalidade analisar a propagação da teologia pentecostal nas Assembleias de Deus por meio da hinódia da Harpa Cristã. O recorte temporal abrangerá o período de 1911 a 1946, pois, segundo Gedeon Freire de Alencar, nesta fase ocorreu a implantação, institucionalização e oficialização da denominação[2]. Nosso objeto de pesquisa será os 524 hinos da Harpa Cristã corrigida e ampliada por Paulo Leivas Macalão, lançada em 1941, pois, certamente, estes hinos foram traduzidos e compostos nesse período. À vista disso, no presente artigo, apresentaremos como que a música pode servir para instrumento de evangelização e doutrinamento e, sobretudo, como as Assembleias de Deus contornou o problema do alto índice de analfabetismo usando os hinos. Depois descreveremos que a base da teologia pentecostal praticada nas Assembleias de Deus é o arminianismo-wesleyano e quais bases doutrinárias desenvolveu a partir daí. Concluiremos então analisando as principais ênfases doutrinárias da teologia pentecostal explicitadas na Harpa Cristã e como isso foi propagado nas Assembleias de Deus.

O uso da música como forma de expressão sempre fez parte da vida humana e, sobretudo, no âmbito religioso, é utilizada para a invocação e adoração a divindade. No cristianismo a música foi, e continua sendo, um elemento fundamental para esta interação com o sagrado. Desde a época dos cantochões (canto gregoriano), atravessando o período da Reforma, onde ocorreu o resgate do canto congregacional através de corais com acompanhamento do órgão entoando melodias populares[3]; concomitantemente, na Reforma Suíça, o uso dos salmos musicados[4]. No período dos avivamentos na América do Norte surgiu um estilo musical chamado de “Hinos Evangelísticos” que tinha por característica a simplicidade, pois, as campanhas evangelísticas conduzidas por pregadores como Moody, Spurgeon e Torrey, em locais como praças, tendas e galpões, tinha um auditório muito heterogêneo[5]. Daí a necessidade do uso de melodias populares e envolventes com o fim de converter o pecador para Cristo.

No Brasil durante o século XIX, época da inserção do protestantismo de missão, os cultos passaram a ser feitos em português e direcionado para os brasileiros com fins proselitista. As músicas entoadas foram os salmos da igreja reformada e os hinos evangelísticos norte-americanos que foram traduzidos por Robert R. Kalley, Sarah P. Kalley, Henry Maxwell Wright e outros versionistas. As Assembleias de Deus, no seu início, adotaram os hinos evangelísticos que constavam no hinário Salmos e Hinos, mas

---

1 Graduado em Teologia pela FACETEN, Extensão Universitária em Metodologia do Ensino Teológico pela FTED, Capelão Militar da Marinha do Brasil. Aluno do Curso de Pós-graduação em Teologia Pentecostal da FAECAD. E-mail: prrobertoferreiraphd@gmail.com.

2 Cf. ALENCAR, Gedeon Freire. **Assembleias de Deus: Origem, Implantação e Militância**. São Paulo, SP: Arte Editorial, 2010. Págs. 47 a 53.

3 Cf. FERNANDES BRAGA, Henriqueta Rosa. **Música Sacra Evangélica no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Kosmos Editora, 1961. Pág. 22.

4 Cf. Ibid. Pág. 24.

5 Cf. Ibid. Pág. 27.

depois elaborou uma hinódia própria[6] surgindo a Harpa Cristã. É nesse contexto que a música serviu como instrumento de propagação da teologia pentecostal, pois, como grande parte da membresia da igreja era de pessoas da zona rural, logo analfabetas, a música foi a grande solução, conforme observação feita por Gustavo Nordlund:

> Quando os brasileiros vêm aos cultos, gostam de possuir um hinário para cantar, e ainda que cantem todos os hinos com a mesma melodia, como fazem muitas vezes, mesmo assim, querem cantar. E se não sabem ler cantam a melodia como podem, e se sentem satisfeitos.[7]

Com base neste relato, percebe-se que as doutrinas da teologia pentecostal eram transmitidas oralmente[8] por meio dos hinos da Harpa Cristã. Esta estratégia foi usada tanto pelo protestantismo de missão, no uso do Salmos e Hinos, como também pelas Assembleias de Deus como meio de inculcar conceitos teológicos mente dos crentes.

As denominações que surgiram no Brasil, oriundas do protestantismo de missão, estavam sob a influência da teologia dos avivamentos que tinha como matriz teológica o arminianismo-wesleyano[9]. Este pensamento teológico influenciou as denominações e propiciou uma ampla cooperação entre elas. Quando analisamos as canções que foram entoadas nesse período, observamos que expressam as doutrinas cridas e defendidas pelos partidários do arminianismo-wesleyano: o amor de Deus por todos os homens, o perdão gracioso pela aceitação através da fé do sacrifício expiatório de Jesus Cristo, a vida regenerada visível na ética mundana e a expectativa da vida eterna no Reino de Deus (a peregrinação do crente sob a perspectiva da obra “O Peregrino” de John Bunyan). Acrescenta-se a isto os traços do pietismo: um forte emocionalismo, cultivo individual da vida religiosa, apego solitário à leitura da Bíblia e a mística contemplação do Crucificado. Sob esta influência foi elaborado o hinário Salmos e Hinos cuja composição é bem eclética[10]. Por este ecletismo é que foi possível várias denominações usar este hinário, inclusive as Assembleias de Deus.

No princípio de suas atividades as Assembleias de Deus entoavam os cantos do hinário Salmos e Hinos, no entanto os pioneiros perceberam que precisavam de uma hinódia própria[11] com o fim de propagar as doutrinas da teologia pentecostal. Apesar de ter praxes teológicas semelhantes à teologia dos avivamentos (o arminianismo-wesleyano), o movimento pentecostal desenvolveu novas ênfases como: revestimento de poder para o serviço, a manifestação das línguas estranhas como evidência inicial do batismo no Espírito Santo, a atualidade dos dons espirituais e a volta iminente de Jesus sob a perspectiva de um arrebatamento[12]. A tradição teológica pentecostal que influenciou os pioneiros e, por conseguinte a Assembleia de Deus do Brasil, foi a com tendências reformadas que traz em sua síntese a perspectiva de um evangelho

---

6 CONDE, Emílio. **História das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2008. Pág. 44.

7 VINGREN, Ivar. (Ed.). **Despertamento Apostólico no Brasil 2ª Edição**. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2008. Pág. 117.

8 Cf. POMMERENING, Claiton Ivan. **Oralidade e escrita na teologia pentecostal: acertos, riscos e possibilidades**. Protestantismo em revista, São Leopoldo, Faculdades EST, v. 24, jan.-abr., p. 117-133, 2011. p. 118.

9 Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O Celeste Porvir – A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: ASTE, 1995. Pág. 57 e 58.

10 Ibid. Pág. 193. Aqui o autor traz uma relação de instituições ligadas a várias denominações confirmando a diversidade de tradições teológicas nos cantos do hinário Salmos e Hinos.

11 Cf. MORAES, Isael de Araújo de. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2001. Pág. 497.

12 Cf. DAYTON, Donald. **Raízes Teológicas do Pentecostalismo**. Natal, RN: Editora Carisma, 2018.

quadrangular[13]: Jesus salva, batiza no Espírito Santo, cura e voltará. A hinódia que compõe a Harpa Cristã foi elaborada sob está perspectiva e, este conceito teológico pentecostal, foi propagado ao longo dos anos para as gerações posteriores por intermédio dos hinos da Harpa Cristã.

Portanto a música sempre serviu como instrumento de evangelização e doutrinamento. No Brasil, mais precisamente, foi a estratégia tanto do protestantismo de missão como das Assembleias de Deus usá-la como ferramenta de ensino. O emprego dos hinos da Harpa Cristã com o fim de consolidar as doutrinas teologia pentecostal no imaginário popular foi um sucesso, visto que, as pessoas cantavam e aprendiam. Mesmo que não soubessem ler, decoravam a letra do hino. E os crentes no dia a dia não cantavam cantigas seculares, mas cantavam os hinos da Harpa Cristã. Assim a Harpa Cristã como instrumento de propagação da teologia pentecostal é um fato que deve ser estudado e analisado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAYTON, Donald. **Raízes Teológicas do Pentecostalismo**. Natal, RN: Editora Carisma, 2018.

FERNANDES BRAGA, Henriqueta Rosa. **Música Sacra Evangélica no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Kosmos Editora, 1961.

HORTON, Stanley M. (Org.). **Teologia Sistemática – Uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir – A Inserção do Protestantismo no Brasil**. São Paulo, SP: ASTE, 1995.

MORAES, Isael de Araújo de. **Dicionário do Movimento Pentecostal**. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2001.

SAWYER, M. James. **Uma Introdução à Teologia – Das questões preliminares, da vocação e do labor teológico**. São Paulo, SP: Editora Vida, 2016.

13 Para mais detalhes sobre o desenvolvimento da teologia pentecostal sob a perspectiva quadrangular ver HORTON, Stanley M. (Org.). **Teologia Sistemática – Uma perspectiva pentecostal**. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 2002. Pgs. 11-40. O Capítulo do Panorama Histórico.

A INFLUÊNCIA DO DUALISMO NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

(PENTECOSTALISMO E MODERNIDADE)

Dr. Jansen Racco Botelho de Melo[1]

O Movimento Pentecostal Brasileiro representa o maior seguimento cristão não-católico do país. Este é um movimento feito, sobretudo, por pessoas simples que representam a maioria da população brasileira. O Pentecostalismo é caracterizado por uma espiritualidade espontânea e por dar significado a vida de milhões de brasileiros, muitas vezes esquecidos pelo poder público e pela religiosidade clássica. Por outro lado, o Pentecostalismo brasileiro herdou a influência do Dualismo que esteve presente no cristianismo ocidental ao longo de toda a sua história.

O Dualismo se define como duas realidades que se relacionam em chave de exclusão, estas realidades estão sempre em oposição abrindo assim lacunas na vivência humana e dificultando que a mesma seja vivida de modo pleno[2]. Este dualismo está presente em alguns aspectos na vivência pentecostal brasileira, impondo desafios para a reflexão teológica e a prática pastoral.

O Dualismo nasceu na Pérsia e se desenvolveu, sobretudo, no pensamento platônico, desta forma entrou no mundo ocidental e ajudou a formular o seu modo de pensar, influenciando inclusive o cristianismo ocidental[3].

As estruturas intelectuais platônicas foram decisivas para a intelectualidade ocidental. No pensamento platônico a realidade se distinguia entre o Mundo das Ideias, imaterial, perfeito e, o Mundo das Coisas, material e imperfeito. Na antropologia platônica, o ser humano foi visto de modo bipartido em alma, que representaria o mundo das ideias e, portanto, a parte virtuosa. Esta alma estava presa ao corpo material, que era irremediavelmente ruim e corrompido e impedia o ser humano de contemplar a verdadeira realidade[4]. O corpo humano representa o mundo material, o mundo das coisas.

Para a teologia cristã inicial, não havia o dualismo, o que havia era uma harmonia integradora entre as realidades que compunham o ser humano. A corporeidade do mesmo não era entendida como ruim, pelo contrário, foi criada pelo próprio Deus e, Jesus como seu filho, assumiu a humanidade num gesto voluntário salvífico de amor e compaixão.

Por volta do ano 150 aconteceu a conversão do filósofo neoplatônico Justino o mártir. Este pensador não rejeitou a filosofia como seus antecessores, mas, compreendeu que a Escritura era o ápice da filosofia platônica. Justino entendeu que a filosofia seria uma importante ferramenta de construção teológica e assim aconteceu o processo de *helenização* da fé cristã e a doutrina do seguimento de Jesus passou a dialogar muito de perto com a filosofia helênica estruturada com o pensamento de Platão. Desta maneira, o cristianismo foi aos poucos abraçando o Dualismo em seu pensamento, o que trouxe consequências visíveis e permanentes para a teologia e práticas cristãs.

Historicamente, o cristianismo tem sido influenciado pelo Dualismo do pensamento platônico. Manifestou-se na negação à corporeidade desde a antiguidade, no ascetismo antigo, na reclusão e celibato medievais, na divisão cartesiana entre o *res cogitans* e *res extensa* e, assim por diante. Evidentemente, o Dualismo não foi uma criação Pentecostal

---

[1] Doutor em Teologia Sistemática-pastoral pela PUC-Rio, professor da graduação em Teologia pela FAECAD. E-mail: jansenracco@hotmail.com

[2] RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade.** São Paulo: Paulinas, 2001, p. 101.

[3] DUSSEL, Enrique. ***El humanismo semita*.** Buenos Aires: EUBA, 1969, p. 31.

[4] ROSA, Wanderley. **O dualismo na teologia cristã.** São Paulo: Fonte, 2010, p. 23.

e nem é uma prática exclusiva de tal movimento, mas, o Pentecostalismo já nasceu influenciado pelo dualismo, que inclusive estava presente nas suas origens como no Pietismo, no Puritanismo e nos *Grandes Avivamentos*.

No Pentecostalismo brasileiro, o dualismo se manifesta de algumas maneiras, por exemplo, de modo geral: no clássico dualismo entre o bem x o mal – ideia de um conflito cósmico entre as forças da luz contra as forças das trevas; o dualismo entre a alma x o corpo – ideia que despreza a corporeidade como sendo pejorativa e fonte do pecado. Este Dualismo também se manifesta de modo específico no Pentecostalismo, como por exemplo: o dualismo sexista entre homem x mulher – que afirma posição de superioridade do masculino e nega, dentre outras coisas, o ministério pastoral feminino na maioria das denominações pentecostais; o dualismo profético entre a denúncia x a vidência – onde o profetismo é entendido apenas como revelação de algo que esteja pessoalmente oculto; o dualismo social entre a igreja x a sociedade – onde a primeira é afirmada em detrimento da segunda que por vezes, é vista como inimiga; o dualismo político entre a fé cristã x opções políticas – que distancia o cristão do engajamento político-social apartidário ou percebe nas relações eleitorais a oportunidade de reafirmar ainda mais o dualismo nos benefícios à igreja; o dualismo cultural que opõe a espiritualidade e a cultura – onde muitos ainda enxergam elementos culturais como músicas, filmes, divertimentos, como mundanismo e, portanto, devem ser combatidos.

Todos esses dualismos trazem lacunas na vivência da fé cristã e criam separações entre aspectos vitais que não deveriam ser divorciados uns dos outros. O Dualismo pode gerar um moralismo alienante, um afastamento da cultura e do próprio mundo criado e amado por Deus, pode fazer com que se veja o masculino como mais importante que o feminino e, pode fazer com que o adepto veja a igreja não como uma comunidade, mas, como uma fuga da realidade que o cerca, impedindo a igreja de exercer seu poder de transformação na mesma.

Jesus nos chamou a um discipulado integral. No pensamento de Cristo não havia separação entre essas áreas, pelo contrário, as mesmas se harmonizavam de modo integrador, as áreas eram amigas e conselheiras umas das outras, convidando ao discipulado uma relação madura e plena. Em Jesus temos a perfeita superação do dualismo, pois, ele sendo Deus se fez ser humano e assim, integrou essas duas realidades de modo perfeito revelando plenamente o divino e plenamente o humano[5]. O apostolo João havia enfrentado um dualismo antropológico e por isso, escreveu sua primeira epístola para combater os argumentos gnósticos. João afirmou que a negação da corporeidade de Jesus constituía em um ensinamento contrário a Deus, que se revelou na humanização de Jesus Cristo[6].

Foi proposto um diálogo que pudesse auxiliar o Pentecostalismo a superar o dualismo presente no Movimento e a referência teórica encontrada foi o teólogo Karl Barth. Barth nasceu na Suíça e viveu entre 1886 e 1968, foi o principal teólogo do século XX e um dos principais pensadores cristãos de todos os tempos. Na obra de Barth podemos perceber alguém que compreendeu e viveu a fé cristã de maneira harmônica, relacionando os mesmos dualismos apresentados no Pentecostalismo de maneira integradora[7].

