

TEOLÓGICA

Uma Publicação da Faculdade Teológica Batista de São Paulo

ANO 13 | Nº 14 | 2023

**PROF. DR. GÉZIO
DUARTE MEDRADO**

Diretor-Geral da Faculdade
Teológica Batista de São Paulo

**PROF. DR. IVAN DE
OLIVEIRA DURÃES**

Diretor de Regulação e
Pesquisa da Faculdade
Teológica Batista de São Paulo

EQUIPE EDITORIAL

DIREÇÃO-GERAL

Prof. Dr. Gézio Duarte Medrado

EDITORES

Prof. Me. Luiz Alberto Teixeira Sayão

Prof. Dr. Ivan de Oliveira Durães

Prof. Me. Marcos de Almeida

REVISÃO GRAMATICAL

Profa. Me. Liliane Barros Oliveira Delorenzi

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alberto Kenji Yamabuchi (Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Carlos Augusto Vailatti (Faculdade Evangélica de São Paulo)

Prof. Dr. Elias Justino Bartolomeu Binja (Faculdade Agostinho Neto – Angola)

Prof. Dr. Eliezer Victor Pereira Ramos (Gordon-Conwell Theological Seminary)

Prof. Dr. Emmanuel Roberto Leal de Athayde (Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Jonas Machado (Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Profa. Dra. Patrícia Pazinato (Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Pedro Evaristo Conceição Santos (Faculdade Teológica Batista de São Paulo)

Prof. Dr. Ricardo Bitun (Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Prof. Dr. Vinícius Magno Borges Nunes Couto (Universidade Presbiteriana Mackenzie)

Sumário

APRESENTAÇÃO	4
O CONCEITO DE PECADO ORIGINAL EM AGOSTINHO DE HIPONA A PARTIR DA QUERELA PELAGIANA	6
A SEPTUAGINTA: ENTENDENDO AS ORIGENS, O ESTABELECIMENTO E A IMPORTÂNCIA DA PRIMEIRA TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO DO ANTIGO TESTAMENTO.....	21
O ESPÍRITO SANTO SEGUNDO BASÍLIO DE CESAREIA EM SEU <i>TRATADO SOBRE O ESPÍRITO SANTO</i> : O DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO TEOLÓGICO TRINITÁRIO	43
SEBASTIEN CASTELLIO E SEU PENSAMENTO SOBRE A SALVAÇÃO DO SER HUMANO	53
HISTORICIDADE, ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA NA OBRA DE JORGE PINHEIRO: O PARAÍSO PROTESTANTE, JEAN DE LÉRY, NOTAS ANTROPOFÁGICAS SOBRE A QUESTÃO HUGUENOTE-TUPINAMBÁ	75
A MENSAGEM AOS EFÉSIOS EM LÍNGUA GREGA: CONTEXTO LITERÁRIO, ESTRUTURA E TEXTO.....	84
PAULO DE TARSO: SEUS CONTEXTOS E SUA EDUCAÇÃO	103
PROJETO DE ADENSAMENTO DAS IGREJAS BATISTAS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO.....	116
AGREGANDO “CRISTO” E A “RESSURREIÇÃO”	133

APRESENTAÇÃO

Tudo o que fizerem, seja em palavra ou em ação, façam-no em nome do Senhor Jesus, dando por meio dele graças a Deus Pai. (Cl. 3:17)

Há 80 anos, com a reunião de esforços de líderes batistas do Estado de São Paulo, foi lançada a pedra fundamental da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Nos idos de 1943, organizou-se o curso Pregadores do Evangelho, destinado a atender as necessidades da formação de novas lideranças para a propagação da mensagem redentora do “Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo. 1:29).

Com o propósito promover a continuidade da formação de *Pregadores do Evangelho*, em 1º de março de 1957 organizou-se a Faculdade Batista de São Paulo. De lá para cá, a Faculdade segue o seu caminho na propagação das verdades do Reino de Deus, por meio da educação teológica de qualidade, no compromisso de fidelidade às Escrituras Sagradas.

Em sua missão institucional, a Faculdade Teológica Batista de São Paulo não poupa esforços para fomentar a pesquisa teológica comprometida com a Bíblia Sagrada. Neste sentido, em 1966 lançou-se o seu veículo de comunicação científica, denominado *Revista Teológica*.

Por conta do esforço de seleto grupo de pesquisadores, com trâmite nacional e internacional, vem a lume o novo exemplar da *Revista Teológica*, cujo objetivo é levar ao conhecimento da comunidade em geral o resultado das pesquisas acadêmicas desenvolvidas nos espaços pedagógicos da Faculdade Teológica Batista de São Paulo e também as que se desenvolveram noutras instituições de ensino, tanto no Brasil como no exterior.

Ao tempo em que desejamos boas leituras a todos, louvamos ao Senhor Deus por meio deste exemplar de nossa *Revista Teológica*.

Prof. Dr. Gézio Duarte Medrado

Diretor-Geral da Faculdade
Teológica Batista de São Paulo

Prof. Dr. Ivan de Oliveira Durães
Diretor de Regulação e Pesquisa da Faculdade
Teológica Batista de São Paulo

O CONCEITO DE PECADO ORIGINAL EM AGOSTINHO DE HIPONA A PARTIR DA QUERELA PELAGIANA

Ivan de Oliveira Durães¹

RESUMO

Artigo científico destinado à investigação do conceito de pecado original em Agostinho de Hipona. O texto leva em conta o fato de que a teologia agostiniana do pecado original foi desenvolvida, paulatinamente, no embate de Agostinho com os seus opositores maniqueístas e pelagianos. Destacou-se que a preocupação teológica a respeito dos efeitos do pecado dos primeiros pais, esteve presente em vários autores da patrística, embora de maneira mais branda. Contudo, em Agostinho a temática é enfrentada com maior atenção, sobretudo em seu conflito teológico com Pelágio, que negava a transmissão necessária do pecado às gerações futuras. Agostinho rejeitou, com veemência, os ensinamentos de Pelágio e, em consequência, estruturou a doutrina do pecado herdado, com sua origem na queda dos primeiros pais, no Éden. A pesquisa seguiu-se por meio da análise de diversas obras de Agostinho, escritas em fases pontuais da construção da sua doutrina, com atenção aos escritos antipelagianos. Também foram considerados os escritos do próprio Pelágio para o entendimento do eixo central do conflito entre os dois pensadores. Destacou-se que, para Agostinho, o pecado original representa mácula congênita que alcançou toda a descendência de Adão que, no Éden, representava toda a raça humana.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona. Pecado original. Efeitos. Transmissão ingênita. Pelágio.

¹ Pós-doutor em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie/SP. Pós-doutor em Antropologia pela PUC/SP. Pós-doutor em Educação pela Universidade São Francisco/SP. Pós-doutor em Direito pela Universidade de Coimbra. Doutor e Mestre em Direito. Mestre em Ciências da Religião. Bacharel em Teologia, Filosofia e Direito. Professor universitário, com atuação em cursos de graduação, especialização, mestrado e doutorado. Autor de mais de 40 livros, nas áreas de Religião, Filosofia e Direito. Pró-Reitor de Regulação e Pesquisa na Faculdade Batista de São Paulo.

ABSTRACT

Scientific article aimed at investigating the concept of original sin in Augustine of Hippo. The text takes into account the fact that the Augustinian theology of the original was developed, gradually, in Augustine's clash with his Manichean and Pelagian opponents. It was highlighted that the theological attention regarding the effects of the first parents was present in several patristic authors, although in a milder way. In Augustine the subject is met with greater attention, above all in his theological conflict with Pelagius, who denied a necessary transmission of sin to future ones. Augustine vehemently rejected the teachings of Pelagius and, in consequence, framed the doctrine of inherited sin, with its origin in the fall of the first parents in Eden. The punctuation is researched through the analysis of several Augustines, written in phases of the construction of his doctrine, with emphasis on the anti-Pelagian writings. The writings of Pelagius himself were also considered, in order to understand the central axis of the conflict between the two thinkers. It was highlighted that, for Augustine, original sin was a congenital blemish that reached all the descendants of Adam who, in Eden, represented the entire human race.

Keywords: Augustine of Hippo. Original sin. Effects. Inborn transmission. Pelagius.

INTRODUÇÃO

Agostinho de Hipona, apesar dos pontos controvertidos de sua teologia, pode ser inserido na categoria dos gênios do cristianismo ocidental. Apesar de não ser unanimidade entre os cristãos, costuma ser utilizado como referência em diversas investigações teológicas e filosóficas, notadamente em temas relacionados à teodiceia, ética, teologia da História, soteriologia, graça etc. A seu respeito, inúmeras pesquisas, teses e teorias foram escritas, sendo o seu nome reiteradamente citado tanto na academia como fora dela. É conhecido pelos doutos e também pelos leigos.

No presente trabalho, investigou-se a construção da doutrina do pecado original em Agostinho, especialmente em seus escritos posteriores ao ano de 415, durante o seu litígio com Pelágio. Para tanto, o texto apresenta a compreensão dos efeitos do pecado dos primeiros pais no pensamento de Pelágio, para quem não há de se falar em transmissão hereditária para as gerações futuras. O desafio, neste particular,

centrou-se na busca dos escritos de Pelágio, com vistas a alcançarmos as fontes primárias. Com esse propósito, chegou-se até os textos tradicionalmente atribuídos a Pelágio que, inclusive, caminham no sentido do testemunho de Agostinho a respeito dos ensinamentos pelagianos.

Após a exposição dos efeitos da queda no pensamento de Pelágio, o presente artigo ocupa-se com a exposição do posicionamento de Agostinho que, ao contrário de seu opositor, apresenta uma antropologia muito mais pessimista ao vincular o pecado dos primeiros pais à degradação do gênero humano, especialmente do livre-arbítrio da vontade.

No último item deste trabalho, a partir de fontes agostinianas primárias, apresentou-se o conceito de pecado original em Agostinho, bem como a sua transmissibilidade às gerações futuras. Observou-se que o Bispo de Hipona, ao discorrer sobre o pecado original, empenhou-se na interpretação fidedigna do livro de Gênesis em diálogo com os escritos de Paulo, em especial da Carta aos Romanos.

A investigação do conceito de pecado original em Agostinho mostra-se relevante em razão da influência do pensamento agostiniano no Ocidente e, ainda, a importância da compreensão dos efeitos da queda na construção da antropologia cristã.

Segue-se o presente opúsculo, exposto em termos de ponto de partida e investigação preliminar, contendo o conceito de pecado original em Agostinho de Hipona, a partir de seu embate com Pelágio.

1. OS EFEITOS DA QUEDA SOB A ÓTICA DE PELÁGIO

Pelágio da Bretanha ingressa na história da Teologia e da Filosofia como uma personagem sinistra, que pouco se sabe a respeito. Com o passar do tempo, passou a ser associado a apelos teológicos heterodoxos (MEYER, 1715), em que o livre-arbítrio humano persiste em sua natureza e substância, mesmo após a queda.

Não há fontes absolutas acerca da biografia de Pelágio. No entanto, pela forma que Agostinho de Hipona o cita em suas obras, é seguro afirmar que ambos eram contemporâneos. Hägglund (1999, p. 111), com certa razoabilidade, afirma que a desconhecida personagem “apareceu em Roma pouco antes do ano 400, como pregador extremamente rigoroso de penitência”.

Não há dúvidas sobre a sua atuação na construção de ideias relacionadas à fé cristã, tanto é que no ano de 431, Pelágio foi considerado herege no Concílio Ecumênico de Éfeso². Há registros no sentido de que a sua condenação se deu com base nas acusações feitas por Agostinho, não havendo oportunidade para que Pelágio apresentasse a sua defesa diante dos bispos então reunidos (ALBERIGO, 1993, p. 67 e ss.)

As obras de Pelágio não são livres de dúvidas atinentes a autoria. Sendo que muito do que se sabe do seu pensamento foram disseminadas através dos textos de Agostinho, sendo que o hiponense não economiza críticas ao pensamento pelagiano. Em dado momento, Agostinho ressalta que parte de seus escritos foram destinados a combater o “veneno da herança pelagiana” (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 17).

Comumente atribuem-se três obras a Pelágio, a saber: Expositiones XIII epistolarum Pauli³; Liber de Induratione Cordis Pharaonis⁴; e, por fim, Commentary on St Paul’s Epistle to the Romans⁵.

Do conjunto das obras acima, bem como do testemunho de Agostinho, é possível afirmar que Pelágio rejeitou a perspectiva de o pecado ser transmitido desde os primeiros pais até os seus descendentes posteriores, de modo irresistível. Nesse sentido, asseverou Pelágio que não há de se falar em pecado herdado. Desse modo, a doutrina pelagiana rejeita a noção de pecado original capaz de alcançar o ser humano como uma espécie de carga moral negativa. Quanto ao hábito de pecar, afirma Pelágio que o pecado de Adão apenas se apresenta como um exemplo de transgressão (PELAGIUS, 1993).

Pelágio, portanto, nega o sentido atribuído à depravação total do gênero humano após a queda. Mas, concebe a noção de que o ser humano peca como um aprendiz, que segue o exemplo dos seus antecessores. Por conseguinte, a prática do pecado se torna um hábito resistível por meio do livre-arbítrio. Ao comentar essa posição de Pelágio, em relação ao costume de pecar (*longa consuetudo vitiorum*),

² A íntegra dos cânones do Concílio de Éfeso pode ser visualizada, no seguinte endereço: <http://apologistascaticos.com.br/conciliosecumenicos/index.php?af=ConcilioDeEfeso> acesso em 18/06/2022.

³ In: A. Souter (ed.) Pelágus Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul (texts and Studies IX, 2). Cambridge, 1926.

⁴ Conf. G. de Plinval. Essai sur le style et la langue de Pélage. Fribourg, 1947.

⁵ Trad. Theodore de Bruyn. New York: Oxford University Press, 1993.

acentua Hägglund (1999, p. 113) que, na perspectiva pelagiana, em decorrência das “repetidas ações da vontade, a propensão do homem para pecar cresceu”.

Em oposição a Pelágio, Agostinho afirma que, para aquele, o homem poderá atingir a busca pela justiça e atos de bondade por mérito da sua própria natureza boa e perfeita (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 50, 54), sendo possível no pensamento pelagiano a criatura humana alcançar a perfeição, sem qualquer auxílio exterior (SANTO AGOSTINHO, 1999, p. 50).

De acordo com Valero, Pelágio defendeu, de modo enérgico, o conceito de “natureza humana intacta”, em que o homem é portador de méritos próprios, agindo sem inclinações absolutas por meio do seu livre-arbítrio (VALERO, 1980, p. 362).

Pelágio não nega que os seres humanos cometem pecados diversos, mas para ele, o ato de pecar tem raiz na *imitacio* dos primeiros pais, Adão e Eva, não havendo herança “genética” do pecado edênico (PELAGIUS, 2002; PELAGIUS, s. d., 6:12; 7:17) Na perspectiva pelagiana, o humano continua a pecar em decorrência do fato de que a imitação se transforma em hábito (PELAGIUS, s. d., 7:17-22), que pode ser evitada pela vontade humana, que não foi afastada em decorrência do pecado ocorrido no evento do Éden. Argumenta Pelágio que a capacidade de não pecar ainda está presente na natureza humana (PELAGIUS, s. d., 6:13; 7:15).

Lembra Evans, a noção de pecado original, transmitido pelo nascimento, era estranha ao pensamento de Pelágio, motivo pelo qual era ele inclusive contrário ao batismo infantil (EVANS, 1968, p. 118). Por negar o pecado transmitido, Pelágio rejeitava o pedobatismo (PELAGIUS, s. d., 2.3; 13.4).

Em suma, em Pelágio a queda não afetou o livre-arbítrio humano de modo a tornar o ato de pecar algo irresistível, dada a ausência, em seu entendimento, da transmissão do pecado à natureza humana de modo a impedir escolhas em direção ao bem.

No item a seguir, observaremos a compreensão de Agostinho (1973) acerca das consequências da queda à natureza humana.

2. OS EFEITOS DA QUEDA EM AGOSTINHO DE HIPONA

Há figuras históricas que marcam várias áreas do pensamento. Agostinho de Hipona é uma dessas figuras que influenciou o modo de pensar, sobretudo o ocidental, por diversos séculos. Sendo, por isso, o ponto de partida para estudos diversificados, seja para acolher ou rejeitar suas ideias.

Aurélio Agostinho, nasceu no ano de 354, em Tagaste (hoje Argélia e Tunísia Ocidental), e faleceu em 430, na região de Hipona, onde exercia a função de bispo. Na obra *Confissões* (1973), Agostinho reserva espaço para apresentar alguns detalhes de seus genitores, com destaque de que o seu pai não detinha interesses no cristianismo e, ao contrário, sua mãe, Mônica, era cristã piedosa que muita influência teve em sua conversão (AGOSTINHO, 1973).

De sua infância, aponta Agostinho a relutância em estudar, seguido do registro de aversão à língua grega e maior gosto pelo latim (*Ibidem*, p. 35). Destaca, ainda, a sua prática de escarnecer das verdades eternas, rindo-se dos santos e dos profetas, notadamente em decorrência da sua proximidade com os maniqueus (*Ibidem*, p. 66).

O contato de Agostinho com o Movimento Maniqueu não foi breve, pois caminhou com esse grupo dos dezenove até os vinte e oito anos de sua vida, totalizando nove anos (*Ibidem*, p. 74). Após abandonar o grupo, tornou-se um dos seus principais opositores, reservando diversas de suas obras atacar as proposições e teorias maniqueístas⁶.

Foi do embate com os maniqueus que mais se evidenciou a compreensão de Agostinho a respeito dos efeitos da queda. Antes desse evento, destacou o hiponense a perfeição de toda a criação, salientando que Deus é o Supremo Bem, “acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d’Ele, mas não são da mesma natureza que Ele” (SANTO AGOSTINHO, 2005, p. 3). Sendo que todas as coisas, objeto da criação, são muito boas (*Idem*, 1973, p. 315).

Noutra oportunidade, Agostinho dirige-se a Deus, em atitude devocional, nos seguintes termos: “com a plenitude da vossa bondade subsistem todas as criaturas” (*Idem*, 1973, p. 287). E, ainda, após apresentar verdadeiro poema destinado a destacar que toda a criação é fruto da graça divina, Agostinho conclui que “estas coisas [toda a criação] que contemplamos, as quais, tomadas de per si, são belas, e em seu conjunto são ainda mais belas” (*Idem*, 1973, p. 314).

⁶ Por todos, citem-se as obras em que mais se evidencia o embate agostiano com os maniqueus: AGOSTINHO. De las Costumbres de la Iglesia Católica y de las Costumbres de los Maniqueos. Trad. Teófilo Prieto. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>. Acesso em: 27 de Junho de 2022; SANTO AGOSTINHO. O Livre-Arbitrio. Trad. Nair de Assis. São Paulo: Paulus, 1995 e, ainda, AGOSTINHO. Contra Fortunatum disputatio. In: Obras completas de San Agustin XXX: Escritos antimaniqueos 1. Madrid: BAC, 1986.

Em comentário à compreensão da criação em Agostinho, Gilson ressalta que, sob a ótica agostiniana, “Deus é, por definição em virtude das provas que estabelecem sua existência, o soberano bem. Sendo o bem supremo, não há nenhum bem acima ou fora dele” (GILSON, 2006, p. 271).

Não obstante a perfeição da gênese, o evento da queda trouxe efeitos ao produto da criação. A princípio, há de se registrar que Agostinho, em nenhum momento de seu pensamento, sugere que Deus abandonou o controle da História humana após a queda. Ao contrário, em seu trabalho destinado à Teologia da História, ao discorrer sobre o Império Romano, Agostinho assim se manifesta: “o poder de dar o império e o reino não o atribuíamos senão ao verdadeiro Deus, que dá a felicidade no reino dos céus somente aos piedosos, e o reino terrestre a piedosos e a ímpios, como lhe apraz a Ele, a quem nada apraz injustamente” (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 222).

Para Agostinho (1994, p. 417), o efeito mais impactante da queda é a morte. Nesse sentido, resta presente no acervo doutrinário agostiniano que os primeiros pais foram criados imortais, sendo que o primeiro pecado desencadeou a certeza da morte (*Idem*, 2003, p. 97 e ss). Com isso, considerando o episódio narrado em Gênesis a respeito da queda, é possível considerar que, para Agostinho, a morte de Adão e Eva era possível, mas não necessária. Desse modo, a queda não foi, em Agostinho, algo inexorável e pré-determinado como o destino a ser efetivado, mesmo contra a vontade de ambos.

Após da queda, segundo Agostinho, manifestou-se a corrupção da vontade, colocando-a em direção oposta a Deus. Desse modo, após o evento edênico, envolvendo os primeiros pais, “a vontade move-se, afastando-se do Bem imutável para procurar um bem mutável...” (*Idem*, 1995, p. 142), sendo esse impulso decorrente da má-utilização do livre-arbítrio da vontade. Em decorrência, o homem é visto por Agostinho como um mero mendigo diante de Deus (*Idem*, 1958, p. 31).

Por força da queda, a mendicância humana, em condição de perambulação em busca do que seja melhor para si, mostra-se como um tatear no escuro, destituído de passos firmes. A propósito, complementa Agostinho: “o que deseja cumprir os mandamentos de Deus e não tem capacidade, na realidade tem boa vontade, mas é ainda débil e impotente” (*Idem*, 1999, p. 58).

Outro efeito da queda sustentado por Agostinho é a perda da felicidade eterna. Para o hiponense, a felicidade dos primeiros pais “seria eterna, se não houvessem pecado” (*Idem*, 2003, p. 422). Em decorrência disso, somente no porvir, no estado eterno, será possível a recuperação da felicidade plena. Na conclusão da marcha escatológica, assevera Agostinho que, no futuro, “haverá tanto encanto e felicidade na obediência quanta bem-aventurança na vida e na glória”. Por conseguinte, de modo poético, destaca: “na paz dessa felicidade e na felicidade dessa paz consistirá o soberano bem” (*Ibidem*, loc. cit.). Sendo assim, no Juízo Final, em perspectiva eterna, haverá a separação entre os infelizes e os felizes (*Ibidem*, p. 426).

Em resistência aos postulados de Pelágio e de seus seguidores, Agostinho construiu a sua doutrina de pecado original acolhida em parte significativa da cristandade, seja de seu tempo, seja na contemporaneidade. Em seguida, apresenta-se o pensamento de Agostinho a respeito do que se convencional denominar pecado original.

3. O PECADO ORIGINAL NA DOCTRINA AGOSTINIANA: A HERANÇA DOS PRIMEIROS PAIS ÀS GERAÇÕES SUBSEQUENTES

A discussão teológica da radical consequência do pecado dos primeiros pais em todo o gênero humano, sob o ponto de vista da causa de mácula a todos às gerações futuras, não é nova na tradição cristã. Assim, merece destaque o fato de que, mesmo antes de Agostinho, os teólogos já enfrentaram a investigação teórica acerca dos efeitos da queda. A título de exemplo, na formulação preliminar da doutrina do pecado original, podem ser citados: Irineu de Lião (1995, p. 572 e ss), Tertuliano⁷, Ambrósio⁸, Orígenes (2004, p. 231), Cirilo de Jerusalém (1978, p. 26 e ss), Atanásio⁹, João Crisóstomo¹⁰, dentre outros.

⁷ Tertullian. A Treatise on the Soul. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>>. Acesso em: 15/10/2022.

⁸ Ambrose. On the Mysteries. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/3405.htm>>. Acesso em: 14/10/2022.

⁹ Athanasius. On the Incarnation of the Word. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/2802.htm>>. Acesso em: 10/10/2022.

¹⁰ John Chrysostom. Homilies on Romans. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/2102.htm>>. Acesso em: 01/10/2022.