Barth foi contemporâneo do período em que o modelo Liberal estava em todo vigor e se opôs ao mesmo com coragem, quando percebeu que o mesmo não era comunicável a vida dos crentes simples que estavam nas pequenas comunidades. Barth viveu o

---

[5] BARTH, Karl. ***The humanity os God*.** Richmond: John Knox Press, 1964, p. 14.
[6] Cf. 1 Jo 4.2-3.
[7] BUSCH, Ebehard. ***Karl Barth his life from the letters and autobiographical texts*.** Grand Rapids: WB Eedermans, 1993, p. 6.

período das duas Grandes Guerras e de modo equilibrado e sóbrio encarou tais realidades, especialmente na luta contra a ascensão do nazismo na Alemanha. Barth foi perseguido e punido, mas, permaneceu engajado na luta pela democracia e pela dignidade do ser humano. Não era um político, no sentido partidário do termo, mas entendeu que como cristão precisava se posicionar contra as desumanizações promovidas pelo nazismo, pois cria que a fé cristã nos leva a lutar por valores como: os direitos humanos, a liberdade de expressão e a liberdade da própria igreja, que Hitler queria dominar.

Barth foi pastor, teólogo e profeta, no sentido de denunciar o totalitarismo e o autoritarismo nazista de seu tempo. Era um homem de fé, de oração e de fervor ministerial e, não se entregou a uma vida dualista[8].

Barth nos mostrou que para ser um cristão avivado e engajado ministerialmente não é necessário sermos dualistas, pois, entendeu a fé de modo integrador e pleno que o convidava a aceitação de um discipulado radical proposto por Jesus de Nazaré que compromete toda a existência humana. Barth foi um grande teólogo, mas, também alguém que tinha com a cultura de seu tempo uma relação lúcida. Estimulava seus alunos a terem numa das mãos a Bíblia e na outra, os jornais. Também se relacionou de modo integrador com a política, as artes e com o ministério pastoral[9].

A pesquisa tem como objetivo mostrar que é possível ser pentecostal sem ser dualista e sem perder o fervor e a vivacidade que a fé nos desperta. A compreensão integral do discipulado de Jesus nos convida a amadurecer a fé e de refletirmos a realidade com mais elementos e com isso teremos uma vivência mais profundos estando mais próximos ao caminho que Jesus nos propôs. Foi utilizado Karl Barth como um exemplo de um discípulo de Jesus que viveu as relações humanas de modo integral por entender a fé de modo pleno.

Naturalmente os contextos de Barth e do Pentecostalismo são bem distintos, porém, podemos perceber os mesmos elementos que são tratados no pentecostalismo de modo dualista sendo vividos de modo pleno em Barth. Podemos concluir que não é necessário sermos dualistas para sermos pentecostais e que compreender a fé de modo integrador nos ajuda a viver a mesma de modo mais claro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Karl. **Dádiva e louvor.** São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **The humanity os God.** Richmond: John Knox Press, 1964.

BUSCH, Ebehard. ***Karl Barth his life from the letters and autobiographical texts*.** Grand Rapids: WB Eedermans, 1993.

DUSSEL, Enrique. ***El humanismo semita*.** Buenos Aires: EUBA, 1969.

ROSA, Wanderley. **O dualismo na teologia cristã.** São Paulo: Fonte, 2010.

RUBIO, Alfonso Garcia. **Unidade na pluralidade.** São Paulo: Paulinas, 2001.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino. **Palavra-evento e práxis libertadora. A eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana.** 2ed. São Paulo: ASTE, 2015.

[8] BARTH, Karl. **Dadiva e louvor.** São Leopoldo: Sinodal, 1996. Pg. 73

[9] SANTANA FILHO, Manoel Bernardino. **Palavra-evento e práxis libertadora**: A eclesiologia de Karl Barth e sua contribuição para a teologia latino-americana. 2ed. São Paulo: ASTE, 2015, p. 42.

FUNDAMENTOS À TEOLOGIA PÚBLICA: SUA RELEVÂNCIA PARA A SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA, NO CONTEXTO PENTECOSTAL

(TEOLOGIA PÚBLICA)

Fabíola Chaves Alcantara Cezar[1]

Este trabalho tem por objetivo discutir os fundamentos da Teologia Pública no horizonte do pentecostalismo, observando a consolidação ou, ausência desta postura teológica. A pesquisa investiga alguns teóricos e suas perspectivas acerca do tema, na tentativa de identificar pontos de relevância para a utilização da Teologia Pentecostal, no espaço público de maneira a contribuir para uma práxis eficiente do teólogo na sociedade contemporânea.

Entre os autores que tomei como base deste artigo encontramos, Amos Yong teólogo pentecostal estadunidense e sua teoria do Evangelho quíntuplo, Rudolf Von Sinner e o conceito de espaço público, com a perspectiva de legitimar a atuação da instituição religiosa nesse espaço, Reinhold Niebuhr numa análise de religião americana e comportamento social. Martin E. Marty e o conceito de Teologia pública, entre outros.

Ao me debruçar sobre o tema Teologia Pública, me deparei com um fundamento bem alicerçado de tal teologia no ambiente do Protestantismo Histórico, onde a práxis e o debate já são bem difundidos. Tal feito não ocorreu de maneira clara na teologia pentecostal brasileira.

Entendendo assim que para que o debate acerca do tema se torne relevante no pentecostalismo, se faz necessário um ato migratório onde a teologia pentecostal de gueto dá lugar a uma teologia pentecostal que tem por objetivo comunicar ao homem moderno a importância de manifestar valores éticos e morais para além das assembleias religiosas.

Lembrando que não se trata de legitimar um único modelo de teologia pública, mas analisando a diversidade de teóricos e seus conceitos acerca do tema. Não sendo limitado a apenas nas questões éticas, mas, criando políticas públicas de conscientização e viabilizando o individuo enquanto ser social do seu dever no espaço público.

Segundo o teólogo estadunidense Rudolf Von Sinner, entende-se por espaço público:

> Uma arena a céu aberto, onde todo o tipo de debate se expõe na tentativa de legitimar a convivência de seus atores em diferentes vertentes sociais. Quer seja econômica, política ou até mesmo religiosa. “A teologia pública visa explicitar a fé cristã de modo compreensível a um público além das fronteiras da igreja e contribuir com base nessa perspectiva de fé, no espaço público, para o bem comum. Visa ainda, orientar a atuação das Igrejas cristãs no espaço público”.[2]

Na perspectiva de Aristóteles[3] acerca do bem comum, podemos entender que; quando o indivíduo na prática do seu bem na esfera privada, ou seja, para si, começa a

---

[1] Graduanda em teologia pela Faecad e pós-graduada pela mesma instituição em Ciências da Religião.

[2] SINNER, Rudolf von. **A presença das religiões no espaço público – uma análise crítica**. Revista Confluências Culturais, V. 2, N. 1 (março de 2013) <http://periodicos.univille.br/index.php/RCCult/article/view/102> acesso 04 janeiro 2019.

[3] ARISTÓTELES (384-322 a.C.) **Órganon:** Categorias [*et. passim*]. 3.ed., São Paulo: Edipro, 2016.

gerar no outro o mesmo bem, temos então o bem comum a todos, legitimando assim sua existência na pólis, pois através da prática desse bem é gerado justiça e consciência plural, tornando o que antes era um bem individual em políticas públicas para um bem viver da sociedade ao qual está inserido.

Não sendo limitado apenas a questões éticas, mas também na competência de criar políticas públicas, conscientizando e viabilizando o indivíduo enquanto ser social do seu dever no espaço público, o tornando ser participante em pautas que são relevantes não só ao seus interesses quanto indivíduo, mas pensando e agindo como um ser social.

Sendo assim trabalhar pautas de interesse da igreja através do diálogo inter-religioso e ecumênico e político é necessário para o bem viver de toda a sociedade. O cristão quanto ser social deve ser atuante na prática desse bem, com o agravante de não estar de fato refletindo a virtude proposta pelo apostolo Tiago em sua epistola; "Aquele, pois, que sabe fazer o bem e o não faz comete pecado" (Tg 4.17).

O termo Teologia Pública entra no espaço acadêmico em 1974, com um artigo escrito pelo Teólogo Martin E. Marty, a respeito de Reinhold Niebuhr (1892-1971), o classificando como "o principal intérprete do século de religião americana e comportamento social"[4]. Em seu artigo, Marty relata dois tipos de produção de Teologia Pública, as produzidas e debatidas por parte da Igreja, e a dos políticos.

Entre os teólogos da igreja, Marty[5] destaca Walter Rauschenbusch (1809- 1865) o pai do evangelho social, produtor de um discurso firmado na justiça social e na divulgação de um Reino, que não é mais transcendente, mas terreno e inter-religioso. Rauschenbusch, na verdade, sustentava um discurso socialista.

De acordo com Niebuhr, Abraham Lincoln (1808-1965) e Woodrow Wilson (1856-1924), seriam como filósofos estadistas[6] que contribuíram de maneira progressiva ao observar de forma teológica o comportamento do povo americano, Lincoln analisava o povo de maneira ampla, não somente na vertente político-econômica, mas, traçava um paralelo entre a bíblia a história e a filosofia, para responder aos anseios da sociedade, inaugurando um modelo de Teologia Pública.

Para Marty a Teologia Pública precisa imprimir no indivíduo um comportamento intelectual voltado para a prosperidade da sociedade, aproximando as religiões do senso público, ou seja, uma experiência caracterizada como religião civil.[7]

Ao analisar o cristianismo estadunidense Mark G. Toulouse identifica vários desdobramentos em que a fé é representada no espaço público, a saber, segundo Eneida, a "fé cultural icônica"[8] que tem seus próprios rituais, e esses ritos estão bem estabelecidos na sociedade (religião civil), e a "fé sacerdotal", ou seja, onde a fé toma uma postura civil ante as problemáticas que surgem no espaço público, nesses dois

---

[4] Marty, Martin; Niebuhr, Reinhold: Public Theology and the American Experience. Journal of Religion, v. 54, n. 4, p.33 2-359, 1974, à p. 334: The century's foremonst interpreter of American religious social behavior.

[5] MARTY, Martin. Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience. Journal of Religion, v. 54, n. 4, p. 332 – 359, 1974, p. 334: The century's foremost interpreter of American religious social behavior.

[6] MARTY, 1974, p. 333s: What might be called public theology from the churches' side; used specifically diestic or theological materials in order to make sense of the American experience; statesmen-philosophers who served as public theologians.

[7] **Marty, Martin E**. The Public Church: Mainline – Evangelical – Catholic. New York: Crossroad, 1981, p.16: Public theology is, in my view, an effort to interpret the life of a people in the light of a transcendent reference. The people in this case are not simply the church, but the plurality of peoples with which the language of the church is more broadly involved. The public church is then a specifically Christian political community and witness.

[8] Cf. Sinner. 2011, p. 16.

momentos a vida pública é sobreposta a fé. O teólogo, analisa ainda a postura do cristão como agente de salvação (cristão público) e seu discurso na sociedade, que não se limita apenas a anunciar a salvação através da redenção á Cristo, mas também o cristão público é impulsionado pela instituição eclesiástica a se mover na sociedade no sentido de minimizar as questões culturais, sociais e econômicas.

Em sua análise, quanto a prática do cristianismo nos E.U.A, o sociólogo da religião Steven M. Tipton identifica que: a teologia pública em seu ofício, tem como premissa promover diálogos não só internos, ou seja, para os fies que congregam na mesma comunidade de fé, mas também o diálogo ecumênico, com a perspectiva de alinhar-se com o discurso político. É importante dizer que, tal comportamento não restringe a ação da teologia pública nas esferas sociais, ela ainda pode congregar a seu discurso pautas como; aborto, células trono, justiça social entre outros, nesse momento a teologia publica entra em paridade com a religião civil, ambas são ambivalentes.

Trazendo um melhor entendimento acerca do que Tipton afirmou, tomemos como referência o sistema sul-africano do apartheid. Por isso é fundamental se estabelecer normas para a teologia pública, assim seu discurso terá um peso não só epistemológico, mas também norteará o diálogo de maneira a estabelecer o bem viver no espaço público.

> Na verdade, a distinção mal articulada que a igreja faz entre a esfera do sagrado e do secular (ecos da ênfase inicial de Barth sobre a Transcendência e Alteridade de Deus) é uma das causas de sua ineficácia no mundo moderno.[9]

Tendo em vista a diversidade de teóricos e conceitos acerca do termo “teologia pública “, não a pretensão de dar uma forma única ao termo, e sim, trazer um panorama global acerca de modelos de teologia pública, com seus “modelos de fundamentação” e “modelos de atuação”. Segundo Eneida Jacobsen, “a concepção de fundo que sustenta uma teologia pública não determina as consequências práticas requeridas, de maneira que a distinção entre as duas categorias parece ser útil. Com isso, no entanto, não se pretende afirmar que um modelo seja excludente de outros, sejam eles de fundamentação ou de atuação”[10]

Diferentemente dos Estados Unidos onde ocorre debates em torno do tema com o viés pentecostal, no pentecostalismo brasileiro quase inexistem autores com obras publicadas tratando de Teologia Pública. É um campo novo de debate no Brasil para os pentecostais.

Contudo, um artigo recente de autoria de Valmir Milomem, publicado na Revista Enfoque Teológico, a respeito do “desenvolvimento de uma teologia pentecostal que forneça embasamento para uma interfase coerente com a esfera político-eleitoral”[11]. A partir dessa perspectiva o autor propõe diretrizes para uma teologia pública com ênfase política de matriz pentecostal. Essa teologia política de caráter eminentemente pentecostal é o fundamento para uma ética religiosa capaz de interagir com a esfera pública. Por esfera pública entende-se o espaço do debate e da política.

A perspectiva pública de Amos Young teólogo pentecostal residente nos Estados Unidos é tanto inovadora quanto constitui-se uma metodologia para a inserção do pentecostalismo na esfera pública. O autor desenvolve a teoria do Evangelho Pentecostal Quíntuplo.

---

[9] MILLER, Ed. L.; GRENZ, Stanley J. **Teologias Contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 90.

[10] JACOBSEN, Eneida. Modelos de Teologia pública. In: **TEOLOGIA PUBLICA EM DEBATE**, São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 53 – 70.

[11] SANTOS, Valmir Nascimento Milomem. Teologia Pentecostal na praça pública: Desafios e diretrizes para uma interface com a esfera política. In: **REVISTA ENFOQUE TEOLÓGICO**, V.3, N.1 (2016) – Cuiabá: FEICS, 2016, p. 91

Trata-se de uma ampliação do quadrilátero pentecostal clássico: Jesus salva, santifica, batiza com o Espírito Santo e breve voltará.

> O evangelho quíntuplo engloba, portanto: 1) Jesus como Salvador e Libertador; 2) Jesus como Santificador; 3) Jesus como Batizador no Espírito Santo; 4) Jesus como o Curador e; 5) Jesus como o Rei que está vindo. Conforme alerta Young, embora não haja um consenso universal sobre a ordem exata desses elementos do movimento carismático global, a não ser a salvação em Cristo, o quadro do Evangelho quíntuplo serve como uma estrutura analítica para a autocompreensão distintiva e coerente do pentecostalismo, honrando sua natureza plural, ao mesmo tempo em que é útil para pensar teologicamente a política no pentecostalismo global, ao menos a sua maioria.[12]

Para Young da estrutura teológica da cristologia, pneumatologia e soteriologia aliada as ênfases históricas dadas pelos pentecostais do século XIX e XX, brota uma chave hermenêutica que o autor denomina "muitas línguas e muitas práticas políticas"[13] extraída, de uma leitura pentecostal de Lucas e Atos dos Apóstolos. Segundo Santos Yong "desafia os pentecostais a olharem para o livro de Atos e ir além do enfoque individualista da experiência carismática, para entender as curas, o miraculoso e as manifestações do Espírito como fenômenos que podem funcionar como sinais do trabalho de Deus na praça pública, social, econômica e politicamente, encorajando a observar a narrativa da igreja primitiva e sua experiência com o Espírito Santo como exemplo para o engajamento público contemporâneo."[14]

A Teologia Pública no mundo contemporâneo é um meio essencial pelo qual o teólogo não somente expressa sua fé, mas vai além. A Teologia Pública é uma resposta de que a teologia não é um conhecimento marginal, privado e dispensável. Muito pelo contrário. Ela é um discurso legítimo, resultado da própria secularização da modernidade.

Por conseguinte, a teologia pentecostal surge no espaço da modernidade, é na Pós-Modernidade que é legitimado sua ação política no espaço social. Ela sai da marginalidade que a modernidade impõe para ocupar a centralidade na pós-modernidade.[15]Essa centralidade resulta em ocupação dos espaços urbanos e desafios a teologia pentecostal, pois se trata de um espaço multicultural, de verdade relativa, e de valores variados. Desafiando a teologia pentecostal a repensar seus valores epistemológicos, suas interpretações da Sagrada Escritura, e principalmente sua ação pastoral no mundo.

É necessária uma participação consciente dos teólogos pentecostais nos assuntos políticos, educacionais e sociais para melhor aproveitamento e inserção de seu pensamento na sociedade. Para que isso seja possível é preciso superar os desafios impostos pela pós-modernidade, que, ao mesmo tempo que legitima a teologia pentecostal no espaço público também a questiona quanto a sua atuação na esfera pública concernentes aos valores e a epistemologia que pretende inserir nesse espaço plural.

Logo, a relação da teologia pública com a teologia pentecostal não é apenas necessária como indispensável para a atuação consciente dos pentecostais numa sociedade que cada vez mais reclama sua participação, intervenção e comunicação, mas de modo reflexivo e tolerante.

---

[12] YONG, Amos. In the Days of the Caezar: Pentecostalism and Political Theology. In: SANTOS, Valmir Nascimento Milomem, Teologia Pentecostal na praça pública: Desafios e Diretrizes para uma interfase com a esfera política, p. 117. REVISTA ENFOQUE TEOLÓGICO. Volume 3 - Número 1 – 2016.
[13] Cf. SANTOS, Op. Cit.,p. 118.
[14] Cf. SANTOS, Op. Cit.,p. 118.
[15] CARVALHO, César Moises de. **Pentecostalismo e Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES (384-322 a.C.) **Órganon:** Categorias [*et. passim*]. 3.ed., São Paulo: Edipro, 2016.

CABRAL, Manuel Villaverde. **O exercício da cidadania política em perspectiva histórica** (Portugal e Brasil). Revista Brasileira de Ciências Sociais [online], vol. 18, n. 51, 2003.

CAMPOS, Joyce Neves de. **Os dogmas da religião civil de Jean-Jacques Rousseau**. XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, Goiânia: UFG, 2009.

CARVALHO, César Moises de. **As matrizes teológicas do pentecostalismo clássico e a diversidade teológica como necessidade de sobrevivência**. Revista Enfoque Teológico, V.3, N.1 (2016) – Cuiabá: FEICS, 2016.

____. **Uma pedagogia para a educação cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

____. **Pentecostalismo e Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

CAVALCANTE, Ronaldo; SINNER, Rudolf von (orgs.). **Teologia pública**: *um olhar global*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011.

SANTOS, Valmir Nascimento Milomem. Teologia Pentecostal na praça pública: Desafios e diretrizes para uma interface com a esfera política. In: **REVISTA ENFOQUE TEOLÓGICO**, V.3, N.1 (2016) – Cuiabá: FEICS, 2016, p. 91-126.

SINNER, Rudolf von. **Confiança e convivência**: *reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. **A presença das religiões no espaço público – uma análise crítica**. Revista Confluências Culturais, V. 2, N. 1 (março de 2013) <http://periodicos.univille.br/index.php/RCCult/article/view/102> acesso 04 janeiro 2019.

YONG, Amos. **Pentecostalismo e Ciência:** *Desafios e Oportunidades*. Revista Enfoque Teológico, V.3, N.1 (2016) – Cuiabá: FEICS, 2016.

POSSIBILIDADES PARA UMA TEOLOGIA PÚBLICA EM DIETRICH BONHOEFFER
(TEOLOGIA PÚBLICA)

Me. Brayan de Souza Lages[1]

A presente pesquisa tem por objetivo identificar dentro da teologia de Dietrich Bonhoeffer possibilidades para construção de uma Teologia Pública. Pretendemos responder a seguinte problemática, em que medida a teologia Bonhofferiana pode contribuir para construção da Teologia Pública brasileira? A partir de uma metodologia bibliográfica, abordaremos os três eixos teológicos de Bonhoeffer, a saber: sua Cristologia, sua Eclesiologia e sua Ética. A sua cristologia serve de base para as outras duas teologias, contudo, a relação entre essas teologias não é ambivalente, mas sim equivalente, e na análise dos seus textos, possivelmente interdependentes.

Ainda não há uma voz uníssona quanto a definição de Teologia Pública. "Falo de uma teologia pública, termo cunhado nos EUA (Estados Unidos da América) nos anos 70, mas apropriado para além daquele contexto, pois resgata a dimensão necessariamente pública da teologia".[2] "Foi através de Martin Marty que o termo foi disseminado, mais especificamente em 1974, em que analisava o comportamento religioso a partir de Reinhold Niebuhr, tendo como chave posições bíblicas, filosóficas e históricas".[3] Atualmente o que temos são escolas que, por enquanto, limitaremos geograficamente, como por exemplo o pensamento das escolas alemã, norte-americana, sul-africana e brasileira. É sabido que mesmo dentro dessas escolas não há total consenso, isso é natural, pois o trato da coisa pública é tão dinâmico quanto as possibilidades de se fazer uma teologia que dialogue com a sociedade.

A teologia sofre uma certa desconfiança da sociedade quanto a idoneidade de seus pressupostos, pois a "maior dificuldade de se formular uma teologia que seja pública é a característica principal da teologia, a dependência de sua confissão de fé e a sua abordagem estritamente eclesial".[4] Isso significa dizer, que geralmente a teologia produzida nas igrejas é para os membros, não para a sociedade como um todo. Ronaldo Cavalcante chama essas teologias produzidas somente para os membros de "teologias de gueto".[5] Essa perspectiva de privatização do Cristo não é condizente com as novas realidades sociais em que nos encontramos, não parece plausível privar o outro, mesmo que ausente de fé, de uma resposta a partir da fé.

---

[1] Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio, Mestre em Ciências das Religiões pela FUV, Graduado em Teologia pela FAECAD, Graduado em Administração pela UNIGRANRIO. É professor da graduação e pós-graduação da Faculdade FAECAD. E-mail: brayanlages@gmail.com

[2] **INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>. Acesso em: 25 abr. 2019.

[3] JACOBSEN, Eneida. **A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública**: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública. São Leopoldo: EST/PPG, 2011. 150 fl. Dissertação (Mestrado em Teologia), p. 11.

[4] GONÇALVES, Alonso. Teologia Pública: entre a construção e a possibilidade prática de um discurso. **Ciberteologia**: revista de Teologia e Cultura, oline, n. 38, p. 63-76, 2012, p. 70.

[5] Termo criado e desenvolvido na obra de: CAVALCANTE, Ronaldo. **A cidade e o gueto**: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. Fonte Editorial, 2010.

Voltando à Teologia de Bonhoeffer, vemos que o autor entende a Cristologia, como “Cristo é o centro da existência humana, significa que ele é o julgamento e a justificação do homem”.[6] Como julgador Cristo é a própria perfeição, é essência divina, por isso o único capaz de evidenciar o pecado humano, porém, o mesmo Cristo que julga participa do pecado para justificação do pecador, assim ele está na centralidade daquele que crê, “quem tem fé vivencia na encarnação da pessoa de Cristo a verdadeira Igreja”.[7] Essa Igreja representante de Jesus tem “dupla determinação divina para orientação, uma para o mundo e outra para si mesma”.[8] Nesse sentido, é Cristo quem nos conduz a nossa essência cristã, *in nuce*, a teologia publicizada deve ter de sobremaneira uma hermenêutica cristocêntrica, tanto para a Igreja como para o mundo.

Sobre a Eclesiologia, assunto que já foi iniciado no parágrafo anterior, não podemos nos equivocar quanto a exigência de Jesus para encarnar como Igreja no mundo. Bonhoeffer faz brilhante diferenciação entre a “graça barata” e a “graça cara”. “graça barata é, por isso, uma negação da Palavra viva de Deus, negação da encarnação do Verbo de Deus. Graça barata significa justificação do pecado, e não do pecador”.[9] Em oposição a essa prática, “a graça é preciosa sobretudo porque Deus não achou que seu Filho fosse preço demasiado caro para pagar pela nossa vida, antes o deu por nós. A graça preciosa é a encarnação de Deus”;[10] ela exige discipulado! Isso significa dizer, que para se falar de Deus na esfera pública primeiro temos que segui-lo, sermos discípulos, aprendermos dele e com ele, até porque, não seria possível falar de Deus sem falar com Ele. A palavra seria morta, o nosso chamamento é para proferir a Palavra viva, e é a Igreja que tem por missão ir de encontro ao outro.

Sobre a sua Homilética secular, o autor, no final de sua curta vida se depara com uma questão teológica, a saber: “como falar de Deus para um mundo adulto?”. Excluindo a perspectiva sócio-política que Bonhoeffer enfrentava em uma Alemanha nazista, e se atentando para sua perspectiva teológica de um “mundo adulto”, observamos a necessidade de um discurso cristão areligioso que já é estimulado pelo próprio Deus. “O autor entende que Deus quer que aprendamos a viver sem Ele. Já alcançamos a maturidade pelo desenvolvimento racional, não podemos mais depender do *deus ex machina”*.[11] “De modo, que o discurso sobre Deus seja sobre o Deus que se encarnou homem, abandonado”[12] como nós e forçado a ser sem a necessidade de exercer. Fracos e sofredores para o mundo somos nós em Jesus, assim como Jesus se fez fraco e sofredor para o mundo em nós. Falar de Deus para um mundo adulto é falar na e da miserabilidade humana, a homilética secular é ir de encontro as mazelas humanas e gerar vida, assim como cristo gerou em nós.

A teologia Bonhoefferiana - aqui encapsuladas em três aspectos, sendo o cristológico, eclesiológico e ético/homilético - pode contribuir para a formação de uma teologia pública brasileira na medida em que: 1º “Hermenêutica Cristológica” - uma teologia mesmo que trate da coisa pública não pode perder a sua essência teológica,

---

[6] BONHOEFFER, Dietrich. **Quem é e quem foi Jesus Cristo**. Trad. Daniel Sotelo; João Guilherme. Goiânia: Cruz, 2017, p. 57.

[7] BONHOEFFER, Dietrich. **A comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2017, p. 223.

[8] BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. Trad. Eberhard Bethge. 11. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015, p.

[9] BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. Trad. Iison Kayser. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004, p. 9.

[10] BONHOEFFER, 2004, p. 11.

[11] BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Trad. Nélio Schneider. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015, p. 185-186.

por isso só uma hermenêutica cristológica justificaria o termo de “teologia pública”. Caso fosse utilizado outra leitura que não fosse a partir de Deus ela seria qualquer outra coisa, menos teologia; 2º “Eclesiologia Discipular” - uma teologia pública não deve percorrer o caminho inverso de produção, ou seja, ela não deve ser criada *ad extra* da Igreja que Cristo encarnou, mas sim, *ad intra* dessa Igreja. Igreja que foi comprada com graça cara, e não a graça barata. De modo que para fazer uma teologia genuinamente pública, precisamos ser discípulos de Jesus, os nascidos da graça cara; 3ª “Homilética Secular” - essa hermenêutica cristológica é feita por discípulos nascidos da graça cara precisa ir de encontro ao mundo. O que exige uma homilética secular, pois o mundo é adulto, e é através do discurso cristão areligioso que não enjaularíamos o mundo em um dogma ou sistema de crença, mas o ensinaríamos a ser humano, como Cristo nos ensinou.

Por fim, apesar da utilização dos eixos Cristologia, Eclesiologia e Ética na teologia de Dietrich Bonhoeffer, nos adaptamos quanto a utilização desses eixos em nosso objeto de análise, no caso, a Teologia Pública brasileira. No caráter propositivo da pesquisa, utilizamos o eixo cristológico como hermenêutica cristocêntrica para fundamentação teológica. O eixo eclesiológico como eclesiologia discipular e de dupla função, *ad intra* e *ad extra* à igreja encarnada. Por último, entendemos a ética secular Bonhoefferiana como uma homilética secular na esfera pública, ou seja, o falar de Deus, sem religião e para um mundo adulto. Sendo assim, pretendemos uma Teologia Pública cristocêntrica a partir de uma igreja discipular e que fale de Deus sem religião ao mundo adulto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONHOEFFER, Dietrich. **A comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

_____. **Discipulado**. Trad. Iison Kayser. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. **Ética**. Trad. Eberhard Bethge. 11. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

_____. **Quem é e quem foi Jesus Cristo**. Trad. Daniel Sotelo; João Guilherme. Goiânia: Cruz, 2017.

_____. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas na prisão. Trad. Nélio Schneider. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

CAVALCANTE, Ronaldo. **A cidade e o gueto**: introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. Fonte Editorial, 2010.

GONÇALVES, Alonso. Teologia Pública: entre a construção e a possibilidade prática de um discurso. **Ciberteologia**: revista de Teologia e Cultura, oline, n. 38, p. 63-76, 2012

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/14220-teologia-publica-seus-espacos-e-seu-papel-entrevista-especial-com-rudolf-von-sinner>. Acesso em: 25 abr. 2019.

JACOBSEN, Eneida. **A teologia ancorada no mundo da vida e dialogicamente situada na esfera pública**: uma contribuição ao debate contemporâneo sobre teologia pública. São Leopoldo: EST/PPG, 2011. 150 fl. Dissertação (Mestrado em Teologia).

MINISTÉRIO FEMININO: DESAFIOS NO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO
(TEOLOGIA PÚBLICA)

Maria Suzana Furtado Santos Souza[1]
Me. Brayan de Souza Lages

A presente pesquisa se delimitará no estudo pastoral feminino, no tocante às suas dificuldades e desafios no Pentecostalismo Brasileiro. A metodologia utilizada para a pesquisa é a bibliográfica. Tenta-se responder a seguinte problemática: em quais circunstâncias é possível afirmar que dentro de uma visão teológica, a mulher tem total aplicabilidade para exercer as funções eclesiásticas com excelência, sendo que em pleno século XXI ainda imperam os dogmas, e preconceitos quanto a sua ordenação?

Os principais pontos a serem desenvolvidos e a metodologia aplicada será: Pontuar a resistência ao ministério feminino no pentecostalismo brasileiro; descrever o processo histórico cultural no pentecostalismo frente ao ministério feminino, trazendo como exemplo a atuação das mulheres no avivamento da Rua Azusa, e a trajetória de vida de Frida Strandberg. Comparar documentos dos estatutos de determinadas denominações, no que tange as atribuições, e limitações do gênero feminino. Destacar alguns personagens marcantes do Antigo e Novo Testamento, trazendo um estudo hermenêutico da chamada divina para tais personagens, como também, expender a importância do papel da mulher no âmbito eclesial.

Dentro de uma perspectiva bíblica, em que se afirma que o homem é o cabeça da mulher, é perceptível, que uma boa parte da sociedade masculina é desprovida de agnição no que realmente o texto quer dizer. Essa deficiência apresenta um aspecto de insegurança por parte da classe masculina, quando se depara com uma figura feminina se destacando dentro do Universo Eclesiástico.

A pergunta é inevitável. “Até que ponto essa submissão é factual?” Isso, portanto, gera um sentimento de insegurança no que tange a submissão ou insubmissão por parte da mulher. Dessa maneira vê-se a necessidade de proporcionar um ensino que traga a consciência feminina de que suas atribuições e conquistas, não devem estar a cima do respeito ao cabeça (homem), pelo contrário, conquistas e sucesso se alcançam com respeito e dignidade.