Em Agostinho de Hipona, a ideia de pecado original é enfrentada de maneira mais rigorosa, mormente em função de seus escritos antipelagianos. Nesse sentido, Agostinho esforça-se em demonstrar que o homem é um pecador inveterado, tendo adquirido essa condição e compulsão em decorrência do pecado dos primeiros pais. Para ele, o homem antes do cometimento do primeiro pecado não era portador de qualquer vício que o inclinasse para o mal. Portanto, entende Agostinho que a fonte dos males e dos vícios na natureza humana decorrem “do pecado original que foi cometido por livre vontade” (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 20).

No pensamento agostiniano, encontra-se a afirmação da existência da condição humana primordial, em que o gênero humano não estava corrompido em seus afetos, pois a humanidade no instante edênico gozava de plena liberdade, na medida em que poderia escolher livremente o bem ou o mal, sem nenhuma inclinação. Não havia, por assim dizer, desejos humanos que determinassem ou influenciassem a conduta humana de sua vontade livre. Nessa perspectiva, na medida em que “no estado de inocência o homem gozava de plena liberdade, uma vez cometido o primeiro pecado, tornou-se refém de dupla inclinação, para si mesmo e o mundo sensível” (*Idem*, 1999, p. 83).

Antes da queda, na doutrina agostiniana, os primeiros pais eram portadores de condição diferenciada daquele decorrente da primeira transgressão. Desse modo, segue-se que a condição humana no Éden era de autodeterminação, na medida em que não havia imposição externa à prática do bem ou, ainda, ao seu afastamento. Em consequência, o primeiro evento pecaminoso do Éden desencadeou na humanidade a escravidão pecaminosa, condição esta herdada por toda a humanidade (*Ibidem*, loc. cit.).

Inicialmente, é possível destacar que a teologia agostiniana de pecado original apresenta os seguintes elementos: 1. A transgressão dos primeiros pais imputou culpa a toda a humanidade, alcançando adultos e crianças. Desse modo, todos estão em pecado e carecem da salvação em Cristo (SANTO AGOSTINHO, 1998, p. 266, 299 a 301). 2. O batismo é para a remissão dos pecados de adultos e também de crianças (*Idem*, 1991, p. 391; *Idem*, 2005, p. 364), já que, independentemente da idade, todos os seres humanos, após a queda, herdaram o pecado dos primeiros pecadores. 3. A morte decorre do pecado dos primeiros pais (AGOSTINE, 2016; SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 108 – 110), haja vista que a finitude da vida humana, segundo

o hiponense, deriva do pecado ocorrido no ambiente edênico. 4. Nenhuma pessoa humana, com exceção de Cristo, está fora da condição de pecador por inclinação (*Ibidem*, 1998, p. 299-300). 5. Não há justiça, felicidade e santidade humanas, sem a graça de Cristo que se apresenta necessária aos pecadores (*Idem*, 2003, p. 357 – 357).

Por meio da expressão “pecado original”, Agostinho faz referência ao pecado dos primeiros pais no Éden que deu origem à degradação do gênero humano, sendo ele transmissível à descendência dos primeiros pais, desde o nascimento acompanhando toda a existência humana.

Convém destacar que a doutrina do pecado original em Agostinho, surgiu aos poucos, ao longo de sua trajetória intelectual sendo elaborada conforme suas investigações sobre o mal, no contexto maniqueísta e pelagiano. Nos primórdios de sua teologia da condição humana após o pecado dos primeiros pais, em resposta a diversas questões a Simpliciano (SANTO AGOSTINHO, 2019), Agostinho inaugura a expressão pecado original ao afirmar que a morte é decorrente da falta dos primeiros representantes da espécie humana, no Éden (SANTO AGOSTINHO, 1952, p. 69-70).

Em suma, o pecado original na teologia de Agostinho representa a inauguração da morte, tanto para os primeiros pais, como para toda a sua descendência, que o recebe como herança, pois, em Adão, todos receberam a finitude da vida (*Idem*, 2005, p. 296).

Ao interpretar Romanos 5.12, Agostinho sustenta que, por nascerem todos os homens com a mácula do pecado original, transmissível a toda a humanidade, nem mesmo as crianças estão livres da mácula do Éden, dada a transmissão hereditária da falta original (*Idem*, 1991, p. 391).

Com a sedimentação da doutrina agostiniana do pecado original, diante do problema do mal, o Bispo de Hipona procura responder a recorrente pergunta *cur malum?*, ou seja: *Por que pecamos?* (COSTA, 2002, p. 349). Diante desse questionamento, Agostinho apresenta o pecado original, transmissível por nascimento a toda a descendência de Adão, como a causa do mal. Ressaltou que o homem peca em decorrência do pecado original herdado em decorrência da falha dos primeiros pais, ocorrida no espaço edênico.

A teologia do pecado original presente em Agostinho, de acordo com Le Goff (1987, p. 276), sustenta outras demais doutrinas, quais sejam: a queda da

humanidade no Éden, pois Adão representava toda a sua posteridade; a presença do mal no mundo, embora seja ele criado bem; a necessidade da salvação e perdão dos pecados da humanidade, por meio do sacrifício vicário de Jesus Cristo; a dependência da graça divina para aproximação do homem a Deus.

Consolidada a teologia do pecado original, Agostinho não abre mão dos seus efeitos à posteridade dos primeiros pais no Éden, reiterando, por diversos pontos de sua obra, a afirmação de que “tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos descendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte” (AGOSTINHO, 2000, p. 233).

A doutrina agostiniana do pecado original, nos moldes acima apresentados, ainda se faz presente nas variadas interpretações bíblicas relacionadas à condição humana após a queda. Nesse sentido, Agostinho de Hipona é compreendido como o grande influenciador da doutrina do pecado original, transmissível a todos os descendentes de Adão.

CONCLUSÃO

Após o arrefecimento do conflito com os maniqueus, Agostinho de Hipona se envolve em outra controvérsia que lhe exigiu muita energia, trata-se do seu embate, travado na maturidade, com Pelágio. Este seu contemporâneo, influente religioso da época, articulou uma doutrina em que se negava (ou, pelo menos, abrandava) os efeitos do pecado dos primeiros pais, Adão e Eva, nas gerações futuras. Entendia Pelágio que a falta edênica não aniquilou por completo o livre-arbítrio, sendo que o ato de pecar estava relacionado ao hábito de cada indivíduo, que respondia por si apenas. Não havendo, segundo Pelágio, a transmissão necessária da inclinação para o pecado.

Em sentido contrário, Agostinho de Hipona defendeu que a transgressão dos primeiros pais imputou culpa a toda a humanidade, sendo o pecado original transmissível às gerações posteriores a Adão e Eva. Assim, por conta da queda, todos os seres humanos herdaram o pecado manifesto no Éden.

Com a queda, ocorrida no ambiente edênico, a morte dos primeiros pais alcançou a toda a humanidade e, desse modo, ninguém está excluído da condição de pecador por inclinação, com exceção de Cristo. Sustentou Agostinho que Adão representava toda a espécie humana e, em decorrência da sua falta, compreendida

como pecado original, desencadeou-se a corrupção de todo o gênero humano e a necessidade da salvação e perdão de pecados, por meio do sacrifício de Jesus Cristo.

Em Agostinho, o conceito de pecado original alcança tanto a falta dos primeiros pais como a consequente condição da humanidade após o evento edênico. Assim, Adão e Eva pecaram e, por conseguinte, colocaram todos os seus descendentes sujeitos a essa mácula originária. Logo, a espécie humana está sob os efeitos do pecado original.

Agostinho não abre mão da transmissão ingênita do pecado original, sendo esse o ponto central de sua controvérsia com Pelágio e os pelagianos de seu tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERIGO, Giuseppe (Org). *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Salamanca: Ediciones Sigúeme, 1993.

AMBROSE. *On the Mysteries*. Disponível em:
<<http://www.newadvent.org/fathers/3405.htm>>. Acesso em: 14/10/2022.

ATHANASIUS. *On the Incarnation of the Word*. Disponível em:
<<http://www.newadvent.org/fathers/2802.htm>>. Acesso em: 10/10/2022.

AUGUSTINE. *On Merit and the Forgiveness of Sins, and on the Baptism of Infants*. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/1501.htm>>. Acesso em: 24/09/2022.

BELMONTE, Augustinho. *Introdução*. In: Agostinho. *A Correção da Graça*. In: Graça (II). Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

CIRILO DE JERUSALÉM. *Catequeses Pré-batismais*. Trad. Frederico Vier; Fernando Antônio Figueiredo. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

CHRYSOSTOM, John. *Homilies on Romans*. Disponível em:

<<http://www.newadvent.org/fathers/2102.htm>>. Acesso em: 01/10/2016.

COSTA, Marcos R. N. O Problema do Mal na Polêmica Antimaniqueia de Santo Agostinho. Porto Alegre: PUCRS/ UNICAP, 2002.

EVANS, Robert F. *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*. New York: The Seabury Press, 1968.

GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

HÄGGLUND, Bengt. História da Teologia. Trad. Mário L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. Porto Alegre: Concórdia, 1999.

IRINEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

LE GOFF, Jacques. Pecado. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 12. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.

MEYER, Livino de. *Historiae Controversiarum de Divinae Gratiae*. Bruxellis: ed. Antonmii Claudinot, 1715.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Trad. Orlando Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PELAGIUS. *Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*. Trad. Theodore de Bruyn. New York: Oxford University Press, 1993.

_____. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Translated by Theodore De Bruyn Oxford Early Christian Studies, Edited by Henry Chadwick and Rowan Williams. Oxford: Clarendon Press, 2002.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Parte I. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo: São Francisco, 2003.

_____. *A Cidade de Deus: Contra os pagãos*. Parte II. Trad. Oscar Paes Leme. São Paulo, Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2003.

_____. *A Graça de Cristo e o Pecado Original*. In: *Graça (I)*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A Graça e a Liberdade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A Natureza da Graça*. In: *Graça (I)*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. *A Natureza do Bem*. Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. *A Simpliciano*. Réplica à cartas de Parmeniano / Santo Agostinho; tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Carta 157*. Trad. Lope Cilleruelo e Pio de Luiz. Madri: BAC, 1991.

_____. *Cidade de Deus – Vol. 2*. Trad. B. Dombart; A. Kalb. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. *Comentário Literal ao Gênesis*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, SJ e A. Ambrósio Pina, SJ. (Col. Os Pensadores, Vol. VI). São Paulo: Abril, 1973.

_____. *Contra Fortunatum disputatio*. In: *Obras completas de San Agustin XXX: Escritos antimaniqueos 1*. Madrid: BAC, 1986.

_____. *De las Costumbres de la Iglesia Católica y de las Costumbres de los Maniqueos*. Trad. Teófilo Prieto. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>. Acesso em: 27 de Junho de 2022

_____. Epístola 195. In: Agostinho. *A Graça e a Liberdade*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Graça II*. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Los Dos Libros sobre Diversas Questiones a Simpliciano*. Madri: BAC, 1952.

_____. *O Livre-arbítrio*. Trad. Nair Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Sermão 56, 6, 9*: ed. P. Verbraken: *Revue Bénédictine* 68 (1958) 31 (PL 38, 381).

_____. *Vida Feliz*. Trad. Aduari Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

TERTULLLIAN. *A Treatise on the Soul*. Disponível em:
<http://www.newadvent.org/fathers/0310.htm>. Acesso em: 15/10/2022.

VALERO, Juan B. *Las Bases Antropologicas de Pelágio em su Tratado de Las Expositiones*. Madri: UPCM, 1980.

A SEPTUAGINTA: ENTENDENDO AS ORIGENS, O ESTABELECIMENTO E A IMPORTÂNCIA DA PRIMEIRA TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO DO ANTIGO TESTAMENTO

Efstathios Tsotsos¹

William Tenório Quintela²

RESUMO

Para aquele que estuda a Bíblia e percebe as diferenças histórico-políticas e linguísticas existentes entre os cenários do final do Antigo Testamento e do começo do Novo Testamento, surgem perguntas importantes sobre o chamado período intertestamentário: O que aconteceu nesse período de quatro séculos? Por que não há informações detalhadas na Bíblia sobre isso? Por que as citações do Antigo Testamento encontradas no Novo Testamento são diferentes do texto do Antigo Testamento, disponível nas bíblias atuais? Questões como estas nos apontam para outras mais profundas, tais como: Como o leitor do Novo Testamento pode entender a teologia dos seus textos se não estudar a versão grega da Septuaginta? Das 350 citações que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento, cerca de 300 são tiradas do texto grego antigo, por que, então, não usamos, também, este texto como base para tradução das bíblias em língua portuguesa? Com o objetivo de tentar responder

¹ Efstathios Tsotsos é graduado em Teologia pela Associação Educacional Batista Pioneira (2015). Mestrado Profissional em Teologia - Faculdades Batista do Paraná (2019). Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2020). Cursando Paleografia pelo Instituto Histórico de Paleografia (MiET), Atenas, Grécia. Professor e pesquisador da Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Professor de língua grega da Associação Helênica do Paraná. Professor visitante da Coletividade Helênica de São Paulo. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Prática e na literatura grega antiga.

² William Tenório Quintela é Mestre em Teologia pelas Faculdades Batistas do Paraná (FABAPAR); pós-graduado em Docência do Ensino Religioso pela FABAPAR; Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná; Graduado em Formação de Docente para a Educação Básica – Letras pela Faculdade Educacional da Lapa (FAEL). Doutorando em Letras pela Mackenzie; Graduando em “Tradutor e Intérprete” pela UNINOVE; Bacharel em Estudos Interculturais pela Missão Horizontes/MG (Curso Livre). Professor da pós-graduação da Faculdade Teológica de São Paulo (Rede Batista de Educação); Professor do Seminário Teológico Batista de São Paulo (STBESP-Bauru) nas disciplinas: Grego, Exegese, Hermenêutica, Filosofia e Sociologia. william.quintela@teologica.net

a estas perguntas, o presente artigo busca trazer luz às circunstâncias do surgimento e estabelecimento da mais antiga tradução do texto hebraico em outra língua; e a importância da versão grega para os estudos teológicos.

Palavras-chave: Período Interbíblico. Versão. Tradução. Septuaginta. Grego.

ABSTRACT

For anyone who studies the Bible and understands the historical-political and linguistic differences between the late Old Testament (O.T.) and early New Testament scenarios, important questions about the so-called intertestamental period arise: What happened in this four-century period? Why is there no detailed information in the Bible about this? Why are quotes from O.T. found in the New Testament (N.T.) different from the O.T. text available in current bibles? Questions like these point us to deeper ones, such as: How can the reader of the N.T. understand the theology of its texts if he does not study the Greek version of the Septuagint? Of the 350 citations that the N.T. makes the A.T., about 300 are taken from the ancient Greek text, so why don't we also use this text as a basis for translating the bibles into Portuguese? To try to answer these questions, the present article seeks to bring to light the circumstances of the emergence and establishment of the oldest translation of the Hebrew text into another language, and the importance of the Greek version for theological studies.

Keywords: Interbiblical period. Version. Translation. Septuagint. Greek.

INTRODUÇÃO

A versão grega do Antigo Testamento (A.T.), comumente conhecida como Septuaginta (**LXX** - latim / **Ο΄** - grego³), é a versão de um texto hebraico anterior (cerca de mil anos mais do que o mais antigo manuscrito completo do hebraico existente datado de 916 d.C.). Essa versão, em particular, é anterior à revisão rabínica formal do hebraico que ocorreu no início do século III a.C. É, aliás, um trabalho pioneiro, provavelmente não houve precedente, em uma escala tão extensa, na história do

³ No original: **Ο΄** - Εβδομήκοντα (Setenta)

mundo para uma série de traduções de um idioma para outro. Foi a primeira tentativa de reproduzir as Escrituras Hebraicas em outra língua e é, juntamente com a disseminação da língua grega, o resultado marcante da quebra das barreiras internacionais oriundas das conquistas de Alexandre, o Grande, repletas de consequências vitais para a história da religião.

Alexandria, a cidade cosmopolita que Alexandre fundou no Delta de Nilo, testemunhou a primeira tentativa de reduzir o abismo entre o pensamento judeu e o grego. Os colonos comerciais judeus em Alexandria, forçados pelas circunstâncias a abandonar sua língua, agarraram-se tenazmente à sua fé e a tradução das Escrituras para linguagem adotada, adequada às suas próprias necessidades. Como desdobramento, acabaram por proporcionar ao mundo exterior o conhecimento de sua história e religião. Não poderiam imaginar que o acontecimento mais importante estava prestes a acontecer, o ponto de partida de uma nova vida; a tradução foi, dessa forma, adotada tanto pelos judeus quanto pela igreja cristã.

O surgimento da versão grega da Escritura hebraica foi muito importante para a diáspora judaica. Como mencionam Carmo e Andrade (2019, p. 253), a diáspora dos judeus não deve ser confundida com a sua diáspora anterior, do exílio da Babilônia, nem com a diáspora posterior, no período do império romano. Quando se refere à diáspora grega, isso tem a ver com a incorporação, por grande parte dos judeus, do estilo de vida grego e a adoção de sua língua. Assim, o tema que se apresenta ao leitor é de interesse especial, ainda que não seja novidade entre aqueles que têm se aprofundado nos estudos da Versão dos Setenta, para aqueles que desejam entender com mais precisão como surgiu e propagou essa que foi a mais importante tradução das escrituras sagradas dos judeus.

1. INVESTIGANDO OS CAMINHOS QUE LEVARAM À TRADUÇÃO DOS SETENTA

1.1 Primeiros contatos entre gregos (helenos)⁴ e judeus⁵

⁴ Os autores, neste artigo, fazem mais uso do termo “heleno” do que do termo “grego”, o qual foi dado posteriormente pelos romanos, porque é com essa designação (heleno) que são apresentados na literatura helênica antiga e nos livros do Novo Testamento.

⁵ Descobertas arqueológicas (desde o século VI a.C.), em Israel, de cerâmica ática, punhos selados, principalmente no sul da cidade Haifa e, em Lachish, e moedas áticas que foram descobertas da região de Beth-Zur, demonstrando que essa moeda grega era dominante em toda a região. Confirmam os

O ponto crucial a marcar a história judaica a partir do III século a.C. foi o seu encontro com a cultura grega (helênica), no período chamado Interbíblico, ou helenístico.⁶ Antes da aparição de Alexandre, o Grande⁷ (356 a.C-323 a.C.), no cenário mundial, o contato entre os dois povos, helenos e judeus, parece ter sido superficial, apesar de haver relatos que falam do encontro entre eles. Momigliano (1991, p. 74-75) observa que, embora o A.T. mencione os gregos como Javã,⁸ ou seja, um aspecto muito antigo e insuficiente, seus contatos culturais como os judeus eram esporádicos e superficiais. De outro lado, Chevitarese (2004, p. 76-77) menciona que é bem provável que houvesse uma troca cultural considerável entre gregos e judeus, antes do período helenístico e, mesmo para a Judeia, poder-se-ia afirmar que não foi Alexandre que introduziu a cultura grega na Palestina, mas ele já a encontrou lá. Nesse sentido, Keller (1994, p. 274) escreve que havia muito tempo que, nas regiões da Palestina e da Síria, vinham sendo fundados portos e estabelecimentos comerciais gregos. Já no século V a.C., helenos de vasta cultura viajavam por todas as terras do Antigo Oriente estudando-as, entre eles: Heródoto, Xenofonte, Platão, Hecateu e Ctésias.

Na literatura grega antiga não há relatos explícitos sobre os judeus, o mais próximo é uma citação breve do historiador grego Heródoto⁹ sobre a prática da circuncisão. Os escritores gregos começaram a estudar a cultura, as tradições e os costumes dos judeus, depois de Alexandre, o Grande,¹⁰ a partir do século III a.C.

relatos bíblicos de Joel 4. 4-6 e Ezequiel 27.13-17, que tratam sobre os contatos comerciais dos helenos com os hebreus. Também, desde século V a.C., os judeus cunhavam moedas segundo o modelo da dracma ática com o característico selo de Atenas, da coruja (ΛΟΥΔΑΠΟΥ, 2014, p. 13).

⁶ O primeiro que veio a ser o descobridor do período da expansão mundial da civilização helena, o que por longo tempo, foi ignorado pelos estudiosos clássicos, era o historiador alemão, Johann Gustav Droysen (*Geschichte des Hellenismus*, Hamburgo, 1836-1848), o qual escreveu que “sem esta evolução pós-clássica da cultura grega a ascensão de uma religião mundial cristã teria sido impossível” (DROYSEN, ANO, p.? *apud* JAEGER, 1991, p.16).

⁷ Alexandre foi o mais importante homem que percorreu o longo caminho do mundo antigo (FREEDMAN, 2000, p. 40-41).

⁸ Esse nome Javã – Ἰωνες (Iones) expressa a Grécia, no litoral da Ásia Menor, a chamada Jônia, por causa das cidades helênicas que existiam nessa região de tempos remotos. Até hoje, os helenos são chamados Javã – Ἰωνες, por todos os povos orientais. (Textos bíblicos que se referem aos Javã: Gênesis 10.2-4; Êxodo 27.13-19; Joel 4.6; Isaías 66.19; Zacarias 9.13)

⁹HERÓDOTO. História, volume 1, tradução J.Brito Broca.3ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. Ἡροδότου Ἱστορίαι, Β΄ Ἐυτέρπη, 104. 2-4. O mesmo relato é mencionado também por Joséfo, Antiquidades 8.262 e Contra Apion 1.168-71, mas, Heródoto fala em geral sobre os Sírios da Palestina, que podem ser indicados como judeus também.

¹⁰ Alexandre, o Grande, (mélek javã), como é mencionando pelo profeta Daniel (8. 21), ou Alexandre, o Macedônio (Alexandre Ha-Mackdomi), como já se refere à literatura judaica posterior, na sua

Teofrasto,¹¹ escreveu, na sua obra *Περὶ Εὐσεβείας (Peri Efsevias) – Sobre Piedade*, em relação aos judeus e às suas práticas sacrificiais, no entanto o relato mais explícito, com informações claras e mais extensas a respeito dos judeus, segundo Schwartz (2003, p. 181), é de Hecateu de Ábdera, o qual se refere ao êxodo dos hebreus da terra do Egito e está preservado na obra do antigo historiador Diodoro de Sicília.¹² Além disso, Di Liaño (2000, p. 171) menciona o encontro de um judeu helenizado com Aristóteles, na cidade de Tróade, na Ásia Menor, por volta de 347 a.C., que se apresentou para estudar filosofia com ele.¹³

Tudo isso mostra que, depois da expansão dos limites do mundo helênico ao Oriente, os eruditos e filósofos dos tempos helenísticos ficaram encantados ao estudar os povos e as tradições orientais remotas, correspondendo às necessidades de um público que tinha a curiosidade de conhecer algo novo e estranho. Dessa forma, Ruppenthal Neto (2018, p. 167) destaca a importância da etnografia grega no período helenístico, uma vez que é a responsável pelos registros mais antigos dentre os que chegaram até os dias de hoje e indica o início dos contatos entre as duas culturas e o aumento do interesse grego pelas pesquisas etnográficas. Nessa mudança cultural que aconteceu entre o Ocidente e o Oriente, o judaísmo nunca seria o mesmo. Em contraste ao domínio persa na Palestina, que preferia manter a sua cultura política e religiosa, nos reinos helenísticos, os judeus deveriam conservar a sua identidade e o caráter monoteístico da sua fé, dentro de um ambiente universal, onde o sincretismo

passagem pela Palestina, viu com simpatia o estilo de vida nesse pequeno território teocrático, e por isso não foi descoberto nenhum elemento arqueológico que demonstrasse que havia invasão e destruição da cidade de Jerusalém e da Judeia por ele (Periódico, ΚΙΣ. Χρονικά. Τεύχος 24, p. 6). A simpatia mútua que os judeus mostraram para com Alexandre, demonstra-se na tentativa do judeu sacerdote e historiador Flavio Josefo (37-98 d.C.), que escreveu as suas obras, tanto em aramaico, quanto em grego, sobre o encontro, contestado por alguns estudiosos, de Alexandre com o sumo sacerdote Jaddua, ou Simão, fora das portas de Jerusalém (JOSEFO, Flavio. *Antiguidades Judaicas*. XI, p. 304-347), e, no Talmud (Yoma 69a), que para o judaísmo inclui os ensinamentos orais e a hermenêutica da tradição religiosa judaica (H. ΣΑΜΠΕΤΑΙ, 2016, p. 13). As histórias e as lendas sobre a passagem de Alexandre na Judeia foram conservadas por parte dos judeus muitos séculos depois. Nas escavações no Huqoq, uma aldeia na Galileia, a arqueóloga Jodi Magness descobriu na sinagoga local do século V d.C., mosaicos que, segundo ela, mostram o encontro de Alexandre com o sumo sacerdote Jaddua, fora de Jerusalém! Disponível em:

<https://www.biblicalarchaeology.org/daily/news/alexander-the-great-huqoq/> Acesso: 15/01/2022.