Deve-se estimular o diálogo entre ambas as partes com o objetivo de aprendizado, em que a mulher tem total liberdade de exercer tais funções, sem que a mesma venha esquecer que a submissão devida ao homem, segundo os parâmetros bíblicos, independe de sua posição no ministério eclesial. Da mesma forma é necessário a instrução ao homem, de que ser cabeça, significa dizer que deve exercer a sua liderança baseada em princípios, e no amor, assim como Cristo amou sua Igreja.

No primeiro momento, é de suma importância descrever a problemática da pesquisa através de fatos históricos que expõe claramente a resistência quanto ao ministério feminino. Citamos como exemplo, o surgimento da Assembleia de Deus no Brasil, destacando uma das principais figuras de liderança feminina, e de grande importância para o crescimento pentecostal. Frida Maria Strandberg (1891-1940), missionária sueca enviada para o Brasil pela Igreja Filadélfia de Estocolmo, em 1917.

Ao lado de seu esposo Gunnar Vingrën, contribuiu de forma intensa para a expansão das Assembleias de Deus no Brasil. Frida por muitas vezes assumiu funções delegadas ao seu esposo, devido ao frágil estado de saúde do mesmo. Seu destaque em tudo que realizava causou nos líderes uma grande insatisfação, que geram um cruel

[1] Graduanda em Teologia pela Faculdade FAECAD. E-mail. suzanasouza_2@hotmail.com

acossamento, oficializado na primeira convenção das Assembleias de Deus, realizada em 1930.

Nesta assembleia, é determinado uma interrupção na administração pastoral feminina, não somente na pessoa de Frida, mas também nas demais mulheres que na ocasião conquistavam seu espaço. O epílogo desse terrível trama, termina com a internação involuntária de Frida, trazendo consequências irreparáveis, tais como: o impedimento de exercer aos seus filhos o papel de mãe, como também o abandono, que culminou em sua precoce morte.

No segundo momento da pesquisa, tem como objetivo comparar os documentos dos estatutos de determinadas denominações relacionadas ao reconhecimento do ministério feminino. Os estatutos e regimentos internos da maioria das Igrejas evangélicas pentecostais, apresentam uma similaridade entre elas.

A Igreja evangélica Brasil para Cristo aponta no artigo 3º a consagração de pastores conforme disposições estatutárias, a consagração ao Ministério Pastoral, e que dar-se-á quando o candidato à mesma, for um homem crente{...}. Ou seja, o requisito proposto, é ser um homem. Na maioria das Igrejas pesquisadas observa-se que a patente máxima no ministério feminino não ultrapassa o cargo de missionária.

Já os estatutos da denominação conhecida como Igreja do Nazareno, fundada nos Estados Unidos, por volta de 1900, e derivada do Movimento de Santidade do século XIX, sendo a maior denominação a ter como base os princípios do Wesleyanismo e do Metodismo, descreve no seu estatuto, mais precisamente no V Regulamentos e Credenciais Ministeriais, no artigo 531.1, que qualquer membro da Igreja que sinta o chamado de Deus para pregar ou para prosseguir um ministério por toda vida através da Igreja, pode ser licenciado(a) como ministro(a) ao cargo.

O terceiro momento da pesquisa ainda em andamento, tem por objetivo destacar algumas personagens bíblicas que foram determinantes no decorrer da história. Dentre os exemplos, citaremos a pessoa de Débora que foi uma autoridade protuberante num momento em que o povo de Israel sentia-se vulnerável. O resultado de sua ação foi a derrota dos opressores de Israel, e a conquista da paz que durara 40 anos. É necessário apresentar um estudo hermenêutico da atuação desses personagens no decorrer de toda história, com a finalidade de evidenciar que assim como foi no passado, Deus tem chamado nos dias atuais homens e mulheres para atuarem de igual modo.

Quanto as justificativas da presente pesquisa, o tema em foco é importante para que tenha o maior devassar sobre o aspecto feminista na teologia pentecostal brasileira. A abordagem é pertinente devido a complexidade de predileção, pois nós mulheres, sofremos preconceitos exacerbados quanto a nossa inserção no ministério eclesiástico. A boa pesquisa sempre contribui de alguma forma para a produção e disseminação do conhecimento devido a fluidez da nossa sociedade, embora nesse aspecto a aceitação do papel da mulher e de sua capacidade ainda seja uma irrealidade. Entretanto, é importante crer que as perspectivas podem e devem mudar, pois, axiomas são mudados e paradigmas são desfeitos.

Sendo assim, pesquisar sobre a importância do ministério feminino e seus desafios no pentecostalismo brasileiro pode não só trazer mudanças revolucionárias, mas também, resgatar a boa reputação evangélica que em parte foi perdida no decorrer dessa longa trajetória. Quanto a instância social, o sujeito enquanto ser social carece de interação sadia, e para fazer uma boa interação, não vejo como melhor forma o diálogo entre ambos os gêneros femininos, com o objetivo de aceitação da presença feminal em cargos ministeriais.

Uma boa parte da sociedade masculina ainda tem se mostrado deveras intransigente, principalmente quando a pergunta: se a mulher pode ou não exercer o cargo de pastora? É papel da pesquisadora trazer dados quantificados e qualificados

para o enriquecimento do debate quanto às vitórias e conquistas que determinadas mulheres no decorrer de suas vidas alcançaram. Não se deve ocultar pessoas como Frida Strandberg, que teve uma grande relevância na construção do pentecostalismo brasileiro. Ainda mais quando há uma triste história que muitos procuram ocultar, na tentativa de se eximir da culpa.

No livro "Á Teologia do Século XX", de Rosino Gibellini, no capítulo 14, cujo o tema é Teologia Feminina, o autor relata que no final do século XIX um grupo de mulheres cristãs e norte-americanas, lideradas por Elizabeth Cady Stanton, reuniram-se periodicamente para examinar todas as passagens bíblicas relativas à mulher. O resultado da referente pesquisa foi a concepção da Woman's Bible publicada em duas partes em 1895 e 1898 onde o autor conclui que esta conquista era o primeiro sinal consistente de uma nova consciência da mulher que vinha amadurecendo no interior de comunidades cristãs. Sendo assim, é possível afirmar que através de uma conscientização a favor do ministério da mulher, podemos sim ter uma sociedade livre de preconceitos.

Quanto à instância pessoal, sou mulher, e na Igreja onde congregava, embora não fizesse parte do ministério da Igreja, exercia função de professora da EBD durante 3 anos consecutivos, mais precisamente na classe das mulheres. Função esta que me trazia tamanha satisfação e carinho por ver em cada singelo olhar o resultado de horas e horas, noites e noites estudando para trazer um ensinamento mais abrangente, e até mesmo libertador, pois muitas daquelas mulheres carregavam, em suas costas, culpas, pesos e dogmas que foram impostos por muito tempo.

Entretanto, no fundo do meu coração sentia um desejo de fazer parte do ministério, até porque, cheguei a pregar em reuniões de mulheres, com resultados que geraram mudanças de vida. Embora essa colocação possa parecer um tanto soberba e altiva, não é essa intenção, pois tenho a consciência que a glória pertence somente ao Eterno.

Um dos fatos que me ocorreu, é que mesmo com convites cheios de entusiasmo que me eram feitos no término das poucas pregações, eles nunca se concretizaram. Na verdade, a impressão era que algo ou alguém impedia. Como mulher cristã e que tem o desejo de fazer mais para o crescimento da obra, posso dizer que o chamado arde no meu coração. Porém, ainda há muitos obstáculos para serem superados. Portanto, acredito que a melhor maneira de se ter espaço é expor de forma clara e objetiva que a mulher tem capacidade de exercer seu papel ministerial com êxito.

REFERÊNCIAS

JAYNES, Sharon**. Jesus e as mulheres**. São Paulo MC. 2016.

GIBELINE, Rosino. **A teologia do século XX,** Edição Loyola, São Paulo.1998.

MACHADO, Campos D. MARIA. **Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais:** Universidade Federal do Rio de Janeiro. Estudos Feministas, Florianópolis. Maio-agosto 2015.

MELO, Adriana G.S. LIMA, Daniel B. **A mulher e os desafios na conquista do pastorado:**

Coisa do gênero. São Leopoldo, 2016. Disponível em: <http//periódicos est. Edu. grindex.php/genero. Acesso em: Coisas do gênero. **Revista de Estudo Feministas em gênero e religião**.

MOTA, Marques F. ELBA. **O feminino pentecostal: uma análise "Circulo de Oração" da Igreja Assembleia de Deus.**

OLIVEIRA, José. **Breve história do Movimento Pentecostal,** Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Edição 2003.

SYNAN Vinson, **O século do Espírito Santo,** Editora Vida, São Paulo. 2009.

VILHEMA, C. Valéria. **A insubordinada das Assembleias de Deus no Brasil: uma análise de gênero sobre a trajetória de vida da missionária Frida Maria Strandberg:** Universidade Presbiteriana Mackenzie.

LIBERDADE RELIGIOSA: O CERCEAMENTO DO DIREITO DA IGREJA DIANTE A CRIMINALIZAÇÃO DA HOMOFOBIA

(TEOLOGIA PÚBLICA)

Dâmaris Pinheiro Amorim Pereira[1]
Orientador: Prof. Me. Brayan de Souza Lages

Hodiernamente, tem se falado sobre laicidade e a liberdade religiosa. Há uma preocupação por parte de seguimentos religiosos, particularmente pelos cristãos protestantes, no que concerne alguns posicionamentos firmados por parte da sociedade, no sentido de impor normas de caráter cerceadoras da liberdade religiosa, ao querer regular o que se tem denominado "discurso de ódio". Algumas Propostas de Lei Complementar têm trazido à tona o debate sobre o assunto. A presente pesquisa, portanto, tem por objetivo mostrar que a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão[2] (ADO 26) ajuizada pelo Partido Popular Socialista (PPS) a qual versa sobre a criação da lei contra a homofobia e transfobia, aprovada pelo Supremo Tribunal Federal no dia 13 de junho de 2019 será danosa para as Igrejas Protestantes, tendo em vista que terão o seu direito de liberdade de crença e de expressão cerceados. Outrossim, mostrar que a participação evangélica na esfera pública é necessária. No presente trabalho será utilizado o método bibliográfico, por meio de livros, artigos e textos especializados no assunto.

Neste diapasão, a ADO 26, defende que a situação de violência existente contra a população LGBT[3] viola o seu direito fundamental à segurança, sugerindo que o Estado Brasileiro está desrespeitando o direito fundamental da população LGBT devido à ausência de lei específica criminalizadora da homofobia e transfobia. Do mesmo modo, a Ação apresenta que os opositores da criminalização específica da homofobia e da transfobia invocam a liberdade de expressão para dizer que teriam o direito de criticar a homossexualidade, contatando ser improcedente tal argumento, vejamos:

> [...] 'criticar a homossexualidade' é algo tão incompreensível e descabido quanto, por exemplo, 'criticar a negritude': o que se pode criticar são condutas concretas de pessoas concretas, não uma característica inerente a toda uma coletividade de pessoas como se todas as pessoas adotassem ontologicamente a conduta criticada pelo discurso em questão. Ademais, cumpre ressaltar que a liberdade de expressão não garante o direito a discursos de ódio e à disseminação do preconceito e da discriminação contra determinado grupo social.[4]

A ADO aduz ser inaceitável a tese segundo a qual o racismo seria um conceito puramente biológico ou referente apenas a determinados grupos sociais específicos ou ainda, relacionado apenas à cor de pele. Indica ainda, que a homofobia é o preconceito ou a discriminação contra homossexuais e bissexuais, enquanto que transfobia é o preconceito e/ou a discriminação contra travestis, transexuais e transgêneros em geral. Também alude que a homofobia se aproxima a outras formas de discriminação como a xenofobia, o racismo e o antissemitismo. Ademais, por meio do pleito, a ADO26 tem

---

[1] Graduada em Direito pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Advogada. Graduanda em Teologia pela FAECAD. E-mail: damaris_pinheiro@hotmail.com

[2] ADO de acordo com Gilmar Mendes é a inobservância de um dever constitucional de legislar, que resulta tanto de comandos explícitos da Lei Magna, ou seja, é uma ação que deve ser utilizada para apontar a omissão legislativa.

[3] LGBT é uma sigla utilizada para representar: lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais.

[4] BRASIL. **Supremo Tribunal Federal, Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão 26, Relator**: Ministro Celso de Melo. Distrito Federal, 2019, p.48.

como objetivo enquadrar e reconhecer a homofobia e a transfobia no conceito ontológico constitucional de racismo (art. 5º, XLII[5], CF88), de maneira a incluí-las na ordem constitucional de criminalização do racismo, com fundamento na suposta proteção deficiente do Estado Brasileiro aos direitos fundamentais da população LGBT.

Neste passo, vários representantes das Igrejas Cristãs e Associações Evangélicas, manifestaram-se contra a aprovação da denominada Lei da homofobia, por entender que pregar e ensinar contra a prática do homossexualismo não é homofobia, uma delas foi Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil**,** por meio do Conselho de Educação e Cultura, vejamos:

> CONSIDERANDO que a Regra de Fé e conduta dos cristãos, a Bíblia Sagrada, preconiza que todo e qualquer ato de imoralidade sexual (adultério, pornografia, homossexualismo, fornicação, incesto e outros – Lv 18.6-18; Lv 18.23; Ex 20.14; Rm 1.16-17; 1Co 6.10) é pecado que afronta ao próprio corpo que é templo do Espírito Santo (1Co 6.19)[...] a *procedência da ação pode oficializar uma ameaça à liberdade de expressão e religiosa, tendo em vista que as supraditas ações podem tolher a livre manifestação de pensamento de crença não discriminatória.*[...][6]

Na decisão da Suprema Corte que equiparou a homofobia e transfobia ao racismo consta que a liberdade religiosa está garantida:

> "DESDE QUE tais manifestações não configurem discurso de ódio, assim entendidas aquelas exteriorizações que incitem a discriminação, a hostilidade ou a violência contra pessoas em razão de sua orientação sexual ou de sua identidade de gênero". (grifos nosso)[7]

Ocorre que, na Lei de Racismo 7716/89 existem diversos dispositivos que tratam sobre atos discriminatórios, um deles é o do artigo 14 "Impedir ou obstar, por qualquer meio ou forma, o casamento ou convivência familiar e social." Assim, o líder religioso que se negue realizar o casamento homoafetivo poderá responder por crime de racismo. Como é sabido para doutrina cristã o homossexualismo é uma escolha comportamental pecaminosa, é um desvio à ordem da criação, é pregado o padrão heteronormativo e monogâmico, não como uma convenção social, mas como dogma de fé. Cumpre salientar, que devemos ser contra qualquer espécie de preconceito ou discriminação, nenhum grupo pode sofrer preconceito ou discriminação dentro de um Estado Democrático de Direito.

A participação de cristãos nos processos políticos da sociedade democrática tem revelado diferente concepção de modernidade, secularização e laicidade. O direito à liberdade religiosa, no vasto complexo dos direitos humanos, não se limita à liberdade de crença e religião. Para Gibelline a teologia política é uma teologia com traço fundamental da consciência como fito de que a palavra cristã se torne uma palavra socialmente eficaz, é ir além da iluminação do pensamento é transformar de forma eficaz

---

[5] CF/88, art.5º, XLII –"a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei".

[6] **JM Notícias**. CGADB diz a criminalização da homofobia é "ameaça à liberdade de expressão e religiosa. Disponível em: <https://www.jmnoticia.com.br/2019/02/13/cgadb-diz-que-ado-da-criminalizacao-da-homofobia-e-ameaca-a-liberdade-de-expressao-e-religiosa/> Acessado em 18 de agosto de 2019.