¹¹ Teofrasto – Θεόφραστος (372–287/288 a.C.) foi discípulo de Aristóteles e o seu sucessor na escola peripatética. O relato referido aos judeus foi conservado em citações numa obra do filósofo neoplatônico Porfirio, escrito em grego, “Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (Peri apochis empsírhon)” – Sobre abstinência dos viventes, que foi conservado em latim, *De Abstinência ab Esu Animalium* 2.26.

¹² Diodoro de Sicília. *Biblioteca Histórica*, 40.3.

¹³ Esse encontro é mencionado também por JOSEFO, *Κατὰ Ἀππίωνος* (contra Apion). A. 176-183.

religioso florescia em todos os lados (VUGUIUKLAKIS - *ΒΟΥΓΓΙΟΥΚΛΑΚΗΣ*, 2013, p. 460).

1.2 A diáspora judaica e o seu crescimento nos reinos helenísticos

Um ponto a ser destacado na história do judaísmo intertestamentário e do progresso do cristianismo primitivo foi o crescimento da comunidade judaica nas grandes cidades – “Cosmópolis”¹⁴ – que foram fundadas por Alexandre, o Grande, e seus sucessores.¹⁵ Uma característica muito importante nesse período é que todos os habitantes dessas cidades, sejam helenos - gregos (nativos ou de outras etnias), são nomeados e considerados como helenos,¹⁶ em distinção das populações que moravam em outras regiões, fora das zonas urbanas, que eram chamados como “nações” – *έθνη* / etnias (PAPARIGÓPULOS - *ΠΑΠΑΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ*, 2003, p. 49). Essa característica baseava-se, não tanto em uma distinção racial, mas sim, na participação dos povos na fala e na cultura grega.¹⁷ Entretanto, em nenhum outro

¹⁴ O termo Cosmópolis – *Κοσμόπολις* (*kosmópolis*) é sinônimo da palavra ecúmeno – *οικουμένη*, a qual significa o cosmo-sistema antropocêntrico que é constituído o regime do Estado helenístico. Atribui, também, a mudança que aconteceu depois da intromissão de Alexandre, o Grande, na organização das cidades-Estados da Grécia e, a incorporação das formas despóticas orientais e do norte da África, num sistema estatal novo, a Cosmópolis. ΓΙΩΡΓΟΣ ΚΟΝΤΟΓΙΩΡΓΗΣ. *Η Οικουμενική Κοσμόπολη ως Κράτος και ως Πολιτεία* (*GIORGOS KONDOGIORGIS -*). Disponível em: http://www.academy.edu.gr/files/01_01_pr_al.pdf Acesso: 18/01/2022.

¹⁵ Plutarco escreveu que “Alexandre, nos onze anos de duração de sua marcha para o Oriente e o seu domínio sobre o Império Persa, fundou por volta de 70 cidades, dando para a maioria dessas o nome “Alexandria”. ΠΛΟΥΤΑΡΧΟΣ. *Περί τής Αλεξάνδρου τύχης ή άρετής* (Sobre a sorte e a virtude de Alexandre). Α΄ 3-7, 328. Também, segundo o historiador romano, Appiano, Seleuco, que herdou o imenso território oriental do império de Alexandre, seguindo o exemplo de Alexandre, fundou pelo menos 55 cidades. ΑΠΠΙΑΝΟΥ, *Αλεξανδρέως*. Ρωμαϊκά. Appiani Alexandrini. *Romanum Historiarum – Aleksandreos RomaiKá*, p. 124.

Disponível em: <http://digital.lib.auth.gr/record/137182/files/8703.pdf> Acesso: 14/01/2022.

¹⁶ O historiador grego, ΠΑΠΑΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ - PAPARIGOPULOS (2003, p. 39-40) descreve sobre as inúmeras cidades que foram fundadas e restauradas por Alexandre, o Grande, e pelos seus sucessores. Não só as cidades, que desde o começo eram de origem grega, mas insignificantes anteriormente, em todos os reinos helenísticos e regiões remotas, que adotaram, pelos seus sátrapas persas e governantes não gregos, a língua, a educação e os costumes deles. Além da Ásia Menor, a velha Jônia helênica, em que cidades cresceram em tamanho e população, também na Bitínia, Ponto, Capadócia e na região do interior da Ásia Menor, que foi chamada Galácia, porque, no século III a.C., os gálatas a invadiram, todas elas foram helenizadas. É característico que esses gálatas, no século I a.C., são chamados pelo historiador Estrabão de Έλληνογαλάται – heleno-gálatas, ou Γαλλογραικοί - galo-gregos, e a sua região era chamada Γαλατία ή Έλληνίς – Galácia, a grega, ou Γαλλογραικία - Godo-Grécia. E por isso, Paulo escreveu e enviou a sua carta para os Gálatas, usando o idioma grego.

¹⁷ Um século antes desse período o retórico ateniense, Isócrates, no século IV a.C., já ensinava que, “o nome heleno simbolizava não mais a origem comum, ou seja, da mesma estirpe, mas era símbolo do intelecto filosófico e eram chamados helenos não só aqueles que possuíam a origem comum, mas, também, aqueles que participavam da educação helênica”. ΊΣΟΚΡΑΤΗΣ. *Πανυγηρικός*, 50. “...καί τό

lugar, a fundação de grande número de novas cidades, pelos reis dos tempos helenísticos, foi tão impactante como no Oriente Médio. *Μπαρούκ Σιμπή* (Baruch Simpí) descreve esse fato, dizendo que:

Em toda costa litorânea da Palestina foram fundadas cidades helênicas e outras cidades já existentes, na região da Fenícia, da Síria e de Canaã, tomaram a aparência de estilo helênico, como foram Gaza, Ascalão, Jâmnia, Jope, Rabat-Amon, Filadélfia, Harmoab e Arioupoli. A habitação dessas cidades por população que emigrou da Grécia continental se estendeu da região da Galileia e do leste do rio Jordão, da região chamada Decápolis, até Samaria e outras regiões da Palestina ocidental. A vida pública e particular da população foi formulada segundo os costumes e as percepções dos reis macedônios... (SIMPÌ - ΣΙΜΠΗ, apud ΧΡΟΝΙΚΑ, 1980, p. 9).

É natural, ao se falar no judaísmo,¹⁸ dar atenção em primeiro lugar à Palestina, seu lugar de origem e o berço do cristianismo. Porém, vale salientar que era de grande importância para a dispersão dos judeus fora da Palestina, não só para a vida religiosa do Império Romano como um todo, mas, também, o contato com o pensamento helênico. (WALKER, 1967, p. 35). Vivendo em quase todas as cidades do império, onde os judeus iam levavam consigo o ritual da sinagoga,¹⁹ com seu culto simples e

τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποιήκε μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καί μάλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας, ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας»(Tradução nossa.)

¹⁸ O termo “judaísmo” foi usado pelo apóstolo Paulo escrevendo aos Gálatas (1.13-14), para apoiar a sua fé e religião ao Deus de Israel: “Porque já ouvistes qual foi antigamente a minha conduta no judaísmo..., e na minha nação excedia em judaísmo a muitos da minha idade...”. Mas a palavra, pela primeira vez, encontra-se no livro de 2Macabeus (2.20-21) as guerras contra Antíoco Epífanes e seu Eurátor; “... καὶ τὰς ἐξ οὐρανοῦ γενομένης ἐπιφανείας τοῖς ὑπὲρ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ φιλοτίμως ἀνδραγαθήσασιν – as aparições vindas do céu em favor dos que generosamente realizaram façanhas pelo judaísmo”, e (2Mac. 8.1): “... Ιούδας δὲ ὁ Μακκαβαῖος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ παρεισπορευόμενοι λεληθότως εἰς τὰς κώμας προσεκαλοῦντο τοὺς συγγενεῖς καὶ τοὺς μεμνηκότας ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ προσλαβόμενοι συνήγαγον εἰς ἑξακισχιλίους – Entretanto Judas, também chamado macabeu, e seus companheiros, iam introduzindo-se às ocultas nas aldeias. Chamando a si os coirmãos de raça e recrutando os que haviam perseverado firmes no judaísmo...). O termo judaísmo, como determinativo da religião e da cultura em geral do Israel bíblico, escreve Louis Jacobs, é resultado da aproximação linguística e cultural entre os judeus e gregos que aconteceu nos tempos helenísticos, que foi usado, primeiramente, pelos helenistas judeus de Alexandria. Através da literatura grega, o termo “judaísmo” passou a todas as línguas, como termo descritivo da religião do povo Israel (apud ΣΑΜΠΕΤΑΙ, 2016, p. 17).

¹⁹ O termo “sinagoga” pode apresentar um prédio ou uma comunidade, ou ainda uma assembleia de pessoas. Nos relatos mais antigos (registros do século III a.C), que são oriundos dos Ptolomeus do Egito, esses prédios de congregação dos judeus, para cumprir as suas necessidades religiosas, são chamados de “proseuchí” – προσευχέ/ lugar de oração (ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ, 2013, p. 166). Também o termo sinagoga, advém do grego “synagogué”, que significa “lugar de reunião”. O hebraico adotou significado muito próximo: “casa de reunião” /beit há-keneset (SELVATICI, 2006, p. 168). O termo συναγωγή - synagogué, na sua forma original, tem a ver com a Paidéia – educação na cidade-Estado

despido de ritualismo, que exercia grande atração para muitos gentios. Além dos prosélitos,²⁰ as sinagogas reuniam um número maior de conversos parcialmente judaizados, os chamados “devotos”. Foi entre o último grupo, que a propagação missionária cristã incipiente recrutou os seus primeiros ouvintes (WALKER, 1967, p. 35).

No livro de Atos, é mencionado que, todas vezes que Paulo começava sua pregação nas sinagogas (At 13.5,43; 14.11; 17.1,10,17; 18.4,7,19,26; 19.8), ele enfrentava a reação dos judeus e, em seguida, dirigia-se para os gentios, porque antes, na maioria dos casos, tinha ganho a simpatia ou o apoio daquelas pessoas que temiam a Deus (At 13.16,26,43,50). Segundo *Konstandinu -Κωνσταντινου* (2013, p. 167), “os que temiam Deus” eram não judeus, os quais foram atraídos ao judaísmo por seus valores, como o monoteísmo, a ética elevada e as suas Escrituras. Era impossível para os judeus da diáspora evitarem a influência profunda da cultura que os cercava em seus territórios e seus novos lares. Como diz Sachar (ANO *apud* XPONIKA, 2002, p. 8), o grego tornou-se a sua língua comum. As ideias e os costumes helênicos entraram em suas vidas. Ainda, o modo de pensar hebraico e os sentidos religiosos, acabaram por chegar através dos textos traduzidos.

O professor de sincretismo religioso Stark (2005, p. 93) escreve que “os judeus helenistas não eram uma minoria de pobres. Nos séculos anteriores, por causa das oportunidades financeiras e de negócios, afastaram-se da Palestina. Até o primeiro século a.C., boa parte de judeus vivia em centros urbanos muito importantes, como Alexandria no Egito, que eram conhecidos pela prosperidade. Nessas cidades grandes, os judeus nas sinagogas e em suas atividades comerciais, conservavam a sua religião nacional (judaísmo)²¹ e, como comenta Muirheard (1959, p. 31),

helênica e, tem ligação com o processo de educação dos jovens, porque literalmente significa “junto para educação” (palavra composta da preposição σύν (sín) – com, ou junto, e do substantivo áγωγή (agoguí)– educação, conduta para o bom comportamento).

²⁰ A palavra “προσήλυτος” (prosélitos) – prosélitos significa “o estrangeiro que foi a outra terra para habitar”. Com esse termo προσήλυτος, a versão grega da Septuaginta traduz a chegada da família de Jacó ao Egito, (Dt 10.19). A palavra é derivada de προσήλυθον = πρόσ + ήλυθον = ήλθον do verbo έρχομαι- erchomai (vir). No período helenístico, a palavra significava “aquela pessoa que mudou as suas convicções religiosas”, principalmente o gentio que se aproximou e adotou o monoteísmo judaico. (Ετυμολογικό Λεξικό Αρχαίας Έλληνικής – Etimologuikó Léxico Archéas ellinikís, 2009, p. 86, 185).

²¹ O rabino grego Σαμπεταί - Sambeté (2016, p.357) escreve sobre o encontro, no período helenístico, entre os judeus e os helenos, dizendo que, para os pensadores judeus, era diferente a adoção da língua grega e a ligação com a literatura helênica da adoção do antigo modo de viver idólatra e politeísta dos helenos.

“simultaneamente, mantinham as suas escolas bíblicas e adoravam a Deus. Era uma congregação local que abrangia todos os judeus do distrito e governada por um grupo de ‘anciãos’, presididos por um ‘chefe’ que tinha o poder de excomungar os perturbadores”. Apesar de alguns estudiosos²² da época helenística, concordarem que os judeus da diáspora eram, em todas as suas convicções, fiéis ao ensino, aos costumes e às tradições dos seus antepassados, não é de menor importância o seu contato e sua influência com a cultura helênica, que contribuiu para elaborar o seu pensamento, em um mundo que andava em transformação radical.

2. O SURGIMENTO DA VERSÃO GREGA DO ANTIGO TESTAMENTO, SEPTUAGINTA LXX

Conforme visto até aqui, pode-se concluir com segurança que as relações helênico-judaicas são mais extensas e intensas do que, comumente, são percebidas. Por um lado, a vida dos judeus espalhados pelo mundo helenístico é marcada pela profunda imersão na cultura grega; por outro, não renuncia a sua religião de origem, fato que é atestado pela quantidade de sinagogas espalhadas pelo mundo de cultura helenística. Muito embora, segundo a tradição judaica, as sinagogas tenham sua origem por volta do V séc. a.C., sua consolidação e expansão se dá a partir das conquistas de Alexandre, o Grande. Em semelhante contexto de difusão e aculturação, a necessidade dos judeus por uma tradução da Lei judaica para o idioma cosmopolita da época encontra sua lógica. Várias são as causas apontadas para o surgimento da Septuaginta, contudo, é necessário ressaltar que entre os debates

²² Veja a obra volumosa de Peter Green, *Alexander to Actium: the Hellenistic Age*. London: Hames and Hudson, 1990, que dedica dois capítulos resumidos sobre as relações do helenismo com o judaísmo (p. 497-544), com a sua intenção óbvia de reduzir a importância do caráter político da presença dos helenos na vida judaica. A obra de Louis Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey: Princeton University, 1993, afirma que a assimilação da língua e da cultura helênica, por parte dos judeus não era apostasia do judaísmo, mas, pelo contrário, a criação de uma corrente de contato com os gentios (ou seja, os helenos), através da qual alguns foram atraídos ao judaísmo (p. 83).

travados por especialistas²³ fica claro que não há unanimidade sobre as causas reais da tradução dos Setenta (*Ἡ μετάφρασις τῶν Ἑβδομήκοντα*)²⁴.

2.1 A origem e a necessidade da versão grega da Septuaginta

Como foi mencionando no capítulo anterior, o encontro do judaísmo com a cultura helênica abriu para os judeus um mundo novo, intelectual e cultural. A expansão da cultura e da língua grega no meio das comunidades judaicas foi feita com grande rapidez. Mas, em nenhuma outra cidade da diáspora judaica, os judeus eram tão numerosos e desfrutavam tantos privilégios, quanto na cidade de Alexandria²⁵ no Egito. Sua população de origem judaica vira a sua vida em comunidade se desenvolver e prosperar sob os governantes ptolemaicos a partir do século III a.C. em diante (SELVATICI, 2006, p. 176). Isso motivou tal intercâmbio com o modo de vida grego, que levou à primeira tradução da Bíblia, a tradução dita dos Setenta, do hebraico para o grego; assim, a teologia foi obrigada a repensar-se, mais de dois séculos antes de Cristo, em termos helenísticos, e, o que não é menos importante, no âmbito de uma cultura local altamente evoluída (LUPI, 2015, p. 14).

Embora a versão grega do A.T. esteja ligada com a cidade de Alexandria, no Egito, onde a Torah foi inicialmente traduzida na primeira metade do século III (283 a.C.-280 a.C.), a maioria da literatura judaica que foi produzida no período helenístico é oriunda dessa cidade. Alexandria foi uma das mais brilhantes e gloriosas cidades, considerada como o centro cultural, intelectual e científico da antiguidade. Depois da morte de Alexandre, o Grande, na Babilônia (323 a.C.), e da divisão do seu império aos seus generais, a Palestina (por um século), e todo o Egito com a cidade Alexandria, passou ao domínio de Ptolomeu A', o chamado sóter (salvador). Assim,

²³ HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier. A Bíblia grega dos Setenta – Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2007, págs. 66-76. Na referida obra o autor Gilles Dorival busca responder à questão: Por que a tradução? (LXX).

²⁴ A Versão dos Setenta ficou conhecida a partir da patrística latina como Septuaginta, cujo símbolo latino é: LXX. Contudo, se faz necessário ressaltar que a nomenclatura original em grego é, Ἡ μετάφρασις τῶν Ἑβδομήκοντα (A Tradução dos Setenta), cujo símbolo grego é: Ο´. Também a 39ª epistola de Atanásio, um dos líderes da igreja em Alexandria (367 d.C.), é considerada como o marco do cânon cristão, porque registra e inclui todos os livros do Antigo e do Novo Testamento.

²⁵ A cidade de Alexandria no Egito foi fundada por Alexandre no ano 331 a.C., na ponta mais saliente do delta do Nilo, com intenção de torná-la a metrópole da nova era. A cidade floresceu rapidamente, tornando-se o centro de uma nova vida intelectual e reunindo sob a sua jurisdição as melhores cabeças do mundo grego e oriental (KELLER, 1974, p. 274).

foi criada a dinastia dos Lágidas, nome que se refere ao seu pai, Lágos, que durou até 31 a.C., no reinado da última descendente dos Ptolomeus, Cleópatra VII, ano em que todo o Egito foi conquistado por os romanos (ΧΑΡΙΤΩΝ, 2020, π. 9).

Nessa cidade, que se tornou o centro mais forte da diáspora judaica, os judeus escolheram estabelecer suas residências e seus negócios, de maneira que constituíram os seus próprios bairros, um direito dado a eles pelos reis Ptolomeus, considerados, na sua política, como amigáveis para os judeus. Assim, foi estabelecido o regime do “politeuma”²⁶ – *πολίτευμα*. Como escreve Hengel (1980, p. 86), foi dado para eles, o direito de formar as suas assembleias, os seus lugares de reuniões e adorar o seu Deus, além de administrar, eles mesmos, as questões da sua comunidade. Tendo assim, a tradução da Torah na versão grega da Septuaginta, em Alexandria, é considerada como o início da literatura greco-judaica. Ela foi a fonte da maior parte da literatura que produziram os judeus helenistas.²⁷ Sem dúvida, a obra mais importante sobre o surgimento da Septuaginta é a carta de Aristeas.²⁸ A história da tradução, que na antiguidade era considerada entre os judeus como “épica” está mencionada em muitos escritores antigos e contemporâneos.²⁹

A LXX é a tradução da Bíblia hebraica para o grego e foi uma das primeiras obras literárias dos judeus de Alexandria, do Egito. Tornando-se a mais longa pela história de sua elaboração, a mais famosa e a mais rica por sua posteridade judaica e, sobretudo, cristã (PAUL, 1981, p. 50). A LXX foi escrita por judeus, para os judeus, na língua grega chamada “Koiné Alexandrina, ou helenística” – *Κοινή Αλεξανδρινή, ή Ελληνιστική*. Stambaugh e Balch (2008) destacam a adoção da língua por judeus:

Era inevitável que a cultura pagã do mundo greco-romano tivesse impacto sobre os judeus que nele viviam. A língua constituiu o impacto mais

²⁶ Havia vários sentidos para o termo “Politeuma” na antiguidade, poderia significar uma sociedade ou pequeno grupo reunido para um culto, associações festivas de mulheres e, na maioria dos casos, vários grupos étnicos. Para mais informações, veja na obra de, J. J Collins,. *Between Athens and Jerusalem*. Grand Rapids. William, B. Eerdmans, Pub. 2000, p. 115.

²⁷ Veja a obra de Elias J. Bickerman. *The Jews in the Greek Age*. Cambridge: Mass, 1988, no capítulo, *The Greek Torah*, p. 101-116.

²⁸ Aristeas, ou Aristaios (Αριστέας – Αρισταίος), era escuteiro ou líder dos guarda-costas do rei Ptolomeu Filadelfo, que é primeiro que aparece na literatura antiga e escreveu a respeito da tradução das Escrituras dos hebreus para o seu irmão, em forma de epístola, intitulada assim, “Αριστέας Φιλοκράτει” (Aristéas para Filócrates).

²⁹ Os autores deste artigo, quando se referem à carta de Aristéas, fazem uso, em maior parte, da obra volumosa de Constantino Oikonomos, “Περί των Εβδομήκοντα Ερμηνευτών τής Παλαιάς Θείας Γραφής, Βιβλία Δ΄. Αθήναι, 1844.

marcante. No mundo grego, os judeus falavam o grego como todos os demais. Pelo século II a.C., um significativo número deles deve ter falado apenas grego, e não hebreu, porque a comunidade judia de Alexandria precisou encomendar uma tradução das escrituras hebraicas tradicionais para o grego, que conhecemos como a Septuaginta. Papiros encontrados no Egito e inscrições judaicas achadas por todo o império esclarecem que os judeus da diáspora usavam o grego para quase todas as comunicações pessoais e oficiais (STAMBAUGH e BALCH, 2008, p. 43).

A busca pela origem da Septuaginta pauta-se em primeiro lugar nos testemunhos mais antigos disponíveis: a Carta de Aristéas, Aristóbulo, Filo de Alexandria, Flávio Joséfo. Após esses, na época dos apóstolos e na composição dos livros do Novo Testamento (N.T.), a evidência mais significativa sobre a Septuaginta é encontrado na maior parte das citações dos escritores desses livros, ao se referirem às profecias do Antigo Testamento. Mais tarde, segue o relato da patrística: Justino filósofo e mártir, Clemente de Alexandria, Tertuliano, Eusébio, Cirilo de Jerusalém, Epifânio, Jerônimo, Cirilo de Alexandria e Zacarias de Mitilene. Outra fonte de informação é o registro da literatura judaica. De todos esses registros, a Carta de Aristeias sem dúvida é o que mais tem provocado controvérsias.³⁰

2.2. O início da Septuaginta através da carta de Aristeias³¹

Conforme mencionado, Aristeias era de origem grega e guarda-costas, ou líder deles, na corte do rei de Egito, Ptolomeu II Filadelfo (283 a.C. – 246 a.C.). Ele foi o primeiro que escreveu a respeito da fonte da tradução da Septuaginta e como ela foi feita. Aristeias assumiu esse trabalho tão importante, após o desejo do rei Ptolomeu em fazer crescer e enriquecer a biblioteca de Alexandria, que seu pai criara. Ptolomeu Filadelfo, que foi um rei amante da literatura e do saber, pediu ao responsável da

³⁰ O primeiro que veio a duvidar sobre a veracidade da Carta de Aristeias foi Juan Luís Vives (1493-1540). É notável mencionar que Vives nunca negou a história da Septuaginta, suspeitando apenas que não foi o Aristeias, antigo do reinado de Ptolomeu Filadelfo, que escreveu a carta, mas, outro posterior. Vives foi um humanista e teórico educacional espanhol que se opôs fortemente à escolástica e deixou sua marca como um dos mais influentes defensores da aprendizagem humanística no início do século XVI. Suas obras não se limitam à educação, mas lidam com uma ampla gama de assuntos, incluindo filosofia, psicologia, política, reforma social e religião. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/vives/#Bib> Acesso: 10/04/2022

³¹ Os autores deste artigo, num trabalho que está em andamento, estão traduzindo do grego para o português, toda a carta de Aristeias, incluindo informações e comentários, em relação à importância dessa carta que foi tão discutida nos séculos XVII e XVIII entre os eruditos filólogos que se dividiram em opositos e defensores seus adeptos. As informações dadas aqui são tiradas da carta de Aristeias, como é publicada no apêndice da obra de, Constantino Oikonomos, Περὶ τῶν ἑβδομήκοντα Ἑρμηνευτῶν τῆς Παλαιᾶς Θείας Γραφῆς, Βιβλία Δ΄. Αθήναι, 1844.

biblioteca, Demétrio de Falero, para que colhesse, de todo ecúmeno, as obras literárias que escritas por homens sábios de diferentes culturas até então conhecidas, desde Alexandre, o Grande. Demétrio de Falero mencionou ao seu rei que se encontravam, entre os judeus, escritos sagrados muito importantes e dignos de serem colocados na sua biblioteca. Por isso, enviou para Jerusalém e para o sumo sacerdote Eleazar, o próprio Aristeias com o outro guarda-costas, Andréa, os quais levaram para ele cartas do rei Ptolomeu, pedindo-lhe os livros sagrados dos judeus, juntamente com homens sábios e instruídos para interpretarem os livros ao idioma grego.

Eleazar, o sumo sacerdote, aceitou o pedido do rei e com alegria enviou o material solicitado, junto de setenta e dois presbíteros (tratados de forma abreviada apenas por setenta), ou mestres da Lei, seis homens de cada uma das doze tribos de Israel, escolhidos entre os mais instruídos na educação judaica e conhecedores da língua e da educação grega. Quando eles chegaram à Alexandria, trazendo junto os manuscritos das suas Escrituras Sagradas, foram recebidos pelo rei Ptolomeu II Filadelfo com muita cortesia. Trabalhavam os seus escritos na ilha Faros, que era em frente do seu porto, unida com ele através do chamado, “Eptastadion” – *Επταστάδιον*³² (estrada estreita construída de terra) e os interpretaram em setenta e dois dias.

Na ilha silenciosa, longe do movimento e do barulho da Alexandria, os setenta anciões judeus, trabalhando cada um separado do outro, em setenta dois pequenos quartos construídos especificamente para o trabalho, interpretavam cada dia as partes das Escrituras, comparando-as com o texto hebraico, no qual, na sequência, pela responsabilidade de Demétrio de Falero, eram copiadas para serem guardados na biblioteca do rei. Terminando o seu trabalho, os setenta intérpretes judeus entregaram o texto grego a Demétrio, o qual chamou os presbíteros e os líderes da comunidade judaica de Alexandria e leu os livros traduzidos perante eles. Todos os judeus aceitaram a interpretação, como sendo feita exata e fielmente ao texto hebraico e pediram a Demétrio que solicitasse a leitura diária para todos os judeus da cidade.

O rei Ptolomeu Filadelfo recebeu a tradução grega pelo Demétrio de Falero e, informando que foi autorizada e votada por unanimidade pelos líderes da comunidade

³² O “stadion” - στάδιον, na antiguidade, era a medida de comprimento equivalente entre 185 e 192 metros, por isso, a distância da ilha Faros até o porto de Alexandria, que era unida pelo “Eptastadion” (sete stadios), era de, mais ou menos, 1344 metros.

judaica, ficou imensamente contente, ao ouvir a legislação escrita de Moisés, em grego. Prostrando-se diante dos livros sagrados, o rei ordenou que permanecessem inalterados, e fosse colocado o manuscrito traduzido na biblioteca de Alexandria. Esse mesmo manuscrito, ou uma cópia dele, (de acordo com alguns eruditos), sobreviveria até na época do líder da igreja de Antioquia, João Crisóstomo (final do século IV d.C.).

Assim, as Escrituras hebraicas, segundo as testemunhas antigas, foram interpretadas em grego pela providência divina, através dos setenta intérpretes, por volta de 283 a.C., abrindo assim a porta para os gentios entrarem em contato com Deus único de Israel e, mais tarde, torna-se um meio de evangelização no império romano e de outros povos ao seu redor. A Septuaginta, portanto, foi usada não só pelos judeus de Alexandria e da diáspora judaica, mas pelos gentios, os quais estudaram a lei de Moisés e dos profetas. Essa versão grega do Antigo Testamento, junto com os livros do Novo Testamento, foi o veículo da Igreja primitiva para a expansão do evangelho até os confins da terra. Até o século II d.C.³³ não houve outra tradução de todos os livros das Escrituras hebraicas.

A história sobre a produção da Septuaginta, a qual escreveu primeiramente o seu contemporâneo Aristeias e depois dele os judeus Aristóbulo (II século a.C.), Filo, Josefo e os escritores cristãos, veio a ser tratada como polêmica pela crítica negativa que surgiu nos séculos XVII e XVIII, objetivando derrubar e revogar o seu valor, bem como, demonstrar que se tratava de uma história falsa e fabulosa, criada de um pseudo judeu desconhecido, por volta no século II, ou por outros no primeiro século a.C.. Certos críticos consideram que, descartando a estimacão e o valor da carta de Aristeias,³⁴ é possível negar a autenticidade e a autoridade que a Septuaginta exercia na antiguidade.

3 A IMPORTÂNCIA DA SEPTUAGINTA PARA OS ESTUDOS BÍBLICOS

Nas últimas décadas houve, no cenário internacional, uma redescoberta da Septuaginta que provocou uma crescente produção de novas teses doutorais, projetos

³³ No segundo século d.C., e depois do uso da Septuaginta pelos cristãos, foram feitas, pelos judeus rabinos, três traduções das Escrituras hebraicas ao idioma grego: a tradução de Áquila (por volta de 150 d.C.), de Teodocião (por volta de 160-180) e de Symaco (por volta de 200 d.C.).

³⁴ Quase todos os eruditos que pesquisaram a carta de Aristeias declaram o núcleo verdadeiro da carta. Aquilo que foi posto em dúvida e abordado por uma crítica negativa tem a ver com informações equivocadas acrescentadas ao texto posteriormente.

de pesquisa, traduções e comentários sobre a versão grega do Antigo Testamento. O interesse pela Septuaginta na atualidade é evidenciado, por exemplo, pela existência da *International Organization for Septuagint and Cognate Studies*.³⁵ Em 2006, a Organização estabeleceu o dia 08 de fevereiro como o “Dia da LXX”. O interesse pela LXX não se limita mais à sua importância para se restaurar o texto hebraico, ela se tornou campo de pesquisa em si mesma. No seu estudo mais amplo fazem parte vários campos, como por exemplo: 1) os estudos da língua grega; 2) os estudos de tradução e hermenêutica; 3) os estudos da literatura apócrifa, teologia do N.T e Patrística.

3.1 A importância da LXX para os estudos da Koiné Helenística

Quando se fala em “grego bíblico”, a primeira relação que normalmente é feita é com o grego do N.T., no entanto essa é uma compreensão que, por muitas razões, carece ser ampliada. Quando pensamos no valor texto da LXX para os estudos da Koiné helenística, mesmo levando em conta que se trata de uma tradução feita por judeus helenistas, faz-se necessário levar em conta pelo menos três fatos em comparação ao N.T.: 1) ser um texto mais antigo; 2) ser um texto muito mais extenso; 3) ter uma lexicografia bem mais diversa e ampla.

Entre os textos mais antigos do N.T. figuram o Evangelho de Marcos que, de acordo com Mulholland (2008, p.18), foi escrito entre os anos de 39 e 65 d.C., e as epístolas de Paulo aos Gálatas e I Tessalonicenses, escritas por volta de 50 d.C. Comparados com o Pentateuco grego, que foi escrito por volta da metade do terceiro século a.C. (AITKEN & PAGET, 2019, p.104), verifica-se que a Torah grega é cerca de 300 anos mais antiga do que os escritos do N.T. Embora tendo forte influência semítica, a LXX situa-se em um momento especial para os estudos diacrônicos da língua grega. Após as conquistas de Alexandre, o grande, a língua grega passou por uma grande transformação, tornando-se o ponto de transição entre o grego antigo e o grego moderno, o chamado *demótico*. De acordo com Caragounis:

infelizmente nós não temos nenhum documento substancial do grego falado, ou escrito pelos gregos no tempo do N.T. Os únicos dois trabalhos com tamanho suficiente, escritos nesse período e considerados como ilustrativo do grego Koiné, são a LXX e o N.T. (CARAGOUNIS, 2006, p.40)

³⁵ Disponível em: <http://ccat.sas.upenn.edu/ioscs/> Acesso em: 26/06/2022

Em termos de extensão o N.T. possui apenas 28% do tamanho do A.T., o que necessariamente implica em: 1) uma gama muito maior de construções sintáticas; 2) um léxico muito mais amplo; 3) uma fraseologia bem mais diversificada; 4) uma possibilidade maior do estudo dos gêneros literários. Sobre a lexicografia, a LXX se apresenta como um repositório para o N.T., além de ser fonte etimológica para se entender a relação entre as palavras do grego clássico, os semitismos e as palavras do N.T. Os termos e as frases usados pela igreja dos primeiros séculos era quase que totalmente grega. Diante dessas evidências se conclui que os estudos da LXX são fundamentais para a compreensão da Koiné helenística.

3.2 A importância da LXX para os estudos de tradução e hermenêutica

A Bíblia é o livro mais traduzido na história e tudo começou com a LXX, uma versão que, além de ser a primeira tradução da Bíblia, está entre as mais antigas que se tem conhecimento. A LXX também é importante por ter se tornado o texto base para múltiplas traduções. De acordo com McDowell:

no mundo todo, nenhum outro livro na história foi mais traduzido, retraduzido e mais parafraseado do que a Bíblia. A bíblia foi um dos primeiros grandes livros a ser traduzidos. Por volta de 250 a.C., o Antigo Testamento foi traduzido para o grego e recebeu o nome de Septuaginta. A obra a princípio foi produzida para judeus de fala grega que viviam em Alexandria e não sabiam mais ler em hebraico. Desde então, os tradutores têm vertido as Escrituras, o Antigo e Novo Testamentos, tanto para línguas que têm alfabeto quanto pra línguas agrafas. (MCDOWELL, 2013, p. 92)

Dorival (2007, p. 300) lembra que “a LXX foi traduzida em numerosas línguas orientais e ocidentais. E mesmo quando, num determinado domínio linguístico, os tradutores recorreram ao hebraico, houve sempre uma influência indireta da LXX.”

O conceito moderno de tradução é o de “reproduzir, da maneira mais exata possível, o significado da mensagem original de uma forma natural no idioma ao qual se está traduzindo.” (BARNWELL, 2011, p.10). Estritamente falando, a palavra de origem latina “tradução” não se aplica à LXX, devido à data da obra. No original, a LXX é chamada “A Metáfrase dos Setenta”³⁶, no grego alexandrino, o termo metáfrase

³⁶ No original: Η Μετάφρασις των Εβδομήκοντα.

– **μετάφρασις** – de acordo com Frangoulis (2016, p.488) significa: “Expressão de outra forma / mudança de forma lexical / explicação / interpretação.”³⁷. Pereira (1990, p.369) traduz o termo com poucas palavras: “tradução, explicação, metáfrase.” Os estudos sobre o uso do A.T. no N.T. têm sido um campo de interesse para muitos estudiosos da Bíblia. Para se entender a forma como o Senhor Jesus e seus discípulos interpretaram e fizeram uso do A.T., uma compreensão correta da natureza da Versão dos Setenta é indispensável. Sem a LXX é muito difícil entender por que as citações do A.T. no N.T. divergem em sua maior parte do Texto Massorético. O estudo detalhado da versão grega ajuda, em muito, a entender o processo hermenêutico empregado pelos autores do N.T.

3.4 A importância da LXX para os estudos da literatura apócrifa, da teologia do N.T. e da Patrística.

O conceito de literatura apócrifa³⁸ não é um consenso entre as diferentes tradições cristãs. Para a igreja dos primeiros séculos, os livros que constavam da versão grega do A.T. eram tão inspirados quanto os demais e essa afirmação é atestada pela presença de citações vindas de livros considerados apócrifos por alguns círculos cristãos da atualidade. Vale ressaltar que o termo “apócrifo”, para designar um livro, foi primeiramente aplicado por Clemente, de Alexandria, em 150 d.C. Também é importante enfatizar que não se trata de fazer uma apologia à literatura apócrifa, mas de ter em conta que esse conceito foi utilizado pela igreja dos primeiros séculos, não com respeito aos livros do cânon grego, mas sim para outros livros, principalmente para aqueles que não fizeram parte do cânon do N.T.

³⁷ No original: Μετάφρασις, εως, (ή), ους., [μεταφράζω] έκφραζη με άλλον τρόπο /μεταβολή του λεκτικού τρόπου / εξήγηση / ερμηνεία.

³⁸ Devem ser distinguidos os mais livros e as partes de acréscimo que são incluídos na LXX (até no século XVI nunca foram chamados apócrifos), dos livros que realmente a Igreja primitiva nomeou como apócrifos, ou pseudoepígrafos. Apócrifos livros na antiguidade foram chamados aqueles livros que seu conteúdo era desconhecido publicamente aos muitos que, estavam guardados por parte dos sacerdotes em lugares escondidos, como, por exemplo, os oráculos da Sibila, as crônicas dos egípcios e as da cidade de Tiro e, outros livros religiosos. Para os hebreus rabinos, “Apócrifos livros” eram chamados os livros que o seu conteúdo era profundo e misterioso, incluindo sentidos inexplicáveis por parte de Deus, até partes de livros dos profetas (como eram os primeiros capítulos de Gênesis, de Ezequiel, de Eclesiastes e do livro Cântico dos Cânticos) dos quais ate proibiam a leitura para os novos e não maduros na fé. Constantino Ikonómios - Κωνσταντίνος Οικονόμος. Περί τών Εβδομήκοντα Ερμηνευτών της Παλαιάς Διαθήκης. Τόμος 4ος, σς. 138-139. Αθήναι, 1849.

Independentemente da posição adotada, os 14 livros extras do cânon grego ajudam a esclarecer inúmeros questões históricas e culturais do período Interbíblico.

A respeito da influência da LXX na teologia do N.T., merecem destaque o legado lexical semítico e o aporte para interpretação messiânica. Há, todavia, necessidade de se descartar as dificuldades semânticos, como esclarece Harl; Dorival; Munnich:

É difícil apreciar as mudanças semânticas na passagem do grego da LXX para o N.T. O conhecimento, muito difundido no moderno, dos sentidos “teológicos” das palavras do N.T., conduz com muita frequência a atribuir esses mesmos sentidos às palavras idênticas que se lêem na LXX. O erro (denunciado pelos linguistas) consiste que as palavras possuem, por si mesmas, um “sentido” que se pode transportar de um texto a outro: na verdade, elas só fazem sentido à sua função numa frase, e mesmo num contexto mais amplo. (HARL; DORIVAL; MUNNICH, 2007, p. 256)

A influência da LXX sobre a teologia do N.T. foi descrita pelo erudito alemão A. Deissmann. Na sua obra “Paulus”, o autor escreveu sobre a relação do apóstolo Paulo: “Com uma só hora, estudando e se aprofundando no texto da Septuaginta, alguém pode entender melhor o conteúdo das cartas de Paulo, de que, ficar um dia inteiro tentando interpretar o seu pensamento” (*apud* ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, 1925, π. 189). De igual modo a LXX é uma chave necessária para esclarecimento da teologia patrística, pois, para eles, o A.T. era a LXX. Tanto para as questões polêmicas quanto para as questões apologéticas era na versão grega que os pais da igreja encontravam os fundamentos para seus posicionamentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o leitor da Bíblia, é importante observar que o Antigo Testamento termina com os livros dos profetas Zacarias e Malaquias, que escreveram em hebraico e viveram no contexto persa. O Novo Testamento começa com os quatro evangelhos, cujos autores escreveram as suas obras em grego, num mundo que predominava o Império Romano. Por isso, as questões que surgem sobre o estudo e o conhecimento desse período de quatro séculos, sobre os quais não há informações na Bíblia, são relevantes e significativas para a missão da igreja atual, que é a de levar as Boas Novas ao homem contemporâneo. Esse período, chamado na antiguidade “Tempos Alexandrinos” e, a partir do século IXX, “Helenístico”, foi marcante na história como a época mais fértil de produção literária. O helenismo com a sua língua, na sua forma

“Koiné”, foi difundido em todos os povos orientais, influenciando-os e sendo influenciada.

No decorrer da presente pesquisa, evidenciou-se a aproximação da cultura judaica com a cultura helênica, e, como consequência, da influência da cultura helenística sobre os judeus. Contexto em que teve início a versão grega do A.T., a qual foi de extrema importância para o fortalecimento e manutenção dos judeus da diáspora e para o nascimento e expansão do cristianismo.

Alguns estudiosos se apoiaram na ideia de que a cultura grega e o pensamento helenístico eram ofensivos e ameaçavam a fé dos judeus, porém a tradução das suas Escrituras na versão grega, da Septuaginta, demonstra o grande interesse das autoridades religiosas dos próprios judeus em facilitar os seus compatriotas que não falavam mais o hebraico, ou aramaico, a manterem a fé e a tradição dos seus antepassados. A adoção da língua e dos costumes gregos por parte dos judeus não significava a mudança da sua fisionomia religiosa e étnica, mas o uso e o proveito daqueles elementos que eram necessários para o desenvolvimento da sua vida intelectual e espiritual. Além disso, as Escrituras hebraicas e o povo judeu entraram no cenário mundial a partir da tradução da versão grega da Septuaginta. Por meio do conteúdo apresentado sobre a importância da LXX para os estudos teológicos, verificou-se que a versão grega necessita ser mais explorada, pois, trata-se de um grande campo de pesquisas para os estudos bíblicos.

REFERÊNCIAS

AITKEN, James K.; PAGET, James Carleton. *A Tradição Judaico-Grega na Antiguidade e no Império Bizantino*. Niterói: BV Acadêmico, 2019.

BARNWELL, Katharine. *Tradução Bíblica: Um curso introdutório aos princípios básicos de tradução*. 3ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

CARMO, Solange Maria e ANDRADE, Aíla Luíza Pinheiro de. *Diálogos e tensões no judaísmo no período helenista*. V. 17, n. 52. Belo Horizonte: Horizonte, 2019.

CHARITON, ΧΑΡΙΤΩΝ, Μιχαήλ. *Η Αλεξάνδρια ως χώρος συνάντησης του Ιουδαισμού και του Ελληνισμού*. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2020.

CHEVITARESE, André Leonardo. *Fronteiras Culturais no Mediterrâneo Antigo: gregos e judeus no período Arcaico, Clássico e Helenístico*. Politeia: História e Sociedade. Vitoria de conquista. Vol. 4. n.1, 2004.

FRANGOULIS, ΦΡΑΓΚΟΥΛΗΣ, Αθανάσιος. *Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής: ερμηνευτικό – ετυμολογικό*. Αθήνας: Εκδόσεις Πατάκη, 2016

GÓMEZ DI LIAÑO, Ignacio. *Filósofos Griegos, Videntes Judíos*. Madrid: Siruela, 2000.

HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier. *A Bíblia grega dos Setenta – Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HENGEL, Martin. *Jews, Greeks, and Barbarians*. *Translated by John Bowden*. London: SCM Press, 1980.

KELLER, Werner. *E a Bíblia tinha Razão*. Tradução de João Távora. São Paulo: Melhoramentos, 1974.

LOYDAROY, ΛΟΥΔΑΡΟΥ, Άννασασία. *Οί Έβραίοι τής Ελλάδας*. Σύνομη Ιστορική Άναδρομή 2300 χρόνων. Άθήνα, 2014. Disponível em: <https://www.jewishmuseum.gr/wp-content/uploads/2017/10/praktika.athens.2014.pdf>
Acesso: 16/09/2019.

LUPI, Joao Eduardo Pinto Basto. *A Escola de Alexandria como Núcleo do Helenismo Cristão*. Revista de Ciências Humanas. V. 11, n. 15 (março, 1994).

MANTOYLIDIS, ΜΑΝΤΟΥΛΙΔΗΣ, Ευάγγελος. *ΕΤΥΜΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ*. Θεσσαλονίκη: Μαντουλίδη, 2009.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Os limites de helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Tradução de Claudia Matineli Gama. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1991.

MPRATSIOTIS, ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΗΣ, Ι. Παναγιώτης. *Ο Απόστολος Παύλος και η Μετάφραση των Εβδομήκοντα*. Θεολογία. Τόμος, Γ'. Τεύχος, 3. Αθήναι, 1925.

Disponível em:

http://www.ecclesia.gr/greek/press/theologia/material/1925_3_1_bratsiotis.pdf

Acesso: 20/02/2021.

MULHOLLAND, Dewey M. *Marcos: Introdução e Comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

PAPARIGOPOYLOS, ΠΑΠΑΡΗΓΟΠΟΥΛΟΣ, Κωνσταντίνος. *Τά διδακτικότερα πορίσματα τής ιστορίας τού έλληνικού έθνους*. Τομ. Α. Αθήνα: Έρμείας, 2003.

PAUL, André. *O que é o Intertestamentário*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.

PEREIRA, Isidro, S.J. *Dicionário Grego-português e Português-grego*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

PERIÓDICO, *Χρονικά*. Τεύχος 24. Δεκέμβριος, 1979. *Όργανον τού Κεντρικού Ίσραηλιτικού Συμβουλίου της Ελλάδος*. Disponível em:

https://kis.gr/scanned_small/T024small.pdf Acesso: 09/01/2021.

PERIÓDICO, *Χρονικά*. Τεύχος 182. Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2002. Disponível em:

https://kis.gr/scanned_small/T182small.pdf Acesso: 15/01/2021.

PERIÓDICO, *Χρονικά*, Τεύχος 32. Όκτώβριος, 1980. Disponível em:

https://kis.gr/scanned_small/T032small.pdf Acesso: 21/01/2021.

PINTO, Pessoa da Silva, Leonardo. *Redescobrimo a Septuaginta: Itinerário para o Estudo da Bíblia Grega*. V. 1, n. 2. ReBíblica. Porto Alegre, 2018.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. *O Relato de Ecateu da Abdera sobre os Judeus*. HYPNOS, São Paulo, v. 41. 2º sem., 2018.

SAMPETAI, ΣΑΜΠΕΤΑΙ, Ηλίας. *Ίουδαίοι καί Έλληνες*. Διαχρονικοί διαλογισμοί. Άθήνα: Καπόν, 2016.

SCHWARTZ, Daniel R. Diodorus Siculus 40.3 – Hecataeus or Pseudo-Hecataeus? In: MOR, Menahem; OPPENHEIMER, Aharon; PASTOR, Jack; SCHWARTZ, Daniel R. (eds). *Jews and Gentiles in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishnah, and the Talmud: a collection of articles*. Jerusalém: Yad Ben-Zvi Press, 2003.

SELVATICI, Monica. *Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos*. Tese de Doutorado de História do instituto de filosofia e Ciências Humanas da UE de Campinas, 2006.

STAMBAUGH, E. John. BALCH, L. David. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2008.

STARK, Rodney. *Ή εξέπλωση τού Χριστιανισμού*. Μετάφραση Λουκά Μαρία. Άθήνα: Άρτος Ζωής, 2005.

VOYGIOYKLAKIS, ΒΟΥΓΙΟΥΚΛΑΚΗΣ, Σπυρίδων. *Ο Μέγας Άλέξανδρος ως έφαπτήριο ενός νέου κόσμου, στην Ίουδαική παράδοση*. Πρακτικά Συνεδρίου, “Ο Άλέξανδρος, τό Ελληνικό Κοσμοσύστημα καί ή Σύγχρονη Παγκόσμια Κοινωνία. Τόμος Β΄. Θεσσαλονίκη: 2013 Disponível em: http://www.academy.edu.gr/files/praktika_alexandros_b.pdf Acesso: 12/01/2021.