[7]BRASIL,STF, Tese nº 2,ADO26. Disponível em<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/tesesADO26.pdf >Acesso em 15 de junho de 2019.

a realidade social.[8] Segundo Gibelline a teologia política procura um confronto com a Modernidade, que comporta, por parte da teologia, uma superação crítica do Iluminismo, representa a superação da teologia da secularização.[9]

Nesse passo, Alvin Schmidt[10] destaca que a propagação do cristianismo e a influência cristã sobre o governo foram as principais responsáveis pela criação de leis contra o infanticídio, o abandono de crianças e o aborto no Império Romano. Foi do centro da Cristandade que surgiram as primeiras manifestações escritas correspondente ao direito e à liberdade de adoração e manifestações religiosas. De acordo com Jónatas Machado[11] para os antecedentes pré-cristãos, havia um uníssono referente a íntima relação entre o poder político e a função religiosa. Ademais, a Igreja deve, acima de tudo proclamar que "o salário do pecado é a morte mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor" (Romanos 3.23). A liberdade dentro de uma nação é de suma importância, tendo em vista que permite que as pessoas escolham servir a Deus ou não.

Destarte, a criminalização da homofobia deixa a Igreja vulnerável, tolhendo o discurso religioso da esfera pública e sendo visto como homofóbico e racista. Da mesma forma que a liberdade de expressão é garantida aos grupos LGBT, as Igrejas devem ter a sua liberdade de expressão garantida, assim, suas bases devem ser firmadas em seus dogmas, capazes de manifestar-se e difundir a fé, tanto oralmente, quanto por meio de imagens ou escritas. Como o Estado é laico deve respeitar o pluralismo religioso e organizá-lo de maneira que garanta a todos os indivíduos a liberdade para praticarem sua religião. Em suma, a liberdade religiosa deve ter o seu direito garantido de expor publicamente seus posicionamentos, impressões e opiniões contra o homossexualismo, em conformidade com os preceitos éticos e religiosos que possui. Assim, as Igrejas precisam ter regras claras e expressas concernente a esses temas em seus estatutos, demonstrando a sua posição de fé.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Versão Internacional**, São Paulo, 2000.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**, Promulgada em 5 de outubro de 1988.

_____. Supremo Tribunal Federal, **Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão 26,** Relator: Ministro Celso de Melo. Distrito Federal, 2019.

_____. Ministério Público Federal. Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão. **O ministério Público e a Igualdade de Direitos para LGBTI: Conceitos e Legislação/ Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão, Ministério Público do Estado do Ceará.** 2ª ed., ver e atual. Brasília: MPF, 2017.

BURITY, Joanildo. Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. **Revista de Estudos da Religião**, nº4, p.27-45, 2001.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**; tradução João Paixão Neto. 3ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

---

[8] GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. tradução João Paixão Neto. 3ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p.301-303.

[9] Idem, p.321.

[10] Apud GRUDEM, Wayne. **Política segundo a Bíblia**: princípios que todo cristão deve conhecer; tradução Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova,2014, p.67.

[11] MACHADO, Jónatas. **Liberdade Religiosa numa comunidade constitucional inclusiva**: dos direitos dos cidadãos, apud SANTANA, Uziel e MORENO, Jonas. Em defesa da Liberdade de Religião ou Crença.Brasília:ANAJURE Publicações, 2018, p.241.

GRUDEM, Wayne. **Política segundo a Bíblia**: princípios que todo cristão deve conhecer; tradução Susana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2014.
JM Notícias. CGADB diz a criminalização da homofobia é “ameaça à liberdade de expressão e religiosa. Disponível em: <https://www.jmnoticia.com.br/2019/02/13/cgadb-diz-que-ado-da-criminalizacao-da-homofobia-e-ameaca-a-liberdade-de-expressao-e-religiosa/> Acessado em 18 de agosto de 2019.
MENDES, Gilmar Ferreira. **Curso de direito constitucional** / Gilmar Ferreira Mendes, Inocêncio Mártires Coelho, Paulo Gustavo Gonet Branco. – 6. Ed. Rev. E atual. – São Paulo: Saraiva, 2011.
MONDIN, Batista. **Os Grandes Teólogos do Século Vinte.** Vol. 2, 2ª ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.
NASCIMENTO, Valmir. **Entre a fé e a política: participação dos evangélicos no processo político-eleitoral**: Reflexões sobre legitimidade abuso de poder e ética cristã na esfera pública. 1ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.
SANTANA,Uziel; MORENO, Jonas. **Em defesa da Liberdade de Religião ou crença.** Brasília: ANAJURE Publicações, 2018.

APOLOGÉTICA CRISTÃ: O DIÁLOGO ENTRE A FÉ E A RAZÃO, PARA DEFESA DA FÉ NO MUNDO ATUAL

(TEOLOGIA PÚBLICA)

Daniel Pereira[1]
Me. Brayan de Souza Lages

Como no passado o presente século apresenta inúmeros desafios para fé cristã, por isso faz-se necessário estar capacitados para defendê-la. Uma questão que motiva essa pesquisa é que muitos cristãos não estão em condições de argumentar em favor da própria fé. Seria esse um problema pessoal ou responsabilidade da comunidade de fé, na pessoa de cada líder? No século XXI o cristianismo é visto como uma crença ultrapassada, anti-intelectual e não teria sua razão de ser, pois a razão cristã está diretamente ligada a fé. A presente pesquisa pretende mostrar que a fé e a razão podem se relacionar na busca da verdade. O trabalho tem como base metodológica: o método biográfico, buscando em livros, artigos e textos especializados no assunto.

Essa pesquisa avultará: a importância da apologética na defesa da fé, não para humilhar as pessoas, mas para mostrar que há correlação entre a fé e a razão na busca da verdade; a importância do conhecimento e de argumentos consistentes na comunidade de fé, a fim de nutrir as necessidades intelectuais daqueles que são desafiados intelectualmente quanto a fé cristã; a necessidade de maior valorização da apologética por parte da igreja e dos fiéis, através da busca do conhecimento. Ademais, será indicado pensadores ao longo dos séculos que contribuem de forma significativa para defesa da fé, e que ressaltam a importante relação entre a fé e a razão. Serão considerados ainda alguns pontos da fé cristã que são frequentemente atacados, com a devida argumentação apologética de importantes autores.

A sociedade atual chama atenção pela pluralidade, dessa forma as diferentes formas de ver o mundo suscita muitas vezes uma possível dicotomia entre a fé e a razão. Por isso, a valorização da apologética pelas igrejas diluiria a possível oposição entre a fé e a razão. Diante dessa possível dicotomia entre a fé e a razão, destacada por um pensamento puramente racionalista é importante destacar o que Kreeft e Tacelli afirmam: “o conhecimento certo e absoluto não é obtido apenas de forma empírica ou experimental, mas segundo a filosofia há outras formas de encontrar”.[2] Desta forma, pode se chegar a verdade por caminhos distintos da ciência empírica, a fé pode ser esse caminho.

Não se quer dizer com isso, que a razão não é importante para fortalecer a fé, mas que ambas se completam na busca da verdade. Nem tampouco que a razão deva se sobrepor a fé, mas de acordo com os autores anteriormente citados: “Concordamos com a ortodoxia cristã clássica expressada em máximas medievais como *fides queres intellectum* (a fé que busca a compreensão) e *credo um interligam* (creio para que possa compreender)”.

Algumas pessoas depreciam a importância da apologética e a consideram apenas como uma área teórica da teologia, chegando ao ponto de afirmar que:

---

[1] Graduado em Matemática pela Universidade Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) – Professor, Graduando teologia pela FAECAD. E-mail: danielpereira845@hotmail.com

[2] Cf. KREEFT, P.; TACELLI, R. K**. Manual de Defesa da Fé:** apologética cristã. [Tradução: Bruno Destefani, Maria Eugênia da Silva Fernandes.] – Rio de Janeiro: Editora Central Gospel Ltda. 2008, p. 24.

“Ninguém vem a Cristo por meio de argumentos”, “Elas não estão interessadas no que é verdade, mas no que funciona para elas. Elas não querem respostas intelectuais; querem ver o cristianismo na prática”.[3] Essas pessoas não compreendem que a apologética cristã bem estruturada pode contribuir de forma significativa para a defesa e o fortalecimento da fé.

A apologética busca argumentos consistentes para explicar de forma racional as verdades da fé, sendo uma disciplina teórica com aplicações práticas. Tendo por finalidade específica: fortalecer a fé nos salvos, anunciar aos incrédulos as verdades da fé cristã, examinar para expor as ligações entre a doutrina cristã e outras verdades, e mostrar que a fé e a razão devem dialogar na busca da verdade. Não significa abastecer as pessoas de respostas prontas, mas despertar a consciência de cada um, sobre a importância de estar preparado para defender a própria fé. Como diz o texto sagrado: “Estai sempre preparados para responder com mansidão e temor a qualquer que vos pedir a razão da esperança que há em vós”.[4]

No presente século, os jovens tem sido confrontado, por aqueles que tem uma visão cética sobre Deus. Como diz Willian Lane Graig: “Nos colégios e faculdades os adolescentes e jovens são assaltados intelectualmente com todo o tipo de cosmovisão não cristã associada a um relativismo opressor”.[5] Com isso, muitos acabam por acreditar que a visão cristã de mundo não é racional, pois sua base maior é a fé em Cristo. Desta forma, pais e líderes precisam de argumentos sólidos que defendam o teísmo cristão.

Por isso a apologética é importante, pois busca minimizar os estragos que muitas ideias ditas evoluídas e progressistas tem causado a fé cristã. Algumas dessas ideias mitigam a autoridade das escrituras sobre o comportamento moral e de fé dos cristãos, como consequência muitas pessoas são levadas a desacreditarem na fé cristã. Não está sendo feito aqui uma defesa fundamentalista das escrituras, mas pelo contrário, o que a apologética busca é um maior embasamento teológico dos cristãos, e uma maior busca pelo conhecimento, para uma defesa da fé, com mansidão e temperança. Como disse o filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”[6]. O motivo do silêncio de alguns é a falta de conhecimento e de convicção das suas crenças. Desta forma, a tarefa mais extensa da apologética cristã é criar um ambiente cultural em que o cristianismo seja uma opção intelectualmente possível para pessoas pensantes.

Na presente era, há pessoas que pensam que todo argumento que defende a exclusividade religiosa, é uma atitude arrogante e deve ser repudiado, tendo em vista colocar em risco a paz entre os homens. No caso do cristianismo a exclusividade é um ponto fundamental da fé, pois como Cristo disse: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida, e ninguém vem ao Pai senão por mim”.[7]

Rubem Alves, em *ostra feliz não faz pérola,* defende um famoso argumento contra a exclusividade religiosa, usando um conto budista: Os cegos e o elefante. Esse conto num primeiro momento parece justificar que todas as religiões se referem à mesma coisa, mas de forma diferente e perspectivas distintas. Isto é, as diferenças entre as religiões são questões de percepções diferentes da realidade. Segundo Jonas Madureira: “A finalidade do argumento é, portanto, rotular as religiões como arrogantes para, em seguida, exortá-las a que sejam humildes”. O missiólogo Lesslie Newbigin destaca a arrogância contida no argumento do conto: “Os cegos e o elefante”: “A história

---

[3] GRAIG, William Lane. **Apologética contemporânea**: a veracidade da fé cristã. [Tradução: A. G. Mendes, Hans Udo Fuchs, Valdemar Kroker.] – 2. Ed. – São Paulo: Vida Nova, 2012, p. 15.
[4] **Bíblia de Estudo Pentecostal**, Revista e Corrigida, Ed. 1995, 1 Pedro 3.15.
[5] Graig, 2012, p. 19.
[6] Cf. MADUREIRA, Jonas. **Inteligência humilhada –** São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 44.
[7]**Bíblia de Estudo Pentecostal**, Revista e Corrigida, Ed. 1995, João 14.6.

é narrada por alguém que não é cego e que expressa sua imensa arrogância ao falar como quem contempla a verdade absoluta".[8]

A arrogância é rechaçada pela apologética cristã, que tem por finalidade não humilhar as pessoas e a outras religiões, mas mostrar que o cristianismo é a religião verdadeira, através da razão e do conhecimento, sem jamais desdenhar da fé. Não se quer dizer com isso que tudo nas outras religiões é mentira e errado, e muito menos salientar denominações cristãs, mas assegurar que as palavras de Cristo não sejam deixadas de lado.

No presente século, é comum algumas pessoas negarem a existência de verdades absolutas. Desta forma, a questão se é possível conhecer ou não a verdade objetiva é umas da mais importantes em apologética, dado que as grandes divergências desembocam nesse ponto. "O que você diz pode ser verdade para você, mas não para mim. A verdade é relativa. Que direito você tem de impor a mim suas crenças? Você está sendo intolerante".

Ao contrário do que está sendo ensinado no mundo contemporâneo, a verdade não é relativa, mas absoluta. Embora devamos respeitar os direitos que as pessoas têm de escolher as suas "verdades", e acreditarem naquilo que quiserem, veja o que diz Norman:

> Seremos tolos e, talvez, até não amorosos, se aceitarmos tacitamente todas as crenças religiosas como verdadeira. Por que isso não seria amoroso? Porque se o cristianismo é verdadeiro, então não seria amoroso sugerir a alguém que sua crença religiosa oposta também é verdadeira. Afirmar tal erro seria manter a outra pessoa no seu caminho rumo a destruição. Em vez disso, se o cristianismo é verdadeiro, devemos gentilmente lhes dizer a verdade, porque somente a verdade pode libertá-los.[9]

Portanto, não se quer dizer com isso que a pluralidade de convicções de fé não deva ser respeitada, e que tudo nas outras religiões é mentira e errado, e muito menos destacar denominações cristãs, mas assegurar que as palavras de Cristo não sejam deixadas de lado. Jesus disse: "Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim".[10] O apologista busca alimentar a fé das pessoas com argumentos sólidos, mostrando que Cristo é a verdade. C.S. Lewis diz algo importante:

> Se você é um cristão, você não precisa crer que tudo nas demais religiões é simplesmente errado. Se você é um ateu, então, sim, você tem de crer que o ponto central de todas as religiões do mundo não passa de um enorme engano. Mas se você é um cristão, você é livre para pensar que todas a demais religiões, mesmo a mais excêntricas, contêm ao menos alguma alusão à verdade. Quando eu era ateu, tinha que procurar persuadir-me de que a maior parte da humanidade sempre se enganou no ponto mais importante; quando me tornei cristão, pude ver as coisas de modo mais abrangente. Contudo, o cristão tem de admitir que, nos pontos em que o cristianismo diverge de outras religiões, ele é verdadeiro e as outras religiões são falsas. É como em aritmética: há somente uma resposta certa para uma soma, e as outras estão erradas; mas algumas das respostas erradas estão muito mais próximas da certa do que outras.[11]

A crença cristã na absolutidade da verdade manifestada por Deus na pessoa de Cristo Jesus é um ponto fundamental da fé cristã, mas não significa que o cristão é

---

[8] Lesslie Newbigin, *The gospel in a pluralista society* (O evangelho em uma sociedade pluralista), p. 9-10, Apud Madureira, 2017 P.48.
[9] Norman Geisler, Frank Turek, 2006 p. 48.
[10] **Bíblia de Estudo Pentecostal**, Revista e Corrigida, Ed. 1995, João 14.6.
[11] C. S. Lewis, *Cristianismo puro e simples,* 1997, p. 19*,* apud Madureira, 2017 p. 49.

obrigado a rejeitar todas as outras verdades sobre Deus ditas por pessoas não cristãs. Como diz Norman Geisler: “o cristianismo não é a única religião com afirmações exclusivas da verdade”[12].