WALKER, Williston. *História da igreja cristã*. Tradução de D. Glênio Vergara dos Santos e N. Duval da Silva. São Paulo: ASTE, 1967. Vol. I.

O ESPÍRITO SANTO SEGUNDO BASÍLIO DE CESAREIA EM SEU TRATADO SOBRE O ESPÍRITO SANTO: O DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO TEOLÓGICO TRINITÁRIO

Emmanuel Roberto Leal de Athayde¹

Felipe Matos²

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo apresentar o pensamento teológico de Basílio de Cesaréia, um dos Padres Capadócijs acerca da doutrina do Espírito Santo. Dentre estes, Basílio também foi fundamental no esclarecimento e consolidação da doutrina pneumatológica na cristandade e, conseqüentemente, trinitária. Nos primeiros séculos, o tema Espírito Santo não teve prioridade nos debates teológicos, pois o foco era outro, surgindo com isso algumas heresias. Dentre estas, uma conhecida por macedonismo passou a negar a divindade do Espírito Santo. A partir desse período, Basílio trouxe grandes contribuições teológicas para o desenvolvimento da doutrina do Espírito Santo, clareando com isso a doutrina da Trindade, consolidada no Concílio de Constantinopla em 381.

Palavra-chave: Espírito Santo. Basílio de Cesaréia. Trindade. Heresias. Concílios.

ABSTRATC

This work aims to present the theological thought of Basil of Caesarea, one of the Cappadocian Fathers about the doctrine of the Holy Spirit. Among these, Basilio was also fundamental in the clarification and consolidation of the pneumatological

¹ Doutor em Ciências da Religião. Professor de História do cristianismo na Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

² Bacharel em Teologia, pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo.

doctrine in Christendom and consequently Trinitarian. In the first centuries, the theme of the Holy Spirit did not have priority in theological debates, because the focus was different, resulting in some heresies. Among these, one known as Macedonism, began to deny the divinity of the Holy Spirit. From this period onwards, Basil made major theological contributions to the development of the doctrine of the Holy Spirit, thereby clarifying the doctrine of the Trinity, consolidated at the Council of Constantinople in 381.

Keywords: Holy Spirit. Basil of Caesarea. Trinidad. Heresies. Councils.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo discorrer sobre o pensamento teológico de Basílio de Cesaréia (330 – 379 d.C.), acerca do Espírito Santo. Este foi um dos ditos Padres Capadóciolos, juntamente com Gregório de Nazianzo, (329 – 389 d.C.) e Gregório de Nissa (330 – 395 d.C.), seu irmão mais novo.

No primeiro grande Concílio da Igreja, o de Nicéia, 325 d.C., foi afirmada a igualdade entre o Pai e o Filho (*homoousios*), no entanto, o Concílio não foi preciso em suas definições, sendo necessária uma revisão e aprofundamento nas afirmações sobre a divindade do Filho, pois logo após esse Concílio ainda pairou na cristandade os posicionamentos teológicos de Ário. Mesmo esse Concílio não sendo suficientemente definitivo para resolver o embate acerca da divindade do Cristo, foi um passo importante para a compreensão teológica da coigualdade entre o Pai, o Filho e, posteriormente, o Espírito Santo. No entanto, nesse Concílio, como não houve uma afirmação clara sobre o Espírito Santo ser plenamente Deus, e igual ao Pai e ao Filho, abriu-se espaço para o surgimento de heresias que, questionaram a coigualdade das Três Pessoas.

É a partir desse momento, que a pessoa do Espírito Santo começa a ganhar destaque nas discussões teológicas, na tentativa de validar a coigualdade entre Pai, Filho e Espírito Santo. Os debates teológicos, nos três séculos anteriores, focaram-se nas pessoas, no Filho e na coigualdade entre Pai e Filho, concentrando os esforços das discussões nas heresias que surgiam, como o gnosticismo “cristão”, arianismo e docetismo, entre outras. Com tanta tensão nos debates, não havia espaço e nem tempo para tratar sobre a divindade do Espírito Santo (MCGRATH, 2005, p. 364).

Após o Concílio niceno, o desenvolvimento da doutrina da Trindade passa a ganhar forma e espaço.

Com a confirmação da pessoa do Espírito Santo e de sua divindade, no Concílio de Constantinopla em 381, os Padres Capadóciolos elucidaram a doutrina do Espírito Santo e abriram as portas para a consolidação da doutrina da Trindade, como nos informa McGrath (2005, p. 385).

Abordagem capadócia da Trindade é mais bem entendida como uma defesa da unidade divina, aliada ao reconhecimento de que uma única divindade existe em três distintos “modos de ser”. A fórmula que mais bem expressa essa abordagem é: “uma substância *“ousia”* em três pessoas *“hypostaseis”*. A divindade única e indivisível é comum às três pessoas da Trindade. Essa única divindade existe simultaneamente em três distintos “modos de ser” – Pai, Filho e Espírito Santo.

Mesmo que a discussão a respeito do Filho em relação ao Pai já se encaminhava para uma conclusão doutrinária como adotou-se majoritariamente no cristianismo, percebe-se que a problemática sobre o Espírito Santo estava apenas começando, com a mesma base de pensamento a respeito da relação do Pai e Filho, grupos que se denominavam como macedonianos e pneumatômacos (MCGRATH, p. 364, 2005) e, liderados por Eustáquio de Sebasta (FÉLIX, 2012) seguiram a mesma linha de pensamento do arianismo. Esses grupos criticavam a ideia de correlação igualitária entre Pai, Filho e Espírito, crendo que o Espírito se originou do Filho, sendo ele inferior ao Pai e ao Filho.

Em uma leitura introdutória sobre a temática, fica evidente a defesa dos capadóciolos na unidade plena da Trindade, sem qualquer distinção de natureza ou atributo. Basílio de Cesaréia mostrou que a expressão bíblica “por meio do qual” (Rm 6.4; 2Tm 1.14) é aplicada ao Pai, Filho e Espírito Santo, ou seja, a mesma glória que pertence ao Pai, também pertence ao Filho e Espírito Santo³.

Diante das controvérsias, as reflexões dos Padres Capadóciolos sobre o Espírito Santo foram de grande importância não somente para o período em que estavam, mas, conseqüentemente, para os concílios ecumênicos que formularam seus credos

³CNBB. O Espírito Santo e o São Basílio de Cesareia. domtotal.com: Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/969648/2015/12/o-espírito-santo-e-o-sao-basilio-de-cesareia/> acessado em 20 de Julho de 2021

a partir do credo niceno dando origem à doutrina da Trindade. É importante destacar que suas reflexões teológicas ainda persistem firmes em nossos dias, nas quais podemos compreender que a Trindade não é simplesmente uma matéria a ser estudada na academia, mas algo que diz respeito à relação pessoal entre o Trino e o homem, como afirma Millard J. Erickson (2015, p. 810).

Geralmente pensamos a respeito do Pai como transcendente e longe lá no céu, e de forma semelhante, o Filho pode parecer distante na história e, assim também, relativamente incognoscível. No entanto, o Espírito Santo está ativo na vida dos crentes; ele habita em nós. Ele é a pessoa específica da Trindade por meio da qual o Deus Trino e uno age em nós atualmente.

Nos primeiros séculos, o Espírito Santo era apenas reverenciado, ou considerado como um ser criado, ou gerado pelo Filho, mas não há uma afirmação precisa da sua divindade. No *Pastor* (1995), de Hermas, por exemplo, precisamente na nona parábola, chega-se a afirmar que o Espírito é o Filho de Deus. Os grandes debates e discussões teológicas se concentravam na pessoa do Pai e do Filho, como citado anteriormente, porém, a partir dos Padres Capadócius, a doutrina ganha forma.

Suas contribuições teológicas sobre a Trindade ajudaram a elucidar a fórmula trinitária, dando continuidade as defesas teológicas que, no Concílio de Niceia, apenas aparece na seguinte expressão: “*Cremos no Espírito Santo*”.

A principal ênfase dos capadócius, posteriormente à Niceia, foi a defesa da unidade de Deus, ou seja, a única divindade que existe simultaneamente em três pessoas distintas no “modo de ser”: Pai, Filho e Espírito Santo, sendo um único Deus. Mais uma vez, havendo controvérsias na doutrina da Igreja, foi convocado um segundo Concílio, em Constantinopla, 381 d.C, pelo imperador Teodósio I, que já havia oficializado o cristianismo como a religião oficial do estado romano (380), tendo Gregório de Nissa feito o discurso inaugural. Ao fim do Concílio mais uma vez o credo é reforçado, e os esforços de teólogos como Atanásio, morto pouco tempo antes, e outros, deram o resultado esperado, com a formulação da doutrina da Trindade. A seguir serão apresentados alguns argumentos teológicos de Basílio de Cesaréia sobre o Espírito Santo.

Assim sendo, neste artigo busca-se mostrar o que um dos Padres Capadócius pensava sobre o Espírito Santo, e qual a relação entre o Pai e o Filho.

Reflexões de Basílio de Cesareia sobre o Espírito Santo

Os Padres Capadócijs se levantaram contra a teologia herética ariania, que Atanásio tanto combateu (PELIKAN, 2014, p.223), mas ainda não tinha sido de fato eliminada.

A seguir, serão apresentadas algumas reflexões teológicas de Basílio de Cesareia a respeito de seu pensamento sobre o Espírito Santo, e quais foram os argumentos apresentados por ele ao tratar da unidade Trinitária.

Ter-se-á como base o *Tratado sobre o Espírito Santo*, cujos caminhos adotados consistem nas análises dos termos que se referem ao Pai, Filho e o Espírito. O bispo Capadócio faz uma análise de 1ª Coríntios 8.6, cuja interpretação dos hereges é equivocada, mostrando como as expressões “*por quem*”, “*de quem*” e “*em quem*”, utilizadas por estes ao relacionarem os seres santos entre si, dizem haver uma diferença de natureza e hierárquica entre as Três Pessoas.

Pela locução *de quem* querem assinalar o Artífice (demiurgo); com a expressão *por quem* indicam um auxiliar ou instrumento; pelos termos *em quem* determinariam tempo ou lugar. Com isso, pretendem que se conceba o Artífice do universo apenas como um instrumento e se evidencie que o Espírito Santo nada acrescenta aos seres, a não ser as circunstâncias de espaço e de tempo. (ARTIGO, 2, 4).

O bispo de Cesareia mostra que os hereges fazem uma análise com critérios de causa das naturezas e subordinação quanto às expressões apresentadas pelas Escrituras. Basílio apresenta que, essa forma de interpretar as Escrituras, acaba se tornando uma “sutil discussão de palavras” e que serve apenas para revelar a “impiedade da doutrina” dos hereges, ou seja, ao interpretar dessa maneira, tanto o Filho quanto o Espírito não participam da mesma substância do Pai, sendo o Filho gerado e subordinado ao Pai, como também o Espírito.

Alberigo (1993) nos traz uma compreensão do significado de “*homoousios*”.

Foi uma palavra que já antes de Niceia tinha conhecido um certo desenvolvimento na história do pensamento filosófico. Na linguagem filosófica tinha sido empregado por Plotinus e Porfírio em relação a seres pertencentes à mesma classe, na medida em que compartilham entre si o mesmo tipo de conteúdo. Na esfera cristã, este termo veio da Literatura gnóstica, na qual indicava “semelhança em ser” entre seres diversos ou seus pertencentes ao mesmo modo ou grau de ser. Também neste caso o significado é genérico e nesse sentido é como o *homoousios* foi usado por Orígenes (ALBERIGO, 1993, p. 35).

Basílio parte da má compreensão das Escrituras Sagradas pelos hereges e no fato deles terem sido induzidos ao erro, ao analisar as Escrituras com bases nas filosofias e teses dos “*pensadores de fora*” (ARTIGO 3). As interpretações deles, refletem a influência que tiveram das filosofias pagãs, mostrando, em reflexões do sagrado, uma subordinação entre as expressões “*por quem*”, “*de quem*” e “*em quem*”. Os hereges interpretam a expressão “*por quem*”, como um “artífice” que planeja a construção de um banco, feito pelo marceneiro. O marceneiro utiliza ferramentas para construir o banco, e na utilização desses instrumentos aplica-se a expressão “*por meio de quem*”. Para a expressão “*de quem*”, aplica-se ao material, ou ao tempo e ao lugar utilizados para a construção do banco, nesse caso específico, à madeira (ARTIGO 3, 5).

No texto de 1ª Coríntios 8.6, ainda se aplicam outros dois vocábulos que os hereges utilizam para interpretar o texto, mostrando os objetivos desse marceneiro. Pelo vocábulo “*o qual*”, entende-se o planejamento do artífice, o esboço em sua mente, e a partir desse planejamento, este começa a colocar em prática aquilo que a sua mente planejou. E para o segundo vocábulo encontrado no texto “*para quem*”, é apresentado o objetivo do banco construído pelo marceneiro, ou seja, para utilidade do homem (ARTIGO 3, 5).

Para Basílio essa forma de interpretar significa apenas uma depreciação do verbo de Deus e a rejeição clara do Espírito Santo, assim como no docetismo e arianismo. Fica clara a decepção de Basílio com a forma como os hereges articulavam as expressões para interpretar a relação de Deus com o Filho e com o Espírito Santo. Para o bispo de Cesareia é uma clara depreciação do “Senhor do Universo”.

Os vocábulos que os sábios “de fora” aplicam aos instrumentos inanimados, ou os termos com que assinalam um serviço subalterno e em extremo humilhante, isto é, por quem, eles não hesitam empregá-los relativamente ao Senhor do universo, e não se envergonham esses cristãos de atribuir ao Artífice da criação uma expressão usada para a serra ou o martelo. (ARTIGO, 3, 5).

Sua resposta está na ênfase em mostrar que as expressões citadas são utilizadas com frequência nas Escrituras Sagradas (ARTIGO, 4, 6) e que esse vocábulo não pode ser interpretado na relação de subordinação, ou numa relação de causa, entre o Pai, Filho e o Espírito Santo, mas as expressões mudam de acordo com a circunstância e a necessidade quando são apresentadas nas Escrituras.

Ao se referir à expressão “*de quem*”, Basílio responde aos hereges que, nem sempre se designara à matéria ou ao material que será manufaturado, ou ainda ao tempo e lugar, mas para mostrar que as Escrituras se utilizam dessa expressão para dizer que só existe um Deus “*de quem*” vem todas as coisas, como diz a primeira carta de Paulo aos Coríntios 11.12 “pois, assim como a mulher proveio do homem, também o homem nasce da mulher. Mas tudo provém de Deus”.

Ao se referir ao apóstolo Paulo, Basílio mostra que ele não tinha essa compreensão que os hereges apresentam ao aplicar essas expressões, isto é, essa diferença de natureza, mas visava a estabelecer um conceito sólido sobre o Pai, Filho e o Espírito Santo (ARTIGO 5, 7).

Uma outra forma de argumento que Basílio utilizou para mostrar que o Espírito Santo procede da mesma natureza “*homoousios*” do Pai e do Filho foi a fórmula baptismal em Mateus 28.19. Seus argumentos se fundamentam claramente na impossibilidade de separar o Pai, Filho e Espírito Santo, sendo que a fórmula aplicada ao Evangelho de Mateus possui grandes implicações teológicas. Basílio enfatiza, contra seus opositores, que não é suficiente o batismo apenas no nome do Senhor, pois implicaria diretamente na salvação, sendo algo inseparável com a fé, pois não invocar a pessoa do Espírito Santo na sua execução perde-se o sentido da própria salvação. Basílio argumenta:

Entretanto, se do Pai e do Filho separar o Espírito no batismo é perigoso para quem batiza, e prejudicial ao batizado, como seria seguro arrancar o Espírito de junto do Pai e do Filho? Ora, a fé e o batismo são dois meios de salvação, estreitamente unidos e inseparáveis, pois se a fé se consuma no batismo, o batismo, contudo, baseia-se na fé; ambos se realizam através dos mesmos nomes. Como acreditamos no Pai e no Filho e no Espírito Santo, assim também somos batizados em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Precede, de fato, a confissão que nos conduz à salvação [...] (ARTIGO 12, 28).

Assim, segundo ele, a fórmula do batismo fica incompleta ao descartar a terceira pessoa, e o batismo não tem validade.

Em Atos 2.38, Pedro, ao finalizar seu discurso, diz a respeito do batismo apenas em nome de Jesus, no entanto, em uma análise de todo o contexto da pregação de Pedro, fica evidente que o apóstolo está mostrando que, Aquele a quem os Judeus haviam matado, Jesus Cristo, é o Messias a quem eles esperavam, sendo Ele aprovado diante de Deus por meio de sua vinda e as manifestações dos sinais e maravilhas que realizara são evidências da manifestação direta do próprio Deus (Atos

2.22). Jesus é o pleno Deus encarnado na terra e seu caráter reflete claramente o mesmo caráter do Criador, sendo os dois apenas um, e por meio da sua vida justa, evidencia-se também a presença do Espírito Santo. Logo, ao ser batizado em nome de Jesus, conseqüentemente a Trindade se faz presente, pois, durante sua vida, o reflexo das três pessoas está vivo em seus ensinamentos. Basílio foi veemente em afirmar que não foi a ortodoxia que considerou o Espírito Santo igual ao Pai e o Filho, mas o próprio Cristo, ao introduzir o Espírito na fórmula batismal, colocando-o a Terceira Pessoa lado a lado com o Pai e o Filho (PELIKAN, 2014, p. 227).

É uma “transgressão renegar o Espírito” (ARTIGO 11, 27). O bispo de Cesareia é profundamente contundente, com base em 1ª Coríntios 12.3 em afirmar que todo aquele que nega o Filho e o Espírito também nega verdadeiramente o Pai:

Dou testemunho ao que invoca a Deus, mas rejeita o Filho que sua fé é vã, e ao que recusa aceitar o Espírito que a sua fé no Pai e no Filho cairá num vazio; nem mesmo poderá possuir a fé, se não tiver o Espírito. Efetivamente, não crê no Filho quem não acredita no Espírito; nem crê no Pai aquele que não crê no Filho. Com efeito, “ninguém pode dizer: ‘Jesus é Senhor’ a não ser no Espírito Santo” (1Cor 12,3). “Ninguém jamais viu a Deus: o Filho Unigênito, que está no seio do Pai, este o deus a conhecer” (Jo 1,18). Acha-se também excluído da verdadeira adoração aquele que renega o Espírito. De fato, é impossível adorar o Filho, a não ser no Espírito Santo, nem é possível invocar o Pai, a não ser no Espírito da adoção filial. (ARTIGO 11, 27)

Os argumentos de Basílio são sólidos e fundamentados nas Escrituras, a fim de provar que o Espírito Santo é plenamente igual ao Pai e ao Filho.

Portanto, na obra de Basílio, *Tratado Sobre o Espírito Santo*, percebe-se seus esforços em apresentar argumentos sobre o Espírito Santo. Basílio ganha destaque na tradição cristã pelas suas reflexões teológicas na luta contra a negação do Deus Trino ao tratar sobre o Espírito Santo, dando continuidade aos trabalhos iniciados por Atanásio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se a longa trajetória que o cristianismo percorreu para se desenvolver e estabelecer uma doutrina firme, consistente e mais clara sobre o Espírito Santo e, conseqüentemente, sobre a Trindade. Mesmo após Basílio de Cesareia e os demais Padres Capadóciolos, o cristianismo ainda passou por diversos embates, sendo

necessário outros Concílios e apontamentos de teólogos importantes para concretizar a doutrina na Igreja cristã.

O sincretismo religioso foi um dos problemas também para a elaboração de uma doutrina pneumatológica ortodoxa, a mistura com a filosofia, entre outras doutrinas pagãs, fez com que diversas correntes teológicas surgissem nos primeiros séculos que, na tentativa de interpretar as Escrituras Sagradas, desvirtuaram a tradição ortodoxa dos apóstolos, alterando a revelação. Mas, teólogos importantes como Tertuliano, Irineu e Atanásio defenderam a tradição e a ortodoxia, refutando os hereges que distorceram as Escrituras Sagradas, desconfigurando a verdade absoluta da revelação, ou seja, o Deus trino, porém, único.

Através de uma forma singular, Basílio contribuiu com importantes reflexões teológicas sobre a Terceira Pessoa da Trindade.

A essência da doutrina trinitária, segundo Basílio, é que uma única divindade existe simultaneamente em três hipóstases, ao mesmo tempo que é excluída qualquer monarquia.

Portanto, ver-se a importância de Basílio para a tradição cristã, sendo fundamental para melhor entender uma das importantes doutrinas do cristianismo, a saber sobre o Espírito Santo e, conseqüentemente, sobre a Trindade Santa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A Bíblia em Ordem Cronológica: *Nova Versão Internacional*. Ed. Autorizada da Obra de Edward Reese: Tradução: Judson Canto: São Paulo: Ed. Vida: 2003.

ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. 3º Ed. São Paulo: Paulus, 2005.

BASÍLIO CESARÉIA. Homilia sobre Lucas 12, Homilia sobre a origem do homem. E o Tratado do Espírito Santo. Ed. São Paulo: Paulus, 1998.

CNBB, O Espírito Santo e o São Basílio de Cesareia, domtotal.com: Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/969648/2015/12/o-espirito-santo-e-o-sao-basilio-de-cesareia/> acessado em 20 de Julho de 2021.

FELIX, Pe. Élcio R. M. *A controvérsia sobre a divindade do Espírito Santo no século IV (d.C.)*. Revista de Cultura Teológica, Universidade Católica de São Paulo, ano OUT/DEZ 2012, v. 20, n. 80, p. 1 a 8, 21 nov. 2012.

HERMAS. O Pastor. In: *Padres Apostólicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

MCGRATH, Alister. *Teologia Sistemática, História e Filosófica - uma introdução a teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MILLARD J. Erickson. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina: o surgimento da tradição católica 100-600*. Volume 1. São Paulo: Shedd Publicações, 2014.

SEBASTIEN CASTELLIO E SEU PENSAMENTO SOBRE A SALVAÇÃO DO SER HUMANO

VINICIUS COUTO¹

RESUMO

Sebastien Castellio foi um humanista cristão do século XVI que atuou como pastor e professor de teologia. Em geral, ele é mais lembrado por suas contribuições humanísticas na área de tradução de textos bíblicos e, especialmente, nas discussões pré-tolerantistas e pró-liberdade de consciência. Uma área menos discutida é sua perspectiva sobre a doutrina da salvação, assunto que recebeu plena atenção na Europa quinhentista e seiscentista, acalorando opiniões sobre a soberania divina e a responsabilidade humana. O presente artigo visa a capturar as ideias soteriológicas desse humanista a partir de suas *Annotationes in Pauli epistulam ad Romanos ex cap. IX* (Anotações sobre o capítulo 9 da epístola de Paulo aos Romanos), realizando uma pesquisa exploratória e analítica. Também é interesse a contribuição deste ensaio para o campo da história da teologia, uma vez que são escassas as abordagens sobre o pensamento de Castellio a respeito da salvação do ser humano.

Palavras-chave: Sebastien Castellio. Soteriologia. História da teologia.

ABSTRACT

Sebastien Castellio was a 16th-century Christian humanist who served as a pastor and professor of theology. In general, he is best remembered for his humanistic contributions in the area of translation of biblical texts, and especially in pre-tolerant and pro-freedom of conscience discussions. A less discussed area is his perspective

¹ Pós-doutorando no PPG em Educação, Artes e História da Universidade Presbiteriana Mackenzie, doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, mestre em Teologia pela Faculdade Batista do Paraná, bacharel em Teologia pela Faculdade Nazarena do Brasil e licenciado em História pelo Centro Universitário Internacional Uninter. Atua como professor de teologia histórica, sistemática e de algumas disciplinas bíblicas do Seminário Teológico Nazareno do Brasil e do Seminário Batista Livre. Contato: viniciusmbncouto@yahoo.com.

on the doctrine of salvation, a subject that received full attention in sixteenth and seventeenth-century Europe, heating opinions about divine sovereignty and human responsibility. This article aims to capture the soteriological ideas of this humanist from his *Annotationes in Pauli epistulam ad Romanos ex cap. IX* (Notes on Chapter 9 of Paul's Epistle to the Romans), carrying out an exploratory and analytical research. It is also an interest of this essay to contribute to the field of the history of theology, since there are few approaches to Castellio's thinking on the salvation of the human being.