A principal reivindicação da apologética é mostrar: a importância da relação entre a fé e a razão, e que o cristianismo indica a salvação, na pessoa do Senhor Jesus Cristo, único mediador entre Deus e os homens. E afirmar isso, como uma verdade absoluta, apontando evidências racionais para que se possa crer nisso. Embora se tenha a consciência que, como diz Winston Churchill: “De tempos em tempos, os homens tropeçam na verdade, mas a maioria deles se levanta e segue adiante como se nada tivesse acontecido.”[13]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRAIG, William Lane. **Apologética contemporânea**: a veracidade da fé cristã. Trad. A. G. Mendes, Hans Udo Fuchs, Valdemar Kroker. – 2. Ed. – São Paulo: Vida Nova, 2012.

GEISLER, N. L.; TUREK, F. **Não tenho fé suficiente para ser ateu.** Trad. Emirson Justino. São Paulo: Editora Vida, 2006.

KREEFT, P.; TACELLI, R. K**. Manual de Defesa da Fé:** apologética cristã. Trad. Bruno Destefani, Maria Eugênia da Silva Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel. 2008.

MADUREIRA, Jonas. **Inteligência humilhada –** São Paulo: Vida Nova, 2017.

[12] NORMAN L. G.; FRANK T. 2006, p. 9.

[13] Winston Churchill, *apud* Norman Geisler, Frank Turek, 2006 p. 35.

NOVAS PERSPECTIVAS DO PENTECOSTALISMO NO ESPAÇO DA REDE LATINO-AMERICANA DE ESTUDOS PENTECOSTAIS:HISTORICIDADE E CENÁRIOS DE TEOLOGIA PÚBLICA

(TEOLOGIA PÚBLICA)

Moisés de Carvalho Martins[1]

O pentecostalismo é um movimento, dentro da dinâmica da cultura religiosa do ocidente, caracterizado por uma variedade significativa de expressões litúrgicas e teológicas. Embora seja factível constituir elementos unificadores da ordem do sentido pentecostal, como a validação do batismo no Espírito Santo como fator decorrente e diferenciado da experiência salvífica e não semelhante a ela, existe no pentecostalismo um mar de vertentes com distinções verificáveis , ou seja, pentecostalismos específicos, inclusos na estética religiosa pentecostal.

A Relep, entidade surgida nos anos noventa, no contexto geo-político da América Latina, representa uma articulação de um projeto acadêmico, com intencionalidade também missional, promovendo encontro de intelectuais-pentecostais dos múltiplos campos de ciências humanas para disponibilizar processos reflexivos sobre o que os pentecostalismos são e poderiam ser, à luz de leituras a partir de chaves hermenêuticas pós-coloniais e em consonância com o ideário proposto na lógica da Teologia Pública.

A epistemologia da Teologia Pública - embora não represente uma realidade monolítica - tem como elemento deflagrador de sua possibilidade de ser, a consciência da existência de uma esfera pública, onde os seres humanos elaboram princípios e vivências de uma ordem social mais ampla, nas esferas política, educacional, econômica, cultural e também religiosa, na medida em que a religião reflete objetivos humanos e interfere na definição da condição e do ethos humanos. Discernir as teias da construção do mundo social e o papel da religião, no diálogo com a pluralidade de saberes, com intuito de validar parâmetros de efetivos e positivos padrões de cidadania , é o que sistematiza o corpo teórico mais determinante de uma Teologia Pública. Este padrão de exercício acadêmico teológico, retrata adequadamente as aspirações da intelectualidade pentecostal inserida nos quadros da Relep.

A Relep explicita assim sua cosmovisão básica: Uma rede de teóricos que , no horizonte do pentecostalismo, buscar construir e sistematizar abordagens sobre a evolução da fé pentecostal no território da América latina, para compreender (disponibilizando as ferramentas dessa compreensão) a repercussão desse ethos religioso no entorno social, político, econômico e cultural, assim como também se ressignifica na dinâmica de metamorfoses desse entorno. Neste sentido, a Relep contribui decisivamente para a consolidação de uma nova forma de atuação pentecostal na sociedade , pelo menos no âmbito epistemológico. Sinalizando uma configuração de inteligência pentecostal que não se enquadra na leitura imediatista e preconceituosa que reduz o pentecostalismo como discurso produtor de alienação política e escapismo da responsabilidade de uma ética social militante. Nos encontros da Relep, a teologia pentecostal não é ignorada quanto sua evidência mística e o valor da identidade cristocêntrica da fé, no entanto se articula dialeticamente com as perspectivas epistemológicas da investigação sociológica, da sensibilidade antropológica e do rigor analítico filosófico, para ativar no universo teórico pentecostal percepções críticas de Teologia Pública. A Relep-Brasil, realizou congressos em 2102, 2014, 2106 , 2018 e 2019, com os seguintes temas: Pentecostalismos e transformação social, Pentecostalismo em diálogo, Pentecostalismo e realidade brasileira, As Igrejas e o

[1] Doutorando em Ciência da Religião pela PUC/SP. Mestre em Ciência da Religião pela PUC/SP. Especialista em Filosofia pela UGF. Especialista em História Moderna pela UFF. Graduado em História pela UFF. Graduado em Teologia pelo Seminário Betel. Professor da Faecad. Email revmoisesmartins@hotmail.com

Espírito e Hermenêutica pentecostal e sociedade. As opções temáticas desses eventos são plenamente compatíveis com a lógica de uma Teologia Pública.

É consistentemente plausível a constatação de uma afinidade de pressupostos entre certos horizontes da antropologia pentecostal com o eixo da Teologia Pública. Em qual sentido? Na valorização da reconstrução da dignidade humana. O processo de conversão no pentecostalismo, visa a superação do vício, da falta de sentido existencial por parte do indivíduo excluído na ordem social, visa o empoderamento social através da afirmação de seu dom participativo na vida da comunidade de fé, a valorização da mulher como agente que evangeliza e edifica e assim constrói esse mundo social de crença. Assim como a Teologia Pública, busca produzir valores e práxis para uma sociedade com mais justiça, esperança e respeito em meio a diversidade. Inexiste a ideia de incompatibilidade irredutível do cosmo pentecostal com estruturas cognitivas com presentificação progressistas no âmbito da teologia desse tipo de cristianismo.

Embora, seja notório, o fato que permanece um distanciamento entre o mundo de ideais da elite acadêmica pentecostal que habita o cenário da Relep e as comunidades que formam a realidade cotidiana de fé nos templos pentecostais espalhados pelo Brasil e Américas Latina, é viável que ocorrências históricas possam articular aproximações construtivas de diálogo da Teologia Pública com as formulações operantes na Teologia Bíblico-sistemática. Em prol do Reino. Em prol da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAVALCANTE, Ronaldo. SINNER, R. Von. **Teologia Pública em debate**. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

BARBOSA, C.A. Carneiro. OLIVEIRA, D. Mesquiate. **As vozes da Cooperação**. São Paulo: Reflexão Editorial, 2017.

CAMPOS, Bernardo. **Da Reforma Protestante à Pentecostalidade da Igreja.** São Leopoldo: Sinodal, 2002.

DAYTON, Donald. **Raízes teológicas do Pentecostalismo.** São Paulo: Carisma, 2018.

AS MULHERES DISCÍPULAS NO RELATO DA PAIXÃO DO EVANGELHO DE MARCOS (Mc 14 – 16.8)

(TEOLOGIA BÍBLICA)

Me. Leonardo dos Santos Silveira[1]

O discipulado constitui um dos temas mais importantes do Evangelho de Marcos. O verbo ἀκολουθέω (seguir) destaca-se na narrativa como termo que designa aqueles que se tornaram discípulos de Jesus[2]. O estudo deste tema em Marcos comumente é voltado para os discípulos, esquecendo-se muitas vezes da participação das mulheres no seguimento. Assim, a presente comunicação tem como objetivo analisar as mulheres discípulas nos momentos finais da vida terrena de Jesus verificando as passagens que elas são mencionadas no relato e verificando o comportamento que tiveram diante dos desdobramentos da trama. Para tanto, utiliza-se nesta pesquisa elementos da Análise Narrativa que procuram responder as perguntas: Como comunica o autor sua mensagem ao leitor? Com que estratégia organiza o autor a decodificação do sentido para o leitor?[3] Também há, na exposição, alguns apontamentos do Método Histórico-crítico[4]. Os textos desenvolvidos nessa pesquisa são: Mc 14.3-9; Mc 15.40-41, 47 e Mc 16.1-8.

No texto de Marcos 14.3-9 temos, antes da Páscoa, o relato da unção em Betânia. Pouco antes do começo do sofrimento messiânico de Jesus, uma mulher desconhecida realiza um gesto profético singular diante de um grupo de comensais na casa de Simão, o leproso. Podemos classificar a narração como um apotegma construído de uma forma dialogal[5]. O relato possui uma estrutura simples: o versículo 3 corresponde a uma introdução, os versículos 4 e 5 formam uma primeira parte onde a mulher recebe uma crítica dos assistentes, uma segunda parte encontra-se nos versículos 6 a 9 que apresenta a interpretação de Jesus do gesto[6]. Não se menciona explicitamente os discípulos. Uma das consequências da análise do relato é que devemos reconhecer que esta mulher está se comportando como uma verdadeira discípula a serviço de Jesus que caminha para a cruz.

O outro trecho analisado aparece no final do relato da Paixão, em Mc 15.40-41. Encontramos um grupo de mulheres testemunhando “de longe” a execução de Jesus (Mc 15.40). Algumas delas haviam sido discípulas sua. Nós sabemos o nome de três: “Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, o menor, e de José, e Salomé; as quais, quando Jesus estava na Galiléia, o acompanhavam e serviam”. O tema do discipulado afeta a

---

[1] Doutorando e Mestre em Teologia [Área de Concentração: Teologia Bíblica] (PUC-RIO). Especialização em Ciências da Religião (UNESA), Teologia Bíblica (FSB/RJ), Estudos Clássicos (UnB), Planejamento, Implementação e Gestão da Educação a Distância (UFF), Graduação em Tecnologia em Processamentos de Dados (UNIGRANRIO), Bacharelado em Teologia (FAECAD) e Licenciatura em História (UNESA). Professor dos cursos de Graduação e Pós-graduação da FAECAD (Faculdade Evangélica das Assembleias de Deus). E-mail: prof.leosansil@gmail.com.

[2] MARSHALL, I. H. **Teologia do Novo Testamento**. p. 81.

[3] MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Cómo Leer Los Relatos Bíblicos**. p. 16.

[4] Na comunicação serão apresentados apontamentos exegéticos a partir do texto grego. NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. (ed.) **Novum Testamentum Graece**. 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

[5] BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. p. 77.

[6] Delimitamos a perícope como tendo seu final no versículo 9, como no Comentário Bíblico NVI, que entende os versículos 10 e 11 como tratando do acordo da traição. SHORT, S. Marcos. In: **Comentário Bíblico NVI**. p. 1630. Há outros autores que seguem até o versículo 9, como Daniel J. Harrington. Cf. HARRINGTON, D. O Evangelho Segundo Marcos. In: BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland (Eds.). **Comentário Bíblico São Jerônimo**. p. 121.

cena de uma maneira particular. A análise do contexto e das principais expressões levam a conclusão que as três mulheres constituem uma resposta contrária à tríade de discípulos favoritos: Pedro, Tiago e João.

No final do relato da Paixão, na sepultura do Senhor, Mc 15.47 traz: "Ora, Maria Madalena e Maria, mãe de José, observaram onde ele foi posto". Deste modo prepararam adequadamente a próxima cena, que é aquela com que Marcos põe fim ao seu evangelho. A menção de mulheres no sepultamento de Jesus oferece uma função tripla vital para o entendimento do final do Evangelho de Marcos.

A última passagem encontra-se no coração da Páscoa: a ressurreição do crucificado em Mc 16.1-8. As mulheres, depois do sábado, fazem quatro coisas: (i) compram aromas; (ii) vão ao túmulo; (iii) a fim de "ungir" o corpo de Jesus para sepultamento digno; e (iv) discutem de que maneira rolarão a pedra para a retirarem da entrada[7]. Segundo Myers:

> Elas perguntam retoricamente de que modo o túmulo fechado poderá ser reaberto e, dessa forma, o leitor se admira igualmente a propósito da narrativa em si. Elas descobrem que o selo posto para o "fechamento" do sepulcro foi removido (não nos dizem como); isto reacende a esperança do leitor de que ainda haja vida na narrativa. As mulheres "entram" no túmulo, desafiando o fato de ter ele sido "fechado" e aí encontram não Jesus, porém, um "jovem" (Mc 16.5: νεανίσκος)[8].

A posição das mulheres no relato da Paixão atinge seu clímax com a ida ao sepulcro, o descobrimento do túmulo vazio e escuta da mensagem da Páscoa que elas não se atrevem a tornar pública. As boas novas da ressurreição de Jesus continham algo tão especial que as mulheres, assustadas, se calaram sobre a mensagem que receberam. Apresenta-se uma justificativa, por meio da análise narrativa, para esse final marcano.

Dentre os resultados da investigação esboçada acima, temos que Marcos deixa muito claro que o discipulado não é apenas uma questão para homens. As mulheres também são essencialmente envolvidas no seguimento. Dentro do grupo dos Doze se destaca a presença de três deles. O mesmo acontece em relação às mulheres. O nome das mulheres varia de forma bem visível, embora seja preciso constatar que Maria de Magdala é o primeiro nome que sempre aparece nas listas da tradição sinótica[9]. Verifica-se então a grande importância que elas tiveram na transmissão da fé pascal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
BÍBLIA SAGRADA. Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland (Eds.). **Comentário Bíblico São Jerônimo**. Novo Testamentos e Artigos Sistemáticos. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
BRUCE, Frederick Fyvie (Org.). **Comentário Bíblico NVI**. Antigo e Novo Testamentos. São Paulo: Vida Nova, 2009.

---

[7] MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. p. 470.
[8] MYERS, C. **O Evangelho de São Marcos**. p. 470.
[9] Ver o capítulo 14 do livro de Ehrman: Maria Madalena durante o Ministério de Jesus. EHRMAN, B. **Pedro, Paulo e Maria Madalena**. p. 283-299.

EHRMAN, Bart. **Pedro, Paulo e Maria Madalena**. Rio de Janeiro: Record, 2008.
MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Cómo Leer Los Relatos Bíblicos**. Iniciación al Análisis Narrativo. Santander: Editorial Sal Terrae, 2000.
MARSHALL, Ian Howard. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova.
MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. Coleção Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1992.
NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. (ed.) **Novum Testamentum Graece.** 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

A MENSAGEM DE 1ª PEDRO: UMA ANÁLISE DA MENSAGEM E O MINISTÉRIO DO SOFRIMENTO

(TEOLOGIA BÍBLICA)

Rafael Oliveira de Moraes.[1]
Me Claudio Martins

A presente comunicação tem por objetivo estudar o contexto da Primeira Epístola de Pedro abordando questões da época da carta, suas afirmações cristãs e a quem ela se dirige. Tem por foco, expor o papel do sofrimento no aperfeiçoamento da vida cristã. E, para responder a este tema, será adotada a metodologia bibliográfica que busca compreender o lugar do sofrimento na vida cristã.

O contexto da carta se dirige aos cristãos da região da Ásia Menor, mais especificamente, Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia (1Pe 1.1)[2]. Os povos dessas regiões estão passando por questões sérias sobre a fé em Jesus Cristo, porque a escolha pelo evangelho trouxe muitos problemas para eles, dessa forma eles precisavam saber o que fazer. A princípio pensa-se numa perseguição por parte do Império Romano, mas ao analisar o contexto histórico da carta nós podemos perceber que a razão era por causa da fé que mudou completamente a forma de agir desses cristãos nas regiões em que eles viviam.

Segundo diz Boring[3], na sua pesquisa sobre Primeira Pedro, a perseguição se deu exclusivamente por razões sociais, portanto, notamos que o evangelho vivido por esses cristãos era uma novidade nas regiões em que a carta foi dirigida e mudou completamente a forma de vida das pessoas convertidas ao movimento de Jesus Cristo. É importante notar que, aonde a palavra chegou, ela transformou os seus convertidos radicalmente.

Agora os cristãos da Ásia Menor estão sendo perseguidos por sua fé, porque eles não estão mais vivendo como em outro tempo viviam, isso de certa forma mexeu com as estruturas da sociedade que tinham uma forma diferente de viver e pensar a existência nessas regiões. Esse foi o motivo para que começasse uma perseguição social aos cristãos, que embora não tão violenta como se poderia ser por um Imperador, mas era o bastante para trazer muitas aflições.

> Aparentemente, dois fatores levaram a esse abuso. Primeiro, parece que o comportamento ético desses cristãos tinha mudado. Eles estavam sofrendo "por amor da justiça" (3.14) e por "fazer o bem" (3.17). Seus perseguidores falam mal de seu "bom procedimento em Cristo" (3.16; cf. 2.12,19-20; 3.6; 4.4,15-16). [...] Esses cristãos, antes de sua conversão, tinham um comportamento que era aceito e praticado por muitas das pessoas ao redor deles; mas eles, depois da conversão, não praticavam mais essas coisas e, por isso, seus perseguidores "acham estranho não correrdes com eles no mesmo desenfreamento de dissolução, blasfemando de vós" (4.4). O segundo fator é sugerido pelo mesmo texto: as relações sociais deles mudaram. O comportamento descrito no versículo precedente era o fundamento comum compartilhado entre eles antes.[4]

---

[1]Pós-graduado em Teologia do Novo Testamento pela FAECAD, Pós-graduando em Teologia do Antigo Testamento pela FAECAD, Graduado em Teologia pela UNIGRANRIO.
E-mail: rafael_153_152@hotmail.com

[2]BIBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada -** Harpa Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, Rio de janeiro: CPAD, 2016, p. 1195.

[3] BORING, M.E. **Introdução ao Novo Testamento***:* História, Literatura, Teologia (v.2) – Santo Andre (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015, p.748.

[4] MCKNIGHT, Scot; OSBORNE, Grant R. **Faces do Novo Testamento:** um exame das pesquisas recentes. – Rio de Janeiro: CPAD, 2018, p. 406.

Diante das perseguições, eles são encorajados. Os cristãos são lembrados que eles foram escolhidos por Deus para serem o seu povo, tal afirmação vem acompanhada da ideia de continuar caminhando, porque eles tinham em Jesus Cristo o modelo para quem eles podiam olhar. Sendo assim, são animados pela carta com palavras de manterem firme a fé que tinham aceitado pela pregação.

> [...] O encorajamento é incomensuravelmente intensificado quando Pedro menciona Cristo como exemplo a ser seguido nesse sofrimento (vv.21-25): Ele sofreu inocentemente, não por causa de seus próprios delitos; Ele não retaliou nem ameaçou em face dos insultos e tratamento duro; Ele entregou-se a Deus o justo juiz; e Ele morreu fiel ao propósito de Deus. De todas essas maneiras, Cristo é o exemplo para o sofrimento, e os cristãos devem seguir "as suas pisadas" (v.21b). Pedro também inclui um lembrete sutil da providência de Deus no sofrimento piedoso do crente ("para isso sois chamados", 21a) e do julgamento final de Deus desses maus tratos que sofrem (confie no Deus "que julga justamente"; v.23b).[5]

Concluímos então com essa questão, se chamados a sofrer pelo nome de Jesus não devemos considerar uma desonra, antes, devemos ter alegria por termos sido escolhidos para tão maravilhosa graça que existe nesse ministério. Contudo, somos exortados pela epístola de Primeira Pedro a nos comportar como peregrinos nessa terra, porque buscamos a pátria celestial e eterna, então não podemos estranhar a ardente prova que nos sobrevêm, porque é ela que nos purifica. [6] Todavia, não nos esqueçamos do temor ao Senhor, demonstrando profundo respeito porque Ele é o Deus de todas as coisas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada -** Harpa Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e corrigida. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, Rio de janeiro: CPAD, 2016.

BORING, M.E. **Introdução ao Novo Testamento:** História, Literatura, Teologia. (v.1) – Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BORING, M.E. **Introdução ao Novo Testamento:** História, Literatura, Teologia. (v.2) – Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

CARSON, D.A. et al. **Introdução ao Novo Testamento**. – São Paulo: Vida Nova, 1997.

MACDONALD, William. **Comentário Bíblico Popular** – Novo Testamento. – São Paulo: Mundo Cristão, 2008

MARGUERAT, Daniel [org.]. **Novo Testamento:** história, escritura e teologia. – 3 ed. – São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MCKNIGHT, Scot; OSBORNE, Grant R. **Faces do Novo Testamento:** um exame das pesquisas recentes. – Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

ZUCK, Roy B. **Teologia do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

[5]ZUCK, Roy B. **Teologia do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 499.

[6] BIBLIA, op. cit., p. 1198.

O CULTO QUE YHWH ACEITA: A JUSTIÇA COMO SINAL DA VERDADEIRA ADORAÇÃO DE ACORDO COM AM 5,21-24

(TEOLOGIA BÍBLICA)

Paulo Adilson dos Santos Filho[1]
Me. Claudio Marcio Pinheiro Martins

A presente comunicação visa estudar a relação entre culto a YHWH e a prática da justiça, tendo como texto base Amós 5,21-24. A pergunta que esta pesquisa objetiva responder é: Qual é o tipo de culto que YHWH se agrada? Para responder a esta pergunta, este artigo utilizará a metodologia de pesquisa bibliográfica.

A bibliografia utilizada para esta pesquisa riquíssima em detalhes de outras pesquisas realizadas sobre o texto de Amós por autores renomados, considerados autoridade sobre o tema, onde foram apresentados resultados diversos, em linhas diversas, mas com consonância satisfatória, principalmente na intencionalidade do autor, seu tempo, sua atividade profissional e sua chamada ao Profetismo.

Amós 5:21-24:

Detesto e recuso vossas festas,
Não me aplacam vossas reuniões litúrgicas;
Por mais holocaustos e oferendas que ofereçais,
Não as aceitarei nem olharei para vossas vítimas cevadas.
Afastai de minha presença o ruído de cantos,
Não quero ouvir a música de cítara;
Que corra como água o direito,
E a Justiça como arroio perene (*Amós 5:21-24, Almeida Revista e Corrigida)*

A partir dessa perícope, o trabalho lançou luz sobre a principal crítica de Amós, que era o bruto enriquecimento da classe dominante, governada por Jeroboão II, em detrimento do inverso proporcional empobrecimento daqueles menos favorecidos, a ponto de serem levados até mesmo a escravidão por não possuir condição de pagar suas dívidas.

A principal insatisfação de Amós se dá pelo fato dessas dívidas terem sido contraídas de maneira desonesta, onde os mais ricos enganavam e roubavam os mais pobres. Também é citada a questão onde a estrutura religiosa da época, auxiliava o mantimento desse sistema sendo a principal fonte arrecadadora de fundos para que Jeroboão II mantivesse sua estraégia militar de tomada de territórios. Por isso, não somente o estudo do texto do profeta foi utilizado nesta pesquisa, mas a utilização de fontes resultantes de outras pesquisas com o teor semelhante, mas que na mesma linha apresentam fatores que se diferenciam, e ao mesmo tempo se complementam contribuíram para que no desenvolvimento desta pesquisa.

Foi considerado de importante valia, uma pesquisa referendada nessas fontes, com o devido cuidado para que a mesma não se perdesse em diferentes argumentos. Autores como Sicre, Jensen e Schwantes foram consultados por possuírem linhas de pensamento e de pesquisa que possuem confluência e que ofereceu neste momento,

[1] Bacharel e Licenciado em Pedagogia – UERJ e Bacharel em Teologia – FAECAD.

uma lógica sistematizada para embasar o objeto da pesquisa aqui apresentada. Um olhar social, para além das estruturas de religião em diferentes épocas, que no decorrer da história se falam e se afetam.

A pesquisa obteve dados importantes, onde o caráter da pregação de Amós é claramente visto como o de alguém que tem por origem uma vivência camponesa, e que tem apreço pela vida humana e sua relação com o seu Deus. Seu olhar é global e enxerga as estruturas e seus métodos e por isso o azedume em suas colocações. Para ele era lógica a relação que seu povo deveria ter com seu Deus, e que os mais ricos deveriam ter com os pobres.

Amós faz sua principal crítica, pelo fato de conhecer os dados supracitados e coloca-los dentro de uma lógica sistematizada, a incoerência inicial e posteriormente uma hipocrisia, da classe dominante ainda ter práticas cúlticas e depois utiliza-la como instrumento arrecadador de fundos mantenedores do poderio de Jeroboão II.

O profeta veementemente condena e afirma que a ira de Deus cairia sobre o Reino e que essa seria a sua derrocada. Ele, porém, sabe de sua missão, e entende que YHWH o enviara. No texto ele demonstra ter absoluta certeza deste chamado. Diante disso, por sua origem ser basicamente camponesa, ou seja, por estar próxima a população que vivenciou e foi afetado diretamente pelo empobrecimento.

Amós destaca três instituições como responsáveis pelo empobrecimento do povo, em detrimento do proporcional enriquecimento das elites. O culto a monarquia e a magistratura[2]. A referência ao culto é global, não se trata somente do santuário, mas de todos os lugares altos. Sacrifícios, dízimos e ofertas ocorriam naturalmente e frequentemente. Festas, votos e celebrações eram organizados, porém, eram duramente criticadas por Amós.

A pesquisa obteve dados importantes, onde o caráter da pregação de Amós é claramente visto como o de alguém que tem por origem uma vivência camponesa, e que tem apreço pela vida humana e sua relação com o seu Deus. Seu olhar é global e enxerga as estruturas e seus métodos e por isso o tom crítico da sua mensagem. Para ele, era lógica a relação que seu povo deveria ter com seu Deus, e que os mais ricos deveriam ter com os pobres.[3]

Amós faz sua principal crítica, pelo fato de conhecer os dados supracitados e coloca-los dentro de uma lógica sistematizada, a incoerência inicial e posteriormente uma hipocrisia, da classe dominante ainda ter práticas cúlticas[4] e depois utiliza-la como instrumento arrecadador de fundos mantenedores de um poderio de Jeroboão II. Ele veementemente condena e afirma que a ira de Deus cairia sobre o Reino e que essa seria a sua derrocada.

Para Amós, o culto que YHWH aceita é, portanto, o culto dotado de justiça para com os menos favorecidos. Um culto dotado de justiça é um culto onde a sociedade ali inserida, é uma sociedade que possui práticas igualitárias e de respeito mútuo[5]. O culto alí prestado é um culto meramente ritualístico e desprovido de empatia e permeado de injustiça. Os cultos eram prestados ao mesmo tempo em que pessoas eram roubadas e toda a estrutura religiosa era instrumento de arrecadação para a manutenção do poderio de Jeroboão II.

---

[2] SCHWANTES, M. **A terra não pode suportar suas palavras**: Reflexão e estudo sobre Amós. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 32

[3] SICRE, J. L. **Introdução ao Profetismo Bíblico**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, p.171

[4] SILVA, A J. **A Voz necessária**: encontro com profetas do século VIII a.C. São Paulo: Paulus, 1998, p. 61

[5] SICRE, J. **Com os pobres da terra**: A justiça social nos profetas de Israel. Santo André: Paulus e Academia Cristã, 2015, p.167

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

JENSEN, J. Dimensões éticas dos profetas. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
SCHWANTES, M. Amós. Meditações e Estudos, São Leopoldo/Petrópolis,: Sinodal/Vozes, 1987.
_____. A terra não pode suportar suas palavras, São Paulo: Paulinas, 2004.
_____. Teologia do Antigo Testamento. Anotações, São Leopoldo: Comissão de Publicações da Faculdade de Teologia da IECLB, 1986.
SILVA, A. J. A voz necessária: encontro com os profetas do século VIII a.C. São Paulo: Paulus, 1998.
SICRE, J. L. Com os pobres da terra: A justiça social nos profetas de Israel. / José Luis Sicre; (tradução: Carlos Felício Silveira). Santo André: Academia Cristã / Paulus, 2015.
_____. Introdução ao Profetismo Bíblico. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

REFORMA JOSIANICA: UMA INFLUÊNCIA DE DEUTERONÔMIO 12 EM MEIO À CRISE RELIGIOSA DE JUDÁ

(TEOLOGIA BÍBLICA)

Comunicante: Romario Ferreira da Silva[1]
Orientador: Me Cláudio Martins

A presente comunicação busca entender a problemática da diversidade de cultos herdada por Judá e a reforma religiosa imposta pelo rei Josias como solução do problema. Tal análise terá como ferramenta o método histórico-crítico, através dos elementos históricos e literários.

Durante um período da história, o território da Israel foi acometido por diversas mudanças, especificamente em relação a invasão assíria em 722 a.C. Segundo Finkelstein[2], essa situação acarretou mudanças demográficas e sociais. No campo religioso surge a dificuldade de se fazer menção ao monoteísmo, mesmo que até o século VI a.C não se anule a exclusividade de YHWH, principalmente em eras primitivas, como dos patriarcas[3]. Neste momento, houve uma diversidade de lugares pelo qual YHWH foi adorado em Israel e Judá. Os *bãmôt*[4] refletem bem essa característica de culto, símbolo da influência estrangeira, antes da construção do templo, lícito ou não, esse ambiente configurou um exemplo da poluição pagã em Israel[5]. A literatura do livro dos Reis aponta esses múltiplos lugares, 1Rs 11.7, 2 Rs 12.14, 14.23 e 23.8, estrutura e santuários ao ar livre dispostos em estelas e árvore ou poste sagrado, *massebah*[6]. Essa troca da identidade religiosa é confirmada na representação do culto a YHWH e sua correlação com o panteão cananeu, em especial com a deusa *asherá*, identificada como esposa de YHWH neste contexto. Asherá que no panteão ugarítico é configurada como esposa do deus maior El, mãe de setenta deuses menores[7], tem sua personagem ratificada por estudos arqueológicos. Pesquisas recentes, na cidade de Tel Arad, apontam que por volta de 1200 a.C, existiu uma forte adesão aos cultos cananeus e da fertilidade da divindade supracitada[8]. Segundo William Dever, essa personagem com presença marcante, além de esposa, pode ser considerada como padroeira e talismã

---

[1] Graduando em teologia pela FAECAD.
[2] FINKELSTEIN, Israel. A Bíblia desenterrada. A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados. p, 293.
[3] EICHRODT, Walther. Teologia do Antigo Testamento. p, 195.
[4] É uma expressão que corresponde aos Lugares altos, que pode significar tanto elevação quanto santuário.
[5] CHAMPLIN, Russell. Enciclopédia Bíblica de Teologia e filosofia. Volume 3. p, 1007.
[6] ROMER. Thomas A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome. .p, 124.
[7] ROMER. Thomas A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome. .p, 157.
[8] KAEFER, J.A. Arqueologia das terras da Bíblia. p, 31.

das mulheres nesse período[9]. Outra característica do culto cananeu, estritamente no templo de YHWH, segundo 2Rs 23.5-7, foi a prostituição cultual dos sacerdotes e a possibilidade dos mesmos serem eunucos ou travestis, reforçado pelo texto pós reforma de Dt 22.5, que condena o travestismo[10], além da adoração à tríade de divindades assírias, uma disposição do culto celeste citado em 2 Rs 23.5.[11]

Nesse segundo momento, a comunicação se debruçará, mesmo que de forma resumida, sobre numa análise literária de Deuteronômio 12 e da História Deuteronomista. Até o século XVI o livro do Deuteronômio era compreendido como parte integrante e inseparável do Pentateuco. Essa perspectiva tomou outra direção, a partir do método histórico-crítico, por volta do século XVIII.[12]A crítica literária na busca de elucidar a data e autoria aponta a criação do texto no reino do Sul, situando uma pré-reforma em Ezequias e seu clímax no reinado Josias. Essa hipótese considerada mais provável aponta elementos responsáveis pela redação: sacerdotes, profetas e os altos funcionários da corte jerosolimitana[13], em razão das características literárias, teológicas e jurídicas[14].