Keywords: Sebastien Castellio. Soteriology. History of Theology.

INTRODUÇÃO

Não é incomum a discussão sobre a doutrina da salvação (a soteriologia) ser resumida a duas escolas de pensamento, a saber, o *calvinismo* – derivada do reformador francês atuante em Genebra, na Suíça, João Calvino (1509-1564) – e o *arminianismo* – derivada do reformador neerlandês² Jacó Armínio (1559/1560-1609).³ Obviamente, que essa é uma visão reducionista sobre o tema em questão, pois é possível encontrar opiniões variadas em diversas outras tradições como as orientais, luterana e molinista. Também não é incomum nos depararmos com as ideias de que, ou Armínio ‘inventou’ uma nova interpretação soteriológica, como se tivesse sido um inovador da teologia, ou que ele regressou a teologias condenadas como heréticas pelo cristianismo primitivo, nesse caso o pelagianismo e/ou o semipelagianismo.⁴ O

² Para uma discussão sobre Armínio ser ou não um reformador, veja COUTO, Vinicius. Entre a verdade e a heresia: representações iconográficas de Jacó Armínio como um herói reformador e perturbador da religião. *Revista Caminhando*, v. 25, n. 2, p. 77-99, maio/ago. 2020.

³ Para biografias sobre Calvino e Armínio, veja, respectivamente, MCGRATH, Alister E. *A vida de João Calvino*. [tradução: Marisa Kiihne Alvarenga de Siqueira Lopes]. São Paulo: Cultura Cristã, 2019; e BANGS, Carl O. *Armínio, um estudo da reforma holandesa*. [tradução: Wellington C. Mariano]. São Paulo: Reflexão, 2015.

⁴ Pelagianismo é o nome dado ao pensamento do monge Pelágio (350-423), que negava o pecado original e a solidariedade da raça, alegando que a queda de Adão afetou tão somente a ele mesmo, de modo que sua descendência não teve nenhum impacto no que tange à imago Dei, estando, assim, o livre-arbítrio intacto; semipelagianismo, por sua vez, é o nome dado às ideias do monge João Cassiano (c. 360-435), o qual defendia que a imago Dei foi parcialmente afetada pela queda de Adão, tendo ficado num estado de enfermidade, de maneira que os descendentes do primeiro homem têm livre-arbítrio suficiente para começar a salvação, mas, não para termina-la. Para informações mais completas sobre ambos os pensamentos, ver DURÃES, Ivan de Oliveira. *Pelagianismo e semipelagianismo*. São Paulo: Reflexão, 2021.

fato é que, nenhuma das duas noções, que têm sido amplamente ditas como uma espécie de senso comum, são verdadeiras. Armínio teve antecessores patrísticos (especialmente os pré-nicenos)⁵ e da época da Reforma, como Philip Melanchthon (1497-1560)⁶ e o próprio Sebastien Castellio (1515-1563),⁷ objeto desta pesquisa. Ele também se distanciou significativamente de Pelágio e João Cassiano, repudiando abertamente seus pensamentos.⁸

Diante do exposto, surge a questão: qual era o pensamento de Castellio sobre a salvação do ser humano? A perspectiva soteriológica desse humanista é um assunto ainda pouco explorado, especialmente enquanto um dos predecessores do pensamento de Armínio. Desse modo, o presente artigo pretende colaborar com o campo de pesquisa da história da teologia, investigando exploratoriamente os pontos de vista de Castellio sobre a doutrina da salvação. Como principal fonte primária, entraremos em contato com suas *Annotationes in Pauli epistolam ad Romanos ex cap. IX* (Anotações sobre o capítulo 9, da epístola de Paulo aos Romanos), nas quais ele aborda de maneira abrangente sua interpretação desse polêmico texto paulino e expressa sua opinião sobre o *modus operandi* de Deus e a responsabilidade humana

⁵ Cf. STANGLIN, Keith D. & MCCALL, Thomas H. Jacó Armínio – Teólogo da Graça. [tradução: Wellington C. Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2016.

⁶ Cf. GROSS, Eduardo. Debates sobre a questão do arbítrio em Filipe Melanchthon. In: COUTO, Vinicius (Org.). (In)tolerâncias religiosas nos Países Baixos: uma história das reformas religiosas ocorridas antes e durante a Era Dourada (1515-1648). São Paulo: Reflexão, 2021, p. 129-158; e, principalmente, GRAYBILL, Gregory B. Evangelical Free Will: Philipp Melanchthon's Doctrinal Journey on the Origins of Faith. New York: Oxford, 2010. De acordo com Graybill (2010, p. 316), “a doutrina sobre o arbítrio de Armínio foi uma resposta ao Calvinismo”, mas, “Armínio e o seu popularizador John Wesley não foram originais”, isso no sentido de que Melanchthon propôs esse pensamento várias décadas antes.

⁷ Cf. SCHWEIZER, Alexander. Sebastian Castellio als Bestreiter der calvinischen Prädestinationslehre, der bedeutendste Vorgänger des Arminius. Theologische Jahrbücher, v. 10, n. 1, p. 1-27, 1851. Aqui, ele faz uma abordagem histórico-narrativa sobre o pano de fundo da crítica de Castellio para com a doutrina da predestinação, além de apontar para o fato de que Castellio foi um dos precursores do arminianismo na negação da predestinação e na defesa de ideais tolerantistas. Ele diz: “[Castellio] é na verdade o precursor dos arminianos, um partido que se caracteriza por uma educação humanista, exegese sóbria, liberalidade, tolerância e desenvolvimento de pensamento racional em questões de religião por vários homens excelentes, como Hugo Grócio, Armínio, Episcópio e assim por diante” ([...] er ist recht eigentlich Vorläufer der Arminianer, einer Partei also, die durch humanistische Bildung, nüchterne Exegese, Freisinnigkeit, Toleranz und Entwicklung des vernünftigen Denkens in Sachen der Religion aus gezeichnet von einer Reihe trefflicher Männer, einem Hugo Grotius, Arminius, Episcopius und so vielen anderen vertreten worden ist) (p. 17). Sobre Castellio ter sido um antecessor, ele diz: “Em suma, o que os arminianos mais tarde apresentaram contra a doutrina calvinista da predestinação já foi ensinado por Castellio” (Kurz, was später die Arminianer wider die calvinische Prädestinationslehre vorbringen, das hat schon Castellio gelehrt) (p. 25).

⁸ Para mais detalhes sobre esses afastamentos, ver as análises comparativas em COUTO, Vinicius. Derramação total. São Paulo: Reflexão, 2021.

no caminho da salvação. Seu comentário de Romanos 9 é objetivo, nele o humanista francês fala sobre a queda de Adão e seus efeitos na humanidade, a abrangência da expiação de Cristo, a eleição divina e a ação da graça de Deus, e, finalmente, a perseverança dos santos, tópicos teológicos que serão analisados neste ensaio. No entanto, antes de adentrar no pensamento de Castellio, propriamente dito, é importante entender o contexto de suas anotações e do debate soteriológico que envolveram seus dias.

1. O CONTEXTO DO PENSAMENTO SOTERIOLOGICO DE CASTELLIO

Castellio nasceu em 1515, no ducado francês de Saboia, Saint-Martin-du-Frêne. Ele fez seus estudos superiores na Universidade de Lyon, onde se especializou em idiomas clássicos (latim, grego e hebraico). Ao conhecer o reformador João Calvino, recebeu o convite insistente para que fosse lecionar em Genebra. Esse convite também foi endossado por Guilherme Farrel (1489-1565). Castellio aceitou e iniciou sua jornada professoral em 20 de junho de 1541, acumulando, logo em seguida a reitoria do *Collège de Genève*. Devido ao surto de peste do início da década de 1540, que vinha causando a morte de muitas pessoas, Castellio quis se mudar para outra região, mas foi surpreendido pelo conselho da cidade, o qual desejava que ele permanecesse por lá. Sua condição para a permanência era assumir o pastorado de uma igreja na cidade. Inicialmente, esse pedido foi aceito e Castellio foi submetido a um exame perante à *Vénérable Compagnie des Pasteurs*. Contudo, o exame detectou algumas diferenças entre o seu pensamento e o de Calvino, o que impediu sua aprovação. A razão da não contratação não foi explicada de maneira explícita e Castellio não achou o processo satisfatório, por isso demitiu-se da Universidade de Genebra, em 1544, e foi para a Basileia, onde publicou sua tradução latina da Bíblia, *Biblia interprete Sebastiano Castalione*, em 1551, e terminou um mestrado na Universidade da Basileia, em 1553 (ALMEIDA, 2021, p. 669-675; GUGGISBERG, 2017, p. 34-48).

Desde sua não contratação ao pastorado, começaria uma antipatia entre Castellio e Calvino, que se alastraria pelos próximos anos. Isso começou, de fato, a ser salientado, em outubro de 1553, quando Miguel de Servetus (1511-1553) foi executado por crime de heresia. Servetus não cria na doutrina da Trindade e nem no

pedobatismo, razão pela qual vinha sendo perseguido pelos católicos. Suas ideias contrárias ao trinitarianismo poderiam ser encontradas em suas obras *De Trinitatis erroribus*, publicada em 1531, e *Dialogorum de Trinitate*, publicada em 1532. Devido às perseguições, Servetus mudou seu nome para Michel de Villeneuve e, em 1536, foi morar em Paris, onde estudou medicina e se formou em 1539. Entre 1539 e 1540, ele se mudou para Vienne, onde iniciou a escrita de uma de suas obras mais controvertidas, a *Cristianismi Restitutio*, que, embora só tenha sido publicada em 1551, extratos do seu conteúdo já vinham sendo anteriormente discutidos com Calvino por meio de correspondências. O reformador francês se correspondia com ele sob o pseudônimo de Charles d'Espeville e teve a ajuda do impressor Jean Frellon, que mediava as cartas entre ambos. Calvino “sentiu-se chamado pela Divina Providência para purificar a Igreja de todas as corrupções e trazê-la de volta ao cristianismo de Cristo, e considerava Servetus um servo do anticristo, que visava a destruição do cristianismo” (SCHAFF, 1892, vol. 7, p. 688).

Essa vocação, no entanto, não durou muito tempo, pois numa carta a Frellon, datada de 13 de fevereiro de 1546, Calvino mencionou que Servetus era arrogante e que somente o Espírito de Deus poderia corrigir sua persistência no erro. Ele se sentia perdendo tempo e diz que as leituras dos textos de Servetus estavam servindo como uma distração de Satanás, pois enquanto ele lia e refutava tais textos sem que seu interlocutor cedesse, ele perdia a oportunidade de ler outras obras mais importantes (CALVINO, 1857, vol. 2, p. 16-17). Além de negar o trinitarianismo, a *Cristianismi Restitutio* de Servetus também negava a doutrina da predestinação e a noção de que Deus já preparava de antemão as pessoas para serem condenadas ao inferno. Calvino até chegou a enviar suas *Institutio Christianae Religionis* para Servetus, como resposta aos ataques ao predestinacionismo. Servetus, por sua vez, devolveu o material com anotações críticas, mas Calvino passou a tratá-lo como um herege contumaz. No mesmo dia da carta a Frellon, i.e., 13 de fevereiro de 1546, Calvino enviou uma carta a Guilherme Farrel tecendo críticas mais severas a Servetus e alegando que, se o mesmo aparecesse em Genebra, não permitiria que saísse vivo de lá. Um trecho da carta pode ser lido a seguir:

Servetus me escreveu recentemente, e juntou com sua carta um longo volume de suas fantasias delirantes [i.e., excertos de sua *Cristianismi*

Restitutio], com a jactância trassônica,⁹ de que eu deveria ver algo surpreendente e inédito. Ele se encarrega de vir aqui, se for agradável para mim. Mas não estou disposto a dar minha palavra por sua segurança, pois se ele vier, e minha autoridade valer alguma coisa, nunca permitirei que ele saia vivo (CALVINO, vol. 2, 1857, p. 19).

Isso realmente aconteceu quando, depois de fugir da prisão inquisitória em Vienne, ele passou por Genebra, visando ir para a Itália. Ao ser reconhecido, ele foi preso e condenado à fogueira. Calvino até sugeriu uma pena ‘mais branda’, que seria por decapitação, mas o conselho da cidade não acatou a sugestão. Para Schaff (1892, vol. 7, p. 692), Calvino “mostrou amargura pessoal em relação a ele durante o julgamento”, pois “Servetus era um estrangeiro em Genebra e não havia cometido nenhum crime naquela cidade. Calvino deveria ter permitido que ele partisse silenciosamente, ou simplesmente causado sua expulsão do território de Genebra, como no caso de Bolsec”.¹⁰ Pouco tempo depois da morte de Servetus, em fevereiro de 1554, Calvino escreveu a obra *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate*, na qual defendia a doutrina trinitariana e a liberdade para perseguir os hereges, bem como a aplicação de pena de morte aos tais. É nesse cenário que Castellio reaparece, publicando duas obras (*Traité des Hérétiques* e *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse*), ambas em 1554, as quais tinham como intenção, defender a liberdade de consciência, revisitar o significado de ‘heresia’ à luz das Escrituras e demonstrar que a Palavra de Deus não dava base para a execução de ‘hereges’. As publicações de Castellio geraram repercussões tanto de João Calvino como de Teodoro de Beza (1519-1605).

Nesse entorno cronológico, Castellio também encarou disputas predestinacionistas. Em 1553, Calvino publicara uma nova edição de suas *Institutio Christianae Religionis* e Castellio fez anotações críticas nas margens da obra, especialmente nas partes que abordavam a predestinação divina. Na segunda edição de sua tradução latina da Bíblia, em 1554, ela aparece com suas *Annotationes in Pauli epistulam ad Romanos ex cap. IX* (Anotações sobre o capítulo 9 da epístola de Paulo

⁹ Essa é uma referência a Thraso, nome de um soldado descrito como jactancioso e fanfarrão na peça *Eunuchus*, de autoria do dramaturgo africano-romano Terêncio (c. 195-159 a.C.).

¹⁰ Jérôme-Hermès Bolsec (? – 1585), um médico que se opôs à doutrina da predestinação, foi refutado por Calvino e preso em Genebra, em 1551. Calvino solicitou o banimento de Bolsec da cidade e ele foi expulso ainda naquele mesmo ano.

aos Romanos). Não se sabe ao certo o porquê, mas essas *Annotationes* foram censuradas e não aparecem nas edições posteriores (1556, 1573, 1726-27 e 1778), exceto numa edição de 1697 (também por razões desconhecidas). Nas edições neerlandesas de 1613 e 1616 (no auge das querelas entre remonstrantes e contrarremonstrantes), as *Annotationes* foram publicadas (COUL; VEEN, 2020, p. xxiii). Nesse texto de Castellio há uma base ampla para seu pensamento sobre a salvação do ser humano. É difícil pontuar quem são suas fontes, pois ele mesmo não menciona no decorrer da escrita, mas é possível inferir que Melanchthon estava entre as principais.¹¹ De qualquer modo, vejamos, doravante, um pouco do pensamento soteriológico de Castellio a partir de suas *Annotationes*.

2. O PROBLEMA DO PECADO, SUAS CONSEQUÊNCIAS NA RAÇA HUMANA E A SOLUÇÃO POR MEIO DA EXPIAÇÃO DE CRISTO

Castellio não destoava do pensamento agostiniano prevalente nos reformadores magisteriais sobre o pecado original. Para ele, o pecado de Adão, ao contrário do que afirmava Pelágio, atingiu toda a raça humana: ela “fez com que a morte fosse transmitida a todos os homens posteriormente”¹² (CASTELLIO, 2020, p. 21). Todos os descendentes de Adão (*Omnes Adamo prognati*) foram afetados pela queda e, por isso, “têm um coração duro e de pedra”¹³ (CASTELLIO, 2020, p. 7). As palavras dos profetas Jeremias, de que o coração do ser humano é enganoso (Jr 17:9), e Ezequiel, de que esse coração é de pedra (Ez 11:19), endossam isso. Para Castellio, especialmente a referência a Ezequiel ainda confirma a noção de incapacidade espiritual do ser humano e da necessidade de primazia divina na salvação, pois Deus diz por meio do profeta: “tirarei [...] o coração de pedra”. Nesse caso, “ele não poderia remover o coração de pedra, a menos que tivesse um coração de pedra”¹⁴ (CASTELLIO, 2020, p. 7).

¹¹ “Que direi do acima mencionado Jerosme, o médico, que, por consentir mais com Melanchthon do que com Calvino no ponto da predestinação, foi banido dos de Genebra” (Que diray-je du sus-nommé Jérosme, le médecin, qui, pource qu’il consentoit plus à Mélanthon qu’à Calvin au point de la prédestination, ha esté banny de ceux de Genève) (CASTELLIO, 1971, p. 276).

¹² “[...] ad omnes homines propagata sit inde mors”

¹³ “[...] habent cor durum et lapideum, id quod ostendit”.

¹⁴ “[...] nam lapideum cor eximere non posset, nisi haberent cor lapideum”.

O ser humano resiste à graça de Deus exatamente por causa do pecado. Castellio usa a menção paulina ao caso de Faraó para explicar isso. Uma vez que toda a raça humana tem naturalmente um coração de pedra como efeito do pecado original, a expressão bíblica de que Deus endureceu o coração de Faraó precisa ser lida de maneira alegórica, pois o sentido literal levaria ao entendimento de que o líder egípcio não teria um coração duro antes, já que Deus teria supostamente precisado endurecê-lo. Isso só faria sentido se seu coração fosse, a princípio, macio (*nisi prius fuerat mollitum*). Visto que isso não é compatível com o ensino bíblico da solidariedade da raça, Castellio propõe que, a expressão “ser endurecido por Deus” (*a Deo indurari*) seja uma figura de linguagem que significa, na verdade, “não ser amolecido” (*non molliri*), ou seja, uma permissão de Deus para persistir na própria dureza (*in sua duritate relinqui*), o que, de fato, ocorreu quando Faraó endureceu o próprio coração em inflexibilidade e obstinação, mesmo depois de presenciar diversos milagres operados por Deus, conforme se lê em Êxodo 9:27, 35. No entendimento de Castellio, isso significa que, o Faraó endureceu seu coração conscientemente (*scientem*) e, voluntariamente (*volentem*), mantendo-se duro e teimoso (*durum et pertinax*), não querendo ser amolecido (*neque se molliri voluisse*). A oração do Pai nosso vai nessa mesma direção, segundo Castellio, pois o pedido de que Deus não nos deixe cair em tentação é o mesmo que ‘não endureça o nosso coração’, isto é, “não nos abandone à dureza inata do nosso coração”¹⁵ (CASTELLIO, 2020, p. 7, 9).

Além da incapacidade espiritual, o pecado trouxe a inclinação para o mal a toda a raça humana por meio da solidariedade da raça: “Essa era a natureza da culpa de Adão, que por sua própria conta e risco lançou a si mesmo e sua descendência na necessidade de pecar”¹⁶ (CASTELLIO, 2020, p. 31). Se por um lado a queda provocou uma essência corrupta e inclinada para o mal, por outro, “a obediência, certamente, é sempre opcional”¹⁷ (CASTELLIO, 2020, p. 25). Não seria essa frase uma contradição com o que ele defendeu até aqui? Não necessariamente. Castellio fazia distinção entre livre-arbítrio (*voluntatem liberam*) e poder livre (*potestatem liberam*). O primeiro caso envolve a vontade, o desejo, a volição. O segundo envolve a condição, a

¹⁵ “[...] ne relinquant nos in innata duritate cordis nostri”.

¹⁶ “[...] Talis fuit Adami culpa, qui suo periculo et se et suam stirpem coniecit in peccandi necessitatem”.

¹⁷ “[...] obedientia certe voluntaria est”.

habilidade, a capacidade. Como exemplo, ele menciona a passagem do rico e do Lázaro, quando aquele demonstrou *vontade* (arbítrio) de estar no Seio de Abraão, mas não tinha *poder* para fazê-lo. Os ímpios, no entanto, têm arbítrio mau (*malam voluntatem*) e os remidos, arbítrio bom (*bonam voluntatem*): “Tanto os homens bons como os maus têm livre-arbítrio, mas os maus têm mau arbítrio sem Cristo e os bons têm bom arbítrio por meio de Cristo”¹⁸ (CASTELLIO, 2020, p. 55). O arbítrio bom não é inerente, natural, mas uma concessão da graça de Deus, pois “eles o têm porque o têm graças a Cristo”¹⁹ (CASTELLIO, 2020, p. 53).

Uma vez que o ser humano ficou em condição de incapacidade espiritual devido à queda, somente por uma ação externa ao ser humano é que o caminho da salvação pode começar. Em outras palavras, apenas Cristo, por sua graça, pode atrair o pecador contumaz para si. Essa atração é de natureza irresistível. Deus compele o indivíduo para operar iluminação. O humanista explica: “Considere a palavra de Cristo, que ninguém pode vir a Ele a menos que o Pai o traga, e trazer é atrair e vencer”²⁰ (CASTELLIO, 2020, p. 45). Basicamente, é isso que o arminianismo posterior tratou como graça preveniente, isto é, uma graça cujo primeiro estágio do *modus operandi* é irresistível e liberta o arbítrio. Pensando no jogo de palavras de Castellio, essa graça atrativa faz com que a má vontade (*malam voluntatem*) seja liberada para uma boa vontade (*bonam voluntatem*), de modo que o ser humano responda à vocação, o que parece ir ao encontro de sua explicação: “Somos incapazes de conceder a salvação a nós mesmos, embora certamente possamos impedi-la. Assim, a salvação vem de Deus, enquanto a ruína vem de nós mesmos”²¹ (CASTELLIO, 2020, p. 47).

A salvação, portanto, está fora do poder do ser humano. Não há nada que possa ser feito pelo homem a fim de que a salvação seja operada. Essa é uma obra divina, sendo assim, Cristo foi predestinado a substituir a raça humana no calvário. Contudo, não apenas alguns homens, mas todos eles, numa abrangência universal ou ilimitada. Castellio diz que não devemos dar ouvidos (*nec sunt audiendi*) aos que

¹⁸ “Homines tum boni tum mali habent liberam voluntatem, sed mali malam sine Christo et boni bonam per Christum”

¹⁹ “[...] o ideo habent, quia a Christo habent”.

²⁰ “[...] Et quod dicit Christus, neminem posse ad se venire nisi trahente patre, trahere est attrahere et allicere”.

²¹ “[...] salutem nobis conferre non possimus, sed impedire certe possimus. Ita fit ut salus sit a Deo, pernicies a nobis ipsis”.

distinguiam todos os homens (*omnes hominum*) de todos os tipos de homens (*omnes hominum genere*), a fim de tentar fazer caber uma expiação limitada nas Escrituras, afinal a morte não veio a *omnes hominum genere* e sim a *omnes hominum* (Rm 5:12; 11:32). Essa tentativa era fracassada, porque há, em inúmeros textos, provas que mostram uma obra expiatória universal. Em primeiro lugar, numa perspectiva federalista, se a humanidade *toda* caiu em Adão, a humanidade *toda* é destinada à salvação em Cristo, o novo Adão (1 Co 15:22; Rm 5:18). Ademais, Deus chama *todas* as pessoas, sem exceção, ao arrependimento, dando garantia da redenção em Cristo (At 17:30), afinal ele deseja que *todos* sejam salvos e se deu como resgate pela redenção de *todos* (1 Tm 2:4, 6), não querendo que ninguém se perca (2 Pe 3:9). Jesus é salvador de *todos* os homens, especialmente dos que creem (1 Tm 4:10). Seu chamado também é universal (Mt 11:28; Jo 7:37) (CASTELLIO, 2020, p. 33, 35, 37).