Um grande responsável por aclarar esse assunto foi Martin Noth, defensor da História Deuteronomista, de cuja tese saíram outras ramificações, que variavam na edição da História Deuteronomista entre o reinado de Josias e depois do cativeiro.[15] Uma interrogação foi levantada no decorrer das pesquisas: quais os principais motivos para esse despertamento literário? A resposta está na descoberta do livro da lei, a saber, Deuteronômio 12, conhecido como o texto mais primitivo do livro, apesar das diversas etapas da composição, assim conhecido como Código Deuteronomista, sendo o fundamento da confrontação das ilegalidades do culto e da turva identidade religiosa.[16] A aplicação da lei de centralização, Deuteronômio 12, passou por três momentos: 1) 13-18, como texto mais antigo, possivelmente do século VII a.C, carrega consigo a insistência do termo lugar *maqôm*, apoiando a legitimidade do culto no templo-montanha estritamente na tribo de Judá, uma objeção à prática de culto estabelecida em Dã e Betel, herança do reino do Norte; 2) 2-7 e 20-27, uma ideologia de negação dos lugares altos, os *bãmôt* e representações das divindades as *massebah*; e 3) 8-12, fruto de uma edição no cativeiro

[9] DEVER, Willian G. Did god have a wife? Cap VI. The Goddess Asherah and her cult.Cambridge. 2005.
[10] ROMER, Thomas. A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome. p, 194.
[11] SMITH, Mark. O memorial de Deus. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. p, 89.156-174.
[12] LOPEZ, Féliz Garcia. O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia. p, 230.
[13] LOPEZ, Féliz Garcia. O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia. p, 236.
[14] BRAULIK, Georg. Introdução ao Antigo Testamento. p, 103.
[15] ROMER, Thomas. A Chamada história deuteronomista. p, 37.
[16] LOPEZ, Féliz Garcia. O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia. p, 231.

babilônico, tendo o tema da centralidade do culto, e repetição do termo lugar apontando o descanso da terra.

Convém concluir esta comunicação acentuando os resultados, principalmente em relação à valorização do monoteísmo, uma objeção às práticas monolátricas; a ideologia de que YHWH rejeitou Israel e elegeu unicamente Judá. E acima de tudo, uma contribuição no âmbito literário desenvolvido no ínterim do fim da monarquia ao fim do exílio, assim chamada História Deuteronomista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAULIK, Georg. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola. 2003

CHAMPLIN, Russell. **Enciclopédia Bíblica de Teologia e Filosofia**. São Paulo: Hagnos, 2004.SMITH, Mark. **O memorial de Deus. História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 2010

DEVER, Willian G. **Did god have a wife?** Cambridge. 2005.

EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testament**o. São Paulo: Hagnos, 2005.

FINKELSTEIN, Israel. **A Bíblia desenterrada. A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados.** Petropólis: Vozes, 2018.

KAEFER, J.A. Arqueologia das terras da Bíblia. Paulus, 2016.

LOPEZ, Féliz Garcia. **O Pentateuco. Introdução ao estudo da Bíblia**. São Paulo: Ave Maria, 2004

ROMER, Thomas. **A Chamada história deuteronomista**. Petropólis: Vozes, 2008.

ROMER. Thomas **A origem de Javé. O Deus de Israel.** São Paulo: Paulus, 2016.

O USO DO ANTIGO TESTAMENTO NO NOVO TESTAMENTO NA CARTA DE JUDAS

(TEOLOGIA BÍBLICA)

Adalberto do Carmo Telles[1]

Nos círculos teológicos é bem comum dizer que o NT é a consumação e cumprimento do AT. Mas é preciso se perguntar, até que ponto o AT e o NT se relacionam? O quanto o NT fez uso do AT? O que percebemos é que o NT traz, em seus livros, uma gama de citações e alusões ao AT. Essas citações e alusões que foram feitas pelos autores do NT, também podem ser confirmação do quanto eles consideravam o AT como Escritura divina.

Este presente trabalho tem como objetivo analisar, partindo de bibliografias recomendadas, o método usado para pesquisar as citações e alusões do AT no NT. Em seguida, descrever o uso do texto Hebraico e da LXX no NT. Em terceiro lugar, dissertar sobre o uso do AT na carta de Judas, a fim de descobrir quais textos do AT o autor desta missiva utilizou para fundamentar o seu escrito. E, por fim, a conclusão e as referências bibliográficas.

A pesquisa sobre uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, deve ter um ponto inicial. Esse início incide em identificar em quais textos o NT cita o AT ou o alude. Nesse sentido, é necessário definir o que é citação e alusão, e quais são os critérios usados para confirmar se é uma citação ou alusão[2].

Em primeiro lugar temos a citação. A citação é uma representação direta de um texto do AT com uma certa facilidade de identificação, por causa do paralelismo vocabular evidente e característico. Grande parte das citações recebem uma fórmula introdutória pelo autor do NT, como “para que se cumprisse o que o Senhor havia falado pelo profeta” (Mt 2,15), “está escrito” (Rm 3,4) e, possivelmente, termos semelhantes. No NT existem textos que não ocorrem esses indicadores precedentes introdutórios, porém, esses textos do NT demonstram um paralelismo tão claro com algumas passagens do AT, que não pode ser outra coisa senão citação (ex. Gl 3,6; Ef 6,3)[3].

Em segundo lugar temos a alusão. A alusão tem uma ocorrência diferente da citação e pode ser muito variada em sua forma. A alusão, com suas características literárias, se distingue claramente da citação. Ela também se diferencia da citação por ser uma referência indireta, enquanto a outra é uma referência direta. A alusão é “uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT”[4].

Existem alguns critérios que são utilizados para identificar e confirmar a presença de uma alusão no texto, nesse sentido, Hays e Beale apresentam sete critérios para essa confirmação[5]. O primeiro critério é a disponibilidade, o segundo é o volume, o terceiro é a recorrência, o quarto é a coerência temática, quinto é a plausibilidade histórica, o sexto é a história da interpretação e o sétimo é a satisfação[6]. Contamos mais uma vez com a

---

[1] Adalberto do Carmo Telles é graduado em teologia pela FAECAD, mestrando em teologia Bíblica pela PUC-Rio.

[2] BEALE, G. K., **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 53.

[3] BELLI, et al., Vetus in Novo, p. 27-29; BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 53.

[4] BEALE, G. K., **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 55.

[5] HAYS, R. B., ***Echoes of Scripture in the Letters of Paul***, p. 29-32; BEALE, G. K., **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 57.

[6] BEALE, G. K., **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 57-58; BELLI et al., Vetus in Novo, p. 31.

contribuição de Beale. Esse autor aqui, enumera nove passos para interpretar o uso do AT no NT.

Ao se estudar sobre o uso do AT no NT, é preciso entender qual foi a literatura que Jesus e os autores utilizaram. Assim, é necessário reconhecer o Texto Hebraico (TM) e o texto da Setenta (LXX) como fontes usados pelos autores neotestamentários. Além disso, estes mesmos autores usaram as regras de interpretação judaicas, particularmente o *midrash*. Sobre o AT, Jesus o reconhecia como Escritura inspirada por Deus e Ele próprio é a chave de interpretação para o entendimento do AT.

Uma das cartas católicas com mais frequência de citação e alusão ao AT é a carta de Judas. Nela encontram-se diversas referências a acontecimentos narrados no AT. Outro dado importante é que a carta de Judas faz citação de livro extrabíblico, e com isso, criou-se uma perspectiva em ler as alusões do AT através das lentes desses livros[7].

No v. 5, Judas alude em sua carta a saída de Israel da terra do Egito (êxodo). Ele não fala do Êxodo com uma perspectiva tipológica como é de costume no NT, mas Judas faz uma advertência moral no que diz respeito à destruição de Israel no deserto logo após do Êxodo. Aqui, o autor deixa claro em sua carta que há uma nova ligação tipológica entre Israel da época do Êxodo e os cristãos que lerão a sua carta[8].

No v. 7, Judas faz uso do AT com o objetivo de enfatizar a desgraça eterna e o infalível juízo de Deus sobre às cidades de Sodoma e Gomorra. Aqui Judas faz uma interpretação tipológica da história veterotestamentária, para demonstrar um padrão de recompensa divina que direciona para o Juízo Final. Olhando para as questões textuais, diferentemente de 2Pd 2,6-8, Judas não agrupa expressões que ofereçam ao leitor uma conexão com a LXX ou com a Sabedoria de Salomão 10,6[9].

O contexto veterotestamentário que temos para Jd 1,11a é Gn 4,1-25. Nessa narrativa Caim e Abel são irmãos e oferecem sacrifício a Deus, que aceita o sacrifício de Abel, mas rejeita o sacrifício de Caim. A rejeição do sacrifício de Caim pode ser conjeturada em Gn 4,6.7, que pode aludir Caim sendo um malfeitor. No círculo judaico, existem abundantes referências a Caim (Apoc. Ab 24,3-5; 1En 22,5-7; V.A.E 2,1-4; 4Mc 18,6-19; L.A.B 2,1-4; Jb 4,1-6; T. Benj. 7,1-5), na literatura judaica antiga, o assassinato de Caim é compreendido como uma ação inspirada por Satanás[10].

Com um olhar para as questões textuais, Judas apenas usa Gn por causa de uma palavra “Caim”. O restante do texto não teve uma relevância para o propósito de Judas. O uso que Judas fez do AT para tratar os falsos mestres como assassinos semelhantes a Caim e que seguem o seu caminho, invoca a lembrança de que o ato cometido por Caim é o maior exemplo de ódio. Em um contexto teológico Judas percebe que o ódio e o assassinato estão intrinsecamente ligados, e que os falsos mestres não amam a verdade.

O conteúdo do AT usado no v. 11b é Nm 22-24, onde Balaão, o excessivo avarento é o personagem principal. Ele ainda é mencionado em outros textos do AT (Nm 31,8.16; Dt 23,4-5; Js 13,22; 24,9-10; Ne 13,2; Mq 6,5) e, na maior parte, Deus intervindo para

---

[7] D. A, CARSON; G. K, BEALE**, Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1305. O autor afirma que para alguns estudiosos Jd só tem uma citação do AT que seria o v. 9. Porém, outros acreditam que o v. 9 é uma alusão.

[8] CARSON D. A.; BEALE, G. K., **O Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1306; NEYREY, J. H., **Epístola de Judas**, p. 685.

[9] CARSON, D. A.; BEALE, G. K., **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1311.

[10] GREEN, M., **2 Pedro e Judas**, p. 164; CARSON, D. A.; BEALE, G. K., **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1313.

impedir Balaão de transmitir contra Israel as maldições de Balaque[11]. No contexto do judaísmo, a avareza de Balaão é evidente. Em parte da literatura rabínica acredita-se que Balaão recebeu o salário devido à maldade. O fator de importância que fez Judas aludir o AT em sua carta foi a ganância de Balaão, o que também foi o que corroborou para o erro dos falsos mestres[12].

Um outro termo que Judas usa em sua acusação contra os falsos mestres é que eles são "pastores que a si mesmos se apascentam", uma referência ao profeta Ez 34,2-3 que em sua profecia denuncia os falsos pastores que eram egoístas em suas posições de destaque. Esses pastores cometiam os mesmos erros gananciosos de Balaão[13].

Judas, no v. 13, não somente faz alusão à Is 57,20, mas também usa o primeiro livro de Enoque para elaborar as suas metáforas sobre os quatro elementos da natureza. Os falsos mestres são acusados por Judas de serem como ondas bravas do mar, o que figuradamente demonstram as iniquidades ímpias e suas obras contínuas de escumas sujas que se espalham sobre a praia depois da maré retornar[14].

Na elaboração da carta de Jd vv. 14-16 temos um dado interessante. Esses versículos são as mais claras e longas citações que temos na carta, porém, Jd 14-16 não tem como procedência uma citação do AT, mas sim do primeiro livro de Enoque, um livro considerado apócrifo, ou seja, não canônico . No AT não há nada que fale de que Enoque é o sétimo depois de Adão, essa informação só é encontrada no livro de Enoque, mesmo que com uma inferência de Gn 5.

Uma outra alusão ao AT é a imagem do Senhor vindo com o seu exército angelical, que foi tomado por Jd do livro de Dt 33,2. Esta é uma clara descrição simbólica da teofania do Sinai. Os santos citados no v. 2 possivelmente podem se referir aos anjos, porém o v. 3 deixa evidente que esses santos são o povo de Deus. Já para Jd que cita 1Enc 1,9, esses santos são a corte divina que virá para o Juízo Final. Não obstante, o livro de 1 Enc tem uma linguagem que aponta para o definido e irrevogável juízo e sua referência aos santos são como "eleitos" conforme se vê em Dt 33,2[15].

Tendo em vista que os vv. 14-16 são citações do livro de Enoque, cabe aqui colocar algumas considerações sobre o livro: em primeiro lugar, 1Enc chegou até nós somente em etíope, porém, essa versão na época de Judas não tinha sido escrita. Existe uma discussão a respeito da versão que Judas tenha usado, para Carson por exemplo, a versão que judas usou em sua citação se aproxima da versão aramaica, já para Green, Judas segue a versão grega de perto[16]. Em segundo lugar, Enoque profetizou sobre o destino dos perversos, e Judas o considera como um livro de profecia verdadeiro, pois ele faz citação desta profecia em sua carta. Em terceiro lugar, não se encontra o primeiro livro de Enoque entre os rolos dos livros das Escrituras, e o livro também nunca é tido como "escrito/ γραφὴ" [17].

---

[11] GREEN, M., **2 Pedro e Judas**: Introdução e Comentário. p. 164; CARSON, D. A.; BEALE, G. K., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 1314.

[12] CARSON, D. A.; BEALE, G. K**., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1314; NEYREY, J. H., Epístola de Judas, p. 686.

[13] CARSON, D. A.; BEALE, G. K., **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1315; GREEN. M., 2 Pedro e Judas: Introdução e Comentário, p.167.

[14] GREEN, M., 2 Pedro e Judas, p. 168; CARSON, D. A.; BEALE, G. K., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. p. 1315.

[15] CARSON, D. A.; BEALE, G. K., **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1316.

[16] CARSON, D. A.; BEALE, G. K., **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1316; GREEN, M., 2 Pedro e Judas, p. 169.

[17] CARSON, D. A.; BEALE, G. K., **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**, p. 1316.

Este estudo buscou demonstrar o quanto é brilhante a especial relação entre o AT e o NT. Essa relação tem um cunho histórico e teológico. Essa relação entre os Testamentos vai desenrolar no cumprimento do Messias na pessoa de Jesus. O que também pode ser visto nessa relação é a concepção da inspiração divina das Escrituras de ambos os Testamentos.

Nas cartas católicas, especialmente Judas, foi possível perceber a relação desta com o AT. Na verdade, a missiva de Judas juntamente com livro do Apocalipse, são os livros do NT que mais se referem ao AT. Portanto, em Judas, consegue-se perceber que os eventos citados do AT em sua pequena e simples carta, demonstram o quanto a Palavra de Deus é verdadeira e fiel para cumprir os seus propósitos e desígnios salvíficos na história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**: Exegese e Interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BELLI, F. et al. **Vetus in Novo**: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro,2006.

BÍBLIA. Grega. **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

BÍBLIA. **Hebraica** Stuttgartensia, 5. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

BÍBLIA de Jerusalém, 7. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

CARSON, D. A.; BEALE. G. K. (Org.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

GREEN, M. **2 Pedro e Judas**: Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 1983.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

HAYS, R. B. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. Michigan: YALE University press. 1967.

KALVESMAKI, J. **Table of Old Testament quoter in the New Testament**: Gospels and Acts. Michigan: Cushing – Malloy, 1967.

NESTLE-ALAND, **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NEYREY. J. H. **Epístola de Judas**. In: BROWN, R.E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (ed.). Novo Comentário Bíblico. São Jerônimo, Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. Santo André: Academia Cristã / São Paulo: Paulus, 2011, p. 683-688.