Calvinistas tentavam explicar a ideia da expiação limitada de duas formas: em primeiro lugar a partir da predestinação, numa obra de eleição realizada antes da fundação do mundo. Contudo, isso parece contradizer muitos daqueles textos bíblicos mencionados por Castellio, os quais mostram que a 'vontade' de Deus é que todas as pessoas sejam salvas. Isso leva à segunda explicação: Deus teria a vontade revelada de salvar todas as pessoas; e outra vontade oculta de não salvar todas elas. Por isso, a expiação limitada defenderia que Cristo não morreu por todas as pessoas, mas por todos os tipos de pessoas. Castellio não concordava com essa distinção de duas vontades. De acordo com ele, esse tipo de argumento não é correto, porque faz com que as duas vontades entrem em contradição, opondo-se uma à outra (*altera alteri contraria*). Seria contraditório também ao caráter de Deus, que estabelece em sua vontade preceptiva que roubar é pecado, mas, ao mesmo tempo, por vontade oculta, quer que o ladrão roube. Na opinião de Castellio, esse pensamento faria com que Deus tivesse um coração duplo (*cor duplex*), ou ambíguo. Portanto, é mais fácil interpretarmos a Bíblia como ela mesma diz, no seu sentido mais óbvio, de que Jesus morreu por todas e cada uma das pessoas, ao invés de colocar no texto bíblico uma noção inexistente de vontade oculta para caber um dogma pessoal (CASTELLIO, 2020, p. 47, 49).

3. O *MODUS OPERANDI* DA A GRAÇA DIVINA E AS DOUTRINAS DA ELEIÇÃO E DA REPROVAÇÃO

No pensamento de Castellio, o ser humano não pode se auto salvar e nem iniciar autonomamente o caminho da salvação. Isso o elimina de qualquer pelagianismo e semipelagianismo, portanto, para que a salvação seja realizada, a *iniciativa* tem que ser divina. A primeira *iniciativa* foi o Calvário, cuja extensão sacrificial se deu por toda a raça humana. A segunda *iniciativa* divina está atrelada ao *modus operandi* da graça no espaço-tempo, na comunicação da revelação especial com o ser humano. Em sua primeira fase, já vimos que a graça é irresistível. Ela vem primeiro, não pergunta se pode vir. Ela traz (*trahō*) o pecador a Cristo e, nas palavras de Castellio, “trazer é atrair e vencer”²² (CASTELLIO, 2020, p. 45). O primeiro verbo é *attrahere*, que já traz uma conotação ‘violenta’, no sentido de puxar ou arrastar, e o segundo é *allicere*, que dá ainda mais destaque nisso, pois significa conquistar, obter, ganhar. Todavia, para Castellio, a graça não é irresistível em todo o caminho da salvação. Depois de atrair o pecador e libertar a *malam voluntatem* em *bonam voluntatem*, Deus permite resposta humana, havendo possibilidade de rejeição à sua graça.

A graça de Deus, portanto, pode ser resistida nessa segunda etapa, pois Deus não coage ninguém. Ele é o exemplo máximo da liberdade de consciência. Isso não torna Deus menos soberano. Na verdade, faz parte de sua soberania permitir que as pessoas rejeitem sua vontade, pois seria incoerente com a revelação especial uma divindade que deseja salvar a todos, pode fazê-lo irresistivelmente e não o faz porque tem duas vontades (CASTELLIO, 2020, p. 47, 49). Para Castellio, é mais coerente com a revelação especial, Deus desejar salvar a todos, mas permitir a rejeição, responsabilizando e reprovando os que endurecem o coração e não se rendem ao seu senhorio. Um exemplo de permissão para rejeitar a vontade paternal é dado na parábola do filho pródigo, cujo pai “permitiu que ele partisse por vontade própria”²³ (CASTELLIO, 2020, p. 11). A obstinação de Faraó – “que endureceu-se a si mesmo”²⁴

²² “[...] trahere est attrahere et allicere”.

²³ “[...] sivit abire arbitrato suo”.

²⁴ “[...] induratus est a semetipso”.

–, a desobediência de Saul – se recusou a obedecer a Deus²⁵ – e a teimosia de Amazias – que se recusou a se submeter a Jeová²⁶ – são outros exemplos em que as *personagens tomam a decisão* de rejeitar a vontade de Deus, pela permissão divina e não pela decisão premeditada da divindade. O mal da rejeição “certamente não se originou com Deus”²⁷, no sentido de que Ele é o agente que predestinou as pessoas a rejeitarem-no; ao invés disso, a origem da rejeição está nos homens (CASTELLIO, 2020, p. 11).

A reprovação dos homens não é uma decisão arbitrária divina associada à predestinação. Antes, está numa relação de causa e efeito: os homens são reprovados porque primeiro rejeitam a graça divina. Ele usa Deuteronômio 32:15 para explicar essa ideia: “o povo de Israel é abandonado por Deus porque eles mesmos haviam abandonado Deus antes”²⁸ (CASTELLIO, 2020, p. 13). Em Romanos 9:21, quando Paulo menciona o oleiro e o vaso, ele diz para ler essa passagem à luz de dois textos: em primeiro lugar, Jeremias 18, em que o profeta recebe uma mensagem divina por meio da observação do trabalho de um oleiro com a produção de um vaso de barro – a mensagem envolvia a expectativa de uma resposta do povo de Israel com arrependimento, que se fosse acompanhada de conversão, receberia uma contraparte de Deus com sua graça e misericórdia; em segundo lugar, Ezequiel 33, em que Deus demonstra, por meio do profeta, que não tem prazer na morte do ímpio, mas deseja que ele responda positivamente à graça com arrependimento. Sua conclusão, a partir de tais textos proféticos é que: “Deus não cria pessoas [previamente] para destruí-las”²⁹, assim como, pela lógica, um oleiro não faz isso com vasos (CASTELLIO, 2020, p. 13). Ele usa outra analogia para explicar isso: a de um fazendeiro que nunca planta uma árvore com a finalidade de que a mesma seja estéril. Contudo, se ela assim o for, ela será destruída (CASTELLIO, 2020, p. 15). Deus “apenas destrói aqueles que se recusam a ser bons”³⁰ (CASTELLIO, 2020, p. 13). Assim, ele reforça mais uma vez a relação de causa x efeito.

²⁵ “[...] Deo obedire noluisse derelictum fuisse”.

²⁶ “[...] ita ut lovae non obtemperaverit”.

²⁷ “[...] certe non a Deo proficiscebatur”.

²⁸ “[...] Israelitas a Deo deserui quia priores ipsi Deum deseruerint”.

²⁹ “[...] Deus nullum hominem creavit ut eum perderet”.

³⁰ “[...] tantum perdit eos qui boni esse nolunt”.

Para Castellio, a irresistibilidade, na segunda etapa do *modus operandi* da graça para a salvação, não é bíblica. De acordo com ele, “Ninguém é forçado a acreditar; a fé é sempre livre”³¹ (CASTELLIO, 2020, p. 19), o que ecoa sua noção de liberdade de consciência num viés espiritual. Uma passagem bíblica clara de que a graça divina pode ser resistida é Mateus 23:37, a qual assim ele parafraseia: “Quantas vezes desejei reunir seus filhos, mas você não me deixou?”.³² Logo em seguida, Castellio explica: “A questão aqui, como você vê, é a perversa vontade de Jerusalém de não ser salva, embora Cristo quisesse salvá-la”³³ (CASTELLIO, 2020, p. 13). O mesmo tipo de rejeição pode ser encontrada na narrativa lucana, em Atos dos Apóstolos, sobre a homilia de Estêvão. Ele chama seus ouvintes de teimosos (*duri cervice*) e opositores (*contravenitis*). Castellio comenta que Deus desejava dar a eles um coração de carne e obediente, mas eles se ensurdeciam para a voz de Deus. Assim ele conclui: “Ninguém é tão surdo quanto aquele que se recusa a ouvir”³⁴ (CASTELLIO, 2020, p. 53, 55)

Se a graça pode ser resistida, logo, a eleição para a salvação não é incondicional. Ela precisa ser condicionada à resposta humana com arrependimento e fé, ou seja, a conversão. A predestinação é o ato de eleger (para a salvação) ou reprovar (para a perdição). Contudo, no que tange à salvação ou condenação, esse ato é condicional. Isso, entretanto, não quer dizer que não haja espaço para incondicionalidade no pensamento de Castellio. Ele diz: “Ora, algumas coisas são predestinadas sob uma condição, outras de fato e sem condição”³⁵ (CASTELLIO, 2020, p. 21). Como exemplo de predestinação incondicional, ele menciona a criação do ser humano e a vinda de Cristo na terra. Como condicional, ele usa o exemplo da ordenança de Deus a Adão, para que ele não comesse do fruto proibido, pois se isso acontecesse, ele sofreria as consequências (CASTELLIO, 2020, p. 21). Eleição e reprovação, portanto, são condicionais. Por isso, a noção de que Deus já pré-determinou mandar alguém para o inferno não faz sentido e “quão menos apropriado para a bondade de Deus é que Ele desejasse que qualquer homem nascesse para a

³¹ “[...] credere nemo cogetur; fides est libera”.

³² “Quoties volui congregare filios tuos et tu noluisti?”

³³ “Hic vides pravam Hierosolymae voluntatem in causa esse, quo minus servetur, cum tamen Christus eam servare vellet”.

³⁴ “Nemo enim tam surdus est quam qui audire non vult”.

³⁵ “[...] Destinantur autem alia cum conditione, alia certo et sine conditione”.

miséria eterna”³⁶ (CASTELLIO, 2020, p. 23). Tampouco Deus predestinou a queda de Adão e a razão para isso é lógica: Deus não pode ser tentado, não tenta e não pode pecar. Se ele tivesse planejado tal ato, Ele próprio seria o autor do mal moral, i.e., do pecado. Nas palavras de Castellio: “Adão não pecou por predestinação de Deus (que abomina o pecado), mas, por sua própria vontade e culpa, sem estar preso a nenhuma necessidade”³⁷ (CASTELLIO, 2020, p. 27). Num argumento diatribico, Castellio supõe acerca da possibilidade de alguém questionar esse argumento mencionando o seguinte: se Deus sabia que Adão iria pecar, logo, ele determinou o pecado. A isso ele responde com uma diferenciação entre um pré-conhecimento constatativo e um pré-conhecimento determinativo:

[...] conhecer e realizar são duas coisas diferentes. Deus sabia que aconteceria que eu sairia de casa hoje, mas, Ele não me obrigou a sair e eu estava livre para sair ou não. Com certeza, eu não saí porque Ele sabia que eu iria, mas porque eu estava prestes a sair, Ele sabia de antemão. O evento, seja no passado ou no futuro, não depende do conhecimento dele, mas, o conhecimento dele depende do evento. Eu sei que o vento soprou ontem, também sei que daqui a seis meses será verão, porém, o vento não soprou porque eu sei que soprou, nem será verão porque eu sei que será; ao contrário, a única razão pela qual sei que será verão é que o verão chegará, e a razão pela qual sei que o vento soprou é que soprou (CASTELLIO, 2020, p. 29).³⁸

A presciência de Deus é, portanto, infalível. Contudo, isso não elimina a responsabilidade humana quando da vocação para a salvação: “Podemos concluir que, mesmo que Ele queira nos salvar, isso não pode ser realizado a menos que estejamos dispostos a aceitar a salvação”³⁹ (CASTELLIO, 2020, p. 45). Castellio admite participação humana no sentido de não rejeitar a graça de Deus, mas de rendimento ao senhorio de Cristo Jesus. A eleição não ocorre por obras ou mérito

³⁶ “[...] quanto minus dignum Dei bonitate est ut voluerit aliquem hominem gignere ad miseriam sempiternam”.

³⁷ “[...] Adamum peccasse non destinatione Dei (qui peccatum non vult) sed voluntate culpaque sua, nulla necessitate cogente”.

³⁸ “[...] scire, aliud efficere. Sciebat Deus fore, ut ego hodie domo exirem, sed me exire non coegit fuitque mihi liberum vel exire vel non exire. Non enim quia ipse sciebat, ideo ego exivi, sed quia ego exiturus eram, ideo ipse praesciebat. Non enim pendet res sive praeterita sive futura a scientia, sed scientia a re. Scio ego heri spirasse ventum, scio et hinc ad sex menses fore aestatem, sed neque ventus spiravit quia ego eum spirasse scio, neque aestas erit quia ego fore scio; sed contra, quia aestas futura est, ideo eam ego fore scio, et quia ventus spiravit, ideo eum ego spirasse scio”.

³⁹ “Ex quo intelligitur, quamvis velit servare nos, id tamen fieri non posse nisi salutem volentes accipiamus”.

humano, senão pela “graciosa bondade de Deus” (*gratuita Dei benignitate*). A rejeição, no entanto, ocorre em virtude da responsabilidade humana, “por conta dos seus pecados” (*propter sua peccata*) (CASTELLIO, 2020, p. 3,5). A eleição, além de condicional, também possui um aspecto corporativo. Sobre isso, ele explica que, Jacó e Esaú, em Romanos 9:13, representam, na verdade, as nações de Israel e Edom, respectivamente. A profecia de Gênesis 25:23 comprova isso, pois lá foi dito que “duas nações há no teu ventre” e confirma a citação paulina de Malaquias 1:2 (CASTELLIO, 2020, p. 3).

Ainda outra modalidade de eleição, no pensamento de Castellio, é a para o serviço. Para explicar isso, ele faz uma interpretação um tanto diferente dos vasos de honra e de desonra. Ele compara os de honra com partes do corpo que têm mais visibilidade, como os olhos, ouvidos e mãos – eles representam os profetas e os apóstolos, por exemplo (CASTELLIO, 2020, p. 13). Já os de desonra são simbolizados por partes menos evidentes do corpo, até mesmo aquelas impuras. Nesse caso, ele alega que são os cristãos menos destacados no corpo de Cristo, apesar de não dar nenhum exemplo, (CASTELLIO, 2020, p. 15). Seriam esses os que trabalham nos bastidores, que estão escondidos, como algumas partes do corpo que tampamos, escondemos? Nesse caso, os vasos de desonra são diferentes dos vasos que se quebram, um vaso que ele chama de ruim (*vas malum*), uma vez que, na relação de causa x efeito, esses recebem a preterição porque rejeitam a vontade divina. Se os vasos maus são os que rejeitam, os bons (*vas bonum*) são os que não rejeitam a Deus e sua vontade. Assim, ele faz o seguinte trocadilho: “qualquer vaso é preservado se for bom, mesmo que tenha sido feito para propósitos desonrosos”⁴⁰ (CASTELLIO, 2020, p. 15).

4. A PERSEVERANÇA DOS SANTOS, A RESPONSABILIDADE HUMANA E A RELAÇÃO COM A GRAÇA SALVADORA DE DEUS

Para Castellio, o que chamamos de ‘perseverança dos santos’ era também condicional. Seu entendimento para isso é silogístico: Deus elege condicionalmente e

⁴⁰ “[...] quodlibet vas si bonum est servatur, etiam si sit ad res inhonestas conditum”.

a graça de Deus é resistível, logo, a perseverança é condicional e a graça divina continua podendo ser resistida. Uma vez salva, a pessoa precisava ser responsável pela tão grande dádiva que recebeu de Deus. Um dos textos que ele menciona sobre isso é o de Filipenses 2:12, no qual o Apóstolo Paulo encoraja seus leitores a desenvolverem a salvação com temor e tremor. Desenvolver a salvação exige permanência e crescimento contínuo, não se trata de autossoteria, mas de crescer na graça ao longo do tempo que se serve a Cristo. Uma postura de indiferença seria contraditória com a vocação cristã. Quem verdadeiramente nasceu de novo precisa crescer e amadurecer, caso contrário, corre o risco de não perseverar na fé. E a não perseverança é um risco muito grave, ao ponto de cair em apostasia e perder a salvação. Assim, Castello diz: “E você, enxertado, será cortado, a menos que continue na fé”⁴¹ CASTELLIO, 2020, p. 37).

Essas palavras estão relacionadas com a noção de “temor e tremor” (*timore et tremore*). O temor era benéfico para evitar um comportamento de autoconfiança ou de arrogância. Sobre isso, ele comenta: “muitos são levados ao erro dizendo: Se estou predestinado para a salvação, não posso perecer”⁴² (CASTELLIO, 2020, p. 57). Sua crítica é que essa postura ufanista resgata o erro estóico e leva a um *modus vivendi* relaxado e descuidado, “porque ninguém vive uma vida mais despreocupada ou licenciosa do que eles”⁴³ (CASTELLIO, 2020, p. 59). Ele faz uma crítica parecida a Calvino em sua *Contra libellum Calvini*, afirmando os perigos da *securitas* para uma falsa segurança: “ele [Calvino] ensinou a respeito da predestinação tão grosseiramente, que trouxe inúmeros homens a uma segurança tão grande quanto antes do dilúvio ou no tempo de Ló, para que o mundo preparado por ele pudesse ser esmagado com mais segurança pela vinda do Senhor”⁴⁴ (CASTELLIO, 2019, p. 36). Alguém que pensasse que já estava salvo poderia relaxar no desenvolvimento de sua

⁴¹ “Et tu qui insitus es, amputaberis, nisi permanseris in fide”.

⁴² “[...] multos in eum errorem adduci, ut dicant: Si saluti destinatus sum, non possum perire”.

⁴³ “[...] quippe cum nulli securius vivant aut licentius”.

⁴⁴ “De praedestinatione vero ita crude docuit, ut innumeros homines adduxerit in tantam securitatem, quanta fuit ante diluivium aut tempore Lothi, ut praeparatus ab eo mundus possit adventu Domini securius opprimi”. Um estudo interessante sobre a distinção que os teólogos protestantes escolásticos faziam sobre *securitas*, *desperatio* e *certitudo* pode ser visto em STANGLIN, Keith D. Armínio e a segurança da salvação: Contexto, Raízes e o Corpo do Debate em Leiden, 1603-1609. [tradução: Vinicius Couto]. Natal: Carisma, (no prelo – previsão de publicação em 2023). A obra original é STANGLIN, Keith D. Arminius on the assurance of salvation: The context, roots, and shape of the Leiden debate, 1603-1609. Boston / Leiden: Brill, 2007.

salvação. Como exemplo, ele menciona o apóstolo Paulo, que, em sua opinião, embasava sua vida espiritual nesse temor de ser cortado (*metuit ne amputetur*), quando escreveu: “Antes subjugo o meu corpo, e [o] reduzo à servidão, para que, pregando aos outros, eu mesmo não venha de alguma maneira a ficar reprovado” (1 Co 9:27 – ACF). Para Castellio, “ele mesmo [Paulo] temia ser cortado, embora soubesse que era um instrumento escolhido”⁴⁵ (CASTELLIO, 2020, p. 37).

Em sua concepção, “a eleição é tripla” (*electio triplex est*), ou, mais apropriadamente, tem três fases. A primeira fase é a do recrutamento (*delectus*), em que “Cristo convoca todos os homens, em geral, ao arrependimento”.⁴⁶ A segunda fase é a da resposta ao recrutamento, em que “apenas aqueles que são intrépidos e prontos para a guerra são eleitos”⁴⁷. Muitos “abandonam” (*multi discedunt*) essa fase, isto é, rejeitam a graça de Cristo. A terceira e última fase é para os que responderam positivamente à graça de Deus: Cristo ordena que “perseverem até o fim” (*perseverari ad finem*) (CASTELLIO, 2020, p. 41, 43).

A perseverança é condicional: quem perseverar até o fim será salvo. “Muitos, porém, entregando-se ao amor das coisas mundanas, recusam esta vontade e este espírito oferecido por Deus por causa de sua própria incredulidade e sua própria vontade perversa”⁴⁸ (CASTELLIO, 2020, p. 43, 45). A perseverança também traz responsabilidade ao ser humano em sua santificação, ou seja, embora sejamos assistidos pela graça (pois sozinhos não podemos nos santificar), essa graça pode ser resistida, pois Deus não muda seu *modus operandi* e, até aqui, atua com liberdade de consciência para obedecer ou desobedecer; e isso nos levará à responsabilização, tema que será abordado em breve. Um exemplo de alguém que não perseverou é Judas Iscariotes. No entendimento de Castellio, Judas teve seu nome escrito no livro da vida (ele compara João 6:70 com Lucas 10:20), mas, como não perseverou na graça, fazendo com que sua justiça não excedesse a dos escribas e fariseus, foi apagado (ele combina os textos de Apocalipse 22:19; Êxodo 32:33 e 1 João 2:19 para embasar essa afirmação). Judas se perdeu por apostasia pessoal e deliberada, não

⁴⁵ “Quin ipsemet metuit ne amputetur, qui tamen sciebat se esse vas electionis”.

⁴⁶ “Christus primo generatim vocat omnes ad poenitentiam”.

⁴⁷ “[...] non nisi strenuissimi et omnia bello postponentes eliguntur”.

⁴⁸ “Sed multi rerum mundanarum amori indulgentes hanc oblatam a Deo voluntatem et spiritum ipsi sua incredulitate et prava voluntate repudiant”.

por ter sido predestinado a isso (ele cruza João 17:12; 15:5, 16; Mateus 5:13; João 13:8, 18 e 1 Pedro 2:8 para fundamentar essa ideia) (CASTELLIO, 2020, p. 39, 41).

A apostasia, para ele, é algo que parte do apóstata, uma decisão deliberada do indivíduo em abandonar a Cristo, uma má utilização do arbítrio: “Aqueles que perecem, perecem por causa de seu próprio perverso e livre arbítrio e por causa de sua própria culpa contra a predestinação e a vontade de Deus. Aqueles que estão predestinados à vida ainda podem perecer se preferirem, assim como Judas”⁴⁹ (CASTELLIO, 2020, p. 41). No entanto, Castellio faz questão de demonstrar que, na perseverança humana não há mérito algum para a salvação, pois “a frase de Paulo, de que ‘não depende da vontade ou esforço do homem, mas da misericórdia de Deus’, deixa claro que nossa salvação é pela graça”⁵⁰ (CASTELLIO, 2020, p. 43). Todavia, a perseverança dos santos é importante no pensamento desse humanista, porque está diretamente atrelada à responsabilidade humana.

Em seu senso de justiça, Deus não obriga ninguém a servi-lo ou a adorá-lo. Essa é uma das bases de Castellio para sua noção de liberdade de consciência: se nem Deus coage as pessoas a cumprir sua vontade, como os homens poderiam fazer isso uns com os outros, obrigando-os a praticar qualquer tipo de religião?⁵¹ Sendo assim, a liberdade de consciência serviria também para o julgamento espiritual futuro, quando as pessoas tiverem que prestar contas a Deus, tendo uma função de responsabilização humana. É nesse sentido, por exemplo, que Castellio discute a afirmação de Paulo de que Deus endurece o coração de quem quer ou tem misericórdia de quem quer. A frase não envolve a ideia de coerção, mas de aplicação de justiça para com a responsabilidade humana. Castellio diz que essa afirmação paulina precisa ser lida à luz do mandamento, na qual Deus diz que terá misericórdia daqueles que o amam e guardam os seus mandamentos (*ipsum amant et eius praecepta exequentur*), enquanto castigará aqueles que o odeiam (*punire autem eos qui ipsum oderunt*) (CASTELLIO, 2020, p. 9). Uma prova paulina dessa

⁴⁹ “Qui pereunt, ii contra Dei destinationem et voluntatem pereunt sua prava et libera voluntate et culpa. Qui vitae destinati sunt perire possunt si volunt, sicuti ludas”.

⁵⁰ “Iam quod dicit Paulus, non esse currentis neque volentis sed miserantis Dei, ostendit salutem nostram gratuitam esse”.

⁵¹ Uma obra em que Castellio aborda essa temática com muita contundência é *Conseil à la France désolée*, na qual ele afirma que a causa da guerra religiosa que a França vinha enfrentando era justamente a não liberdade de consciência. Nesse caso, ele critica tanto os católicos quanto os protestantes.

responsabilização está em Romanos 1:21ss, onde o apóstolo dos gentios afirma que, mesmo tendo os pagãos conhecido (pela revelação natural) a Deus, não lhe deram honras; antes, transformaram a verdade em maldade (*veritatem in iniustitia suppresserunt*) e, por isso, Deus os pune, entregando-os aos desejos torpes (*permisit eos Deus in turpes libidines*) (CASTELLIO, 2020, p. 11). Sobre a relação da responsabilização e da graça salvadora, Castellio afirma:

E todos o saberão no Juízo Final, quando os próprios crimes serão os promotores e as consciências perdoarão os bons e acusarão os maus, se não por outra razão, perceberão que, por seus próprios atos e por sua própria teimosia, rejeitaram a salvação que lhes foi oferecida (CASTELLIO, 2020, p. 57).⁵²

O excerto fala mais diretamente da rejeição à graça no que Castellio pensou acerca da segunda fase da eleição. Contudo, uma vez que a graça divina continua a ser resistível e a eleição não incondicionaliza após a regeneração, justificação e adoção, é justo interpretar, a partir do pensamento mais amplo de Castellio que, aqueles que não perseverarem até o fim e, portanto, apostatarem-se da fé, lamentar-se-ão no dia do Juízo, e ainda mais do que os que não chegaram à terceira fase da eleição, pois verão conscientemente a terrível banalização com que trataram o sangue de Cristo e os dons salvíficos que lhe foram concedidos como benefícios da expiação de Jesus em seu estado probatório. O lamento será grande, pois toda a iluminação antes recebida e o antegozo celestial experimentado por meio da união mística com Cristo e da presença íntima do Espírito Santo foi descartada como se descarta um dejetivo ou um excremento. As próprias consciências se encarregarão de trazer condenação e autojuízo naquele momento de vislumbre do justo Juiz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Castellio tem sido exaustivamente estudado em sua contribuição humanística sobre a liberdade de consciência. Isso não é ruim. Ele é um dos predecessores dos ideais tolerantistas que abrilhantaram a sociedade Iluminista e que serviram de

⁵² “Scient et omnes in extremo iudicio, cum ipsa crimina accusatores erunt et conscientiae bonos excusabunt et malos accusabunt, id quod fieri non posset nisi quod recordabuntur se oblatam salutem sua sponte et pertinacia repudiasse”.

influência em nomes importantes da história e da sociedade, como Pierre Bayle, Voltaire e John Locke. Sua noção de liberdade de consciência não estava exatamente à frente do tempo, mas ecoava outras ideias similares, como a de concórdia e paz (irenismo), defendidas por Erasmo de Rotterdam e tantos outros nomes da sociedade européia pré-moderna. O que esse ensaio nos ajuda a enxergar é de onde provêm as ideias de Castellio. A liberdade de consciência, mais do que um conceito filosófico ou ético, é teológico. Na visão de Castellio, Deus é o maior modelo dessa liberdade e seu *modus operandi* é o padrão para que a sociedade viva nesses moldes. Se Deus não viola a liberdade humana na soteriologia, que é o bem maior, por que os homens deveriam fazer isso com seus semelhantes por bens menores?

O pensamento soteriológico de Castellio é, de fato, um prenúncio daquilo que Armínio e Wesley desenvolveram no futuro. O arminianismo, remonstrantismo e wesleyanismo, se não bebem diretamente em Castellio, certamente o fazem indiretamente. Um estudo comparativo do pensamento de Jacó Armínio e de Castellio sobre salvação facilmente demonstrará a convergência e a continuidade de muitas ideias. Ambos acreditavam que a queda de Adão afetou toda a humanidade e o ser humano, por inteiro. Ambos acreditam nos efeitos pessimistas do pecado original, especialmente na incapacidade espiritual da posteridade de Adão. Eles estão em conformidade com a condicionalidade da eleição, sua corporatividade, com as categorias de decretos condicionais e incondicionais, com a abrangência universal da salvação, com a preveniência da graça de Deus e com a resistibilidade a essa graça. Armínio foi menos incisivo quanto à realidade da apostasia, mas os remonstrantes a afirmaram, em 1618, num relatório apresentado ao Sínodo de Dort. A principal ressalva, talvez, esteja na maior rigidez com que Armínio trata a questão do pecado original. Ele é mais pessimista do que Castellio (aliás, ele é mais pessimista que Francis Junius, um calvinista de sua época, com quem trocou correspondências). Fora isso, os dois são muito parecidos quanto à noção soteriológica. É, ainda, muito provável que Armínio tenha bebido da noção de liberdade de consciência de Castellio, pois há discursos parecidos, especialmente em sua Declaração de Sentimentos (*Declaratio Sententiae*). Futuramente, um estudo comparativo nesse sentido seria bom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Leandro Thomaz de. Sébastien castellion e a contribuição de seu pensamento no século das confessionalizações. In: COUTO, Vinicius (Org.). *(In)Tolerâncias Religiosas nos Países Baixos: uma história das reformas religiosas ocorridas antes e durante a Era Dourada*. São Paulo: Reflexão, 2021, p. 669-692.
- BANGS, Carl O. *Armínio, um estudo da reforma holandesa*. [tradução: Wellington C. Mariano]. São Paulo: Reflexão, 2015.
- CALVIN, John. *Letters of Jhon Calvin*, vol. 2. [editor e tradutor: Jules Bonnet]. Edinburgh / London: Thomas Constable and Co. / Hamilton, Adams, and Co., 1857.
- CASTELLIO, Sebastien. *Annotationes in Pauli epistulam ad Romanos ex cap. IX*. [Editores: Michiel Op de Coul e Mirjam van Veen]. Genève: Librairie Droz, 2020.
- _____. *Contra Libellum Calvini*. [editor: Uwe Plath]. Genève: Librairie Droz, 2019.
- _____. *De l'impunité des hérétiques*. [Editor: Bruno Becker; M. Valkhoff]. Genève: Librairie Droz, 1971.
- COUL, Michiel Op de; VEEN, Mirjam van. Introduction. In: CASTELLIO, Sebastien. *Annotationes in Pauli epistulam ad Romanos ex cap. IX*. [Editores: Michiel Op de Coul e Mirjam van Veen]. Genève: Librairie Droz, 2020, p. xxiii ix-xxvi.
- COUTO, Vinicius. *Depravação total*. São Paulo: Reflexão, 2021.
- _____. Entre a verdade e a heresia: representações iconográficas de Jacó Armínio como um herói reformador e perturbador da religião. *Revista Caminhando*, v. 25, n. 2, p. 77-99, maio/ago. 2020.
- DURÃES, Ivan de Oliveira. *Pelagianismo e semipelagianismo*. São Paulo: Reflexão, 2021.
- GROSS, Eduardo. Debates sobre a questão do arbítrio em Filipe Melanchthon. In: COUTO, Vinicius (Org.). *(In)tolerâncias religiosas nos Países Baixos: uma história das reformas religiosas ocorridas antes e durante a Era Dourada (1515-1648)*. São Paulo: Reflexão, 2021, p. 129-158.
- GUGGISBERG, Hans R. *Sebastian Castellio, 1515-1563: Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*. [tradutor: Bruce Gordon]. New York: Routledge, 2017.
- MCGRATH, Alister E. *A vida de João Calvino*. [tradução: Marisa Kiihne Alvarenga de Siqueira Lopes]. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

SCHAFF, Philip. *History of Christian Church*, vol. 7 - The Swiss Reformation. New York: Charles Scribner's Sons, 1892.

SCHWEIZER, Alexander. Sebastian Castellio als Bestreiter der calvinischen Prädestinationslehre, der bedeutendste Vorgänger des Arminius. *Theologische Jahrbücher*, v. 10, n. 1, p. 1-27, 1851.

STANGLIN, Keith D. *Armínio e a segurança da salvação: Contexto, Raízes e o Corpo do Debate em Leiden, 1603-1609*. [tradução: Vinicius Couto]. Natal: Carisma, (no prelo).

_____. *Arminius on the assurance of salvation: The context, roots, and shape of the Leiden debate, 1603-1609*. Boston / Leiden: Brill, 2007.

_____; MCCALL, Thomas H. *Jacó Armínio – Teólogo da Graça*. [tradução: Wellington C. Mariano]. São Paulo, Editora Reflexão, 2016.

HISTORICIDADE, ANTROPOLOGIA E TEOLOGIA NA OBRA DE JORGE PINHEIRO: O PARAÍSO PROTESTANTE, JEAN DE LÉRY, NOTAS ANTROPOFÁGICAS SOBRE A QUESTÃO HUGUENOTE-TUPINAMBÁ

Salvio Roberto da Silva Filho¹

André Filipe de Farias Sass²

RESUMO

Jean de Léry é a figura central de um dos livros do professor Jorge Pinheiro. O personagem é emblemático e entorno de seu nome circunda muitos símbolos, significados e construções. Assim, o presente artigo é uma tentativa de análise, de alguns dos muitos aspectos consideráveis do livro *O Paraíso Protestante: Jean de Léry, notas antropofágicas sobre a questão Huguenote-Tupinambá*. A obra apresenta dados, informações e detalhes minuciosos relativos ao perfil do cristão calvinista do século XVI e do nativo da costa litorânea do Brasil (que se transforma numa recém-colônia francesa na América do Sul), pertencente ao grupo Tupinambá, trabalhando a relação de semelhanças e diferenças entre esses dois perfis. Como resultado desta análise, pode-se observar a configuração da historicidade, da antropologia e da teologia de modo objetivo e acurado presentes no livro.

Palavras-chave: Jean de Léry. Huguenote. Tupinambá. Cristão. Calvinista. Antropologia. Teologia. Jorge Pinheiro.

¹Bacharelado em Teologia na Faculdade Teológica Batista de São Paulo; Formado em História pela Universidade Camilo Castelo Branco; Professor de História na Rede Pública Estadual de Educação.

²Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo; Mestre em Teologia pela Instituto Protestante de Paris (Faculdade de Montpellier); Doutorando em Filosofia-sociológica pela EHES-Paris.

ABSTRACT

Jean de Léry is the central character in one of the books by Professor Jorge Pinheiro. The figure is emblematic and his name evokes many symbols, meanings, and constructions. The present article is an attempt to analyze some of the many relevant aspects of the book “The Protestant Paradise: Jean de Léry, anthropophagic notes on the Huguenot-Tupinamba question”. The work presents data, information, and detailed accounts of the relationship between Calvinist Christians and the natives of the Brazilian coast (which was then a French colony) belonging to the Tupinambá group in the 16th century, and discusses the similarities and differences between these two profiles. As a result of this analysis, one can observe the elements of historicity, anthropology, and theology that are objectively and accurately addressed in the book.

Keywords: Jean de Léry. Huguenot. Tupinambá. Christian. Calvinism. Anthropology. Theology. Jorge Pinheiro.

INTRODUÇÃO

O professor Jorge Pinheiro faz um convite à reflexão quando publica seu trabalho, em 2013, sob o título *O paraíso protestante: Jean de Léry, notas antropofágicas sobre a questão Huguenote-Tupinambá*, pois, além de apresentar a colônia francesa já estreada nas regiões da Baía de Guanabara (atual Estado do Rio de Janeiro) por nome de “França Antártica”, sob administração e controle do vice-almirante Nicolas Durand Villegagnon, onde havia muitos colonos franceses disputando à força os espaços com os nativos indígenas, ainda registra a visão de mundo de um cristão protestante em formação sacerdotal (PINHEIRO, 2013, p. 50).

O livro é minuciosamente rico em detalhes sobre as diferenças e semelhanças entre as culturas europeias e brasílicas, relatando, assim, os encontros e desencontros a partir da percepção de Jean de Léry, sob sua ótica ainda em crescente formação protestante calvinista huguenote³ (político e religiosa) do século XVI (PINHEIRO, 2013, p. 22). Nesse sentido, segundo Jorge Pinheiro, em Jean de Léry o

³ Huguenote era o nome pelo qual se fazia referência aos protestantes na França nos séculos XVI e XVII, muitos dos quais sofreram severa perseguição por sua fé. Um dos mais famosos desses protestantes denominados huguenotes foi João Calvino (1509-1564).

calvinismo huguenote estava em processo de adaptação de acordo com o que a sua consciência registrava em um processo cognoscitivo através do que se apresentava como novidade. Logo, para o autor “a relação entre huguenote e tupinambá está enraizada no ser que ambos são” (PINHEIRO, 2013, p. 28).

Jorge Pinheiro ressalta que a relação que se estabelece está justamente nas diferenças culturais observadas por Jean de Léry. Os colonos eram brancos, europeus, andavam com vestimentas e adereços religiosos, com muitos pelos nos corpos, comiam de talheres e, também, seus comportamentos – resultantes de um longo processo histórico de uma sociedade patriarcal - carregavam manias e atitudes que eram determinadas a partir dos moldes medievais. Por sua vez, os indígenas tupinambás eram o oposto da descrição supracitada, sua sociedade era baseada na matrifocalidade, que não era o matriarcado, ou seja, era um sistema que reproduzia o patriarcado e que havia a figura das cunhãs (mulheres) que chefiavam o “espaço físico interno à tribo”, onde os homens aceitavam serem chefiados por elas (PINHEIRO, 2013, p. 39-40).

Assim, nossa tentativa de análise perpassa sob a ótica histórico-teológico, sem, contudo, dissociar a antropologia do processo de observação. Diante disso, questionamo-nos qual seria a construção histórico-social envolvida na trama da investigação do professor Jorge Pinheiro? Quais são as hipóteses levantadas através do confronto das fontes examinadas? Como o autor gerenciou o levantamento de dados a partir do seu método de análise? E por fim, de que maneira o professor Jorge Pinheiro concluiu os estímulos da visão missionária (ideologia/utopia) em Jean de Léry? Portanto, o autor competentemente nos convoca a conhecer a fascinante história de um jovem pastor missionário no início do período colonial brasileiro.

NÃO HÁ CAMINHO

Embora os navios franceses, sob os cuidados de Villegagnon, tenham atracado na costa da Baía de Guanabara no final de 1555, numa carta, datada de 1553, endereçada ao rei de Portugal, o governador-geral da colônia portuguesa no Brasil, Tomé de Souza, adverte-o para ter mais cuidados com a costa litorânea da Baía, pois já não havia espaços sem que franceses não estivessem interpelando (SERRÃO, 1965 apud BICALHO, 2008). Impulsionados pela nova dinâmica econômica europeia,

o mercantilismo, a sondagem da nova terra por parte dos franceses nos evidenciam o desejo e disposição para iniciar um projeto de exploração e colonização.

Assim, em novembro de 1555, os franceses chegam ao Brasil com o propósito de se estabelecerem e fixar uma colônia. Villegagnon, o vice-almirante da Bretanha, como era conhecido, funda o forte de Coligny na Baía de Guanabara. A partir daí ele é intitulado vice-rei da França Antártica. De acordo com o professor Jorge Pinheiro, foram três navios “com mais de quatrocentos colonos, a maioria ex-presidiários indultados” (PINHEIRO, 2013, p. 35).

Mas, afinal, quais eram os objetivos que levaram a França a realizar essa arriscada expedição em um momento de borbulhos e efervescência religiosa, política, social e cultural na Europa? E quais eram as garantias de êxito dessa empreitada em um território já colonizado pelos portugueses? As intenções francesas pretendiam abrir uma frente à expansão ibérica na Companhia das Índias Ocidentais e em suas colônias nas Américas e, de maneira concomitante, seria a oportunidade para os cristãos reformados praticarem a fé, além, obviamente, de evangelizar os nativos.

Já instalados na Baía de Guanabara há cerca de um ano, o vice-rei enfrenta problemas com os colonos, haja vista que estes veem a liberdade nos laços sanguíneos recém-criados com os tupinambás, pois era a “ponte de diálogo” (PINHEIRO, 2013, p. 42) entre franceses e nativos. Nesse sentido, Gilberto Freire (FREIRE, 2004) ressalta que os franceses viveram como os gentios, com muitas mulheres. Jorge Pinheiro fala em “sexo sem constrangimento” (PINHEIRO, 2013, p. 37). O envolvimento inevitável entre colonos franceses e as indígenas despertou em Villegagnon um enorme descontentamento, a ponto de “pedir ao amigo Calvino” que mandasse “reforço religioso a fim de restaurar a moral e os bons costumes” (PINHEIRO, 2013, p. 43). É nesse bojo que, em setembro de 1556, Jean de Léry juntamente com os pastores Guillaume Chartier e Pierre Richer integram um grupo seleta de missionários que embarcaram na cidade portuária de Honfleur, norte da França, e, em 07 março de 1557, desembarcaram no forte de Coligny. Jean de Léry permanece no Brasil até 04 de janeiro de 1558 relatando, portanto, uma experiência de dez meses.

Jean de Léry é natural da cidade de La Marguelle, região da Borgonha. O ano de seu nascimento é 1536. Com exatos vinte anos, ele é convidado por João Calvino

a compor essa missão (PINHEIRO, 2013, p. 50). Embora Michel de Certeau afirme que, em 1556, o jovem Léry tinha 24 anos (CERTEAU, 1982, p.192).

Quando os missionários franceses encontram com os tupinambás percebem encontros e desencontros em suas culturas antagônicas. De acordo com o autor, franceses e tupinambá permitiam, em alguma medida, adaptação em suas regras de comportamento conforme o relacionamento se estabelecia. Nesse entroncamento havia, obviamente, enormes diferenças entre ambos. Os franceses se confrontam com uma cultura que valoriza a centralidade feminina através da matrifocalidade. De acordo com Jorge Pinheiro, o modelo matrifocal provinha da ancestralidade tupinambá e era responsável por reger e regular a estrutura da sociedade nativa. Assim, a matrifocalidade era a “gestão interna à tribo das *cunhãs*”, na qual elas não chefiavam as tribos, porém, os homens ratificavam a centralidade feminina (PINHEIRO, 2013, p. 40). Nesse sentido, havia uma ruptura com o conceito de paternidade, oportunizando à maternidade um lugar que não era identificado, até então, nas sociedades europeias. A percepção para os tupinambás dizia que as mães eram mães de todos os pais. Esse modelo, obviamente, se contrapunha ao modelo ancestral (e medievalista) do francês.

O francês quinhentista era produto de um longo período de quase mil anos, da denominada Idade Média. Embora houvesse em diversas sociedades europeias o início de um rompimento com a denominada “Idade das Trevas”, através da substituição do teocentrismo pelo antropocentrismo promovido pelos movimentos renascentista e humanista, ainda estava muito presente no comportamento das pessoas resquícios da mentalidade do medievo.

Assim sendo, sobre os costumes medievais Jacques Le Goff afirma que “homens e mulheres são itinerantes, eles se deslocam”, impulsionados pela mentalidade cristã (LE GOFF, 2006, p.61). Ele ainda assegura que as pessoas “se deslocam na medida em que a religião cristã ensinava aos fiéis que o homem é viajante sobre a terra”, *homo viator*. Então, percebemos que o ser europeu, cristão, e agora reformado, tem engendrado em si o olhar do viajante. É nesse âmago que, em Jean de Léry, observamos a relação de sua utopia nascente da novidade como ideologia. O professor Jorge Pinheiro observa que Jean de Léry era portador da utopia enquanto o novo (a cultura tupinambá) se define como ideológico. Ele ainda

argumenta que “na experiência de Jean de Léry, as cenas dessa peça estavam a ser pintadas enquanto utopia do jardim huguenote” (PINHEIRO, 2013, p. 44-45).

Para o autor, a relação entre o cristão reformado calvinista (huguenote) e o tupinambá supunha caminhar para a morte ou em direção ao novo. O fato é que Jean de Léry era um caminhante rumo ao desconhecido e impulsionado pelo ímpeto de sua utopia.

FAZ-SE O CAMINHO

Surge uma senda. Sim! O professor Jorge Pinheiro enxerga na experiência de Jean de Léry uma vereda que começa a se abrir em meio às profundas diferenças entre culturas postas, agora na mata. Mas é importante contextualizar para entendermos melhor.

É sabido que as ideias da Reforma chegam à França em 1514 com Jacques Lefevre, entretanto é com Calvino que o protestantismo francês se consolida abrangendo diversas cidades. Logo, em 1559, “alcançou o apogeu: um milhão de protestantes numa população de quinze milhões de pessoas” (PINHEIRO, 2013, p. 59). As ideias de Calvino são contundentes não somente no campo religioso, mas político e social.

Para Calvino, restaurar as doutrinas de Cristo na Europa era a maior tarefa da teologia protestante. De acordo com o autor, Calvino enxergava que “a revelação de Deus em Cristo era revelação maior de como Deus acomodou as necessidades humanas”. Destarte mesmo que no homem não houvesse pecado, não haveria a possibilidade de aproximar-se do criador sem um mediador. Calvino, então, pensava em Cristo como sendo de natureza humana e divina, porém, para ele, “elas não se fundiam”, pois “essa é uma peculiaridade de sua cristologia” (PINHEIRO, 2013, p. 60). Portanto, era a intenção de João Calvino conduzir o cristianismo reformado não só para a França, mas para a Europa imersa no catolicismo. O curioso, nesse momento, era como levar esse Cristo para as recentes terras encontradas, que a historiografia vai chamar de novo mundo? Nesse sentido, para Jorge Pinheiro, o chamado de Jean de Léry estava consolidado juntamente com os demais missionários. A tarefa não era fácil. Sobre isso, sustenta Jorge Pinheiro citando Vermeil:

“Partir, ficar? Vamos lá. O sol cozinha Genebra, julho de 1556. Ouve-se o apelo de uma ordem do senhor Calvino: necessitamos de voluntários

para fazer crescer a França Antártica! Uma colônia de reformada que clama, outro refúgio, longe, na América, de onde se extrai a madeira do Brasil. O almirante de Coligny, líder do partido protestante, foi quem a fundou, por isso leva seu nome. Eis o destino: forte Coligny na terra do Brasil, a França Antártica. Quem é voluntário”? (VERMEIL, Jean. 1999. p. 15 apud PINHEIRO, 2013).

Quando o viajante Jean de Léry se depara com os tupinambás, percebe a vasta imensidão cultural entre os nativos. Jean de Léry avista uma ruptura, ou uma abertura na troca: “a relação origem *versus* mau sublinha a alienação humana como estado da existência [...]” (PINHEIRO, 2013, p. 60). De acordo com o professor Jorge Pinheiro, “na verdade ideologia e utopia nos falam do imaginário social que é formador da realidade social”. Isso indica para nós que a polaridade desses fenômenos sinaliza uma permanente relação entre ambos.

Assim, entendemos que, de acordo com Jorge Pinheiro, abre-se espaço para o diálogo e vontade de aproximação entre as culturas, huguenote e tupinambá, através da ideologia e utopia.

HÁ SOMENTE SULCOS NO MAR

O terceiro capítulo pode ser entendido como resultado do questionamento da relação entre ideologia e utopia, ou seja: o que é realidade e o que é “simbólico da ancestralidade civilizadora?” (PINHEIRO, 2013, p. 94). Essa interpelação nos remete à seguinte ideia: o mundo [universo] de Léry (medieval e reformado); e o mundo tupinambá carregado da ancestralidade e cheio de significados, começando pela definição do próprio nome.

De acordo com o testemunho de Hans Staden, tupinambá é uma nomenclatura cunhada de duas palavras, *tuppin* ou *tupin*, que significa tio (irmão do pai), e *imba* ou *imbá*, com o mesmo sentido de *abá*, ou seja, homem, gente ou geração. Nesse sentido, dá-nos a ideia de “o primeiro pai”. Etimologicamente, pode ser entendido como descende dos primeiros pais. Hans Staden, contemporâneo ente os tupinambás, atesta ainda que, entre os franceses dessa época, leem-se “*topinamboux*, *topinambós*, *topinambas* e até *tououpinambaoult*, escreveu ‘João de

Léry', grafia que, apesar de estranha foi considerada por Ferdinand Denis como a mais próxima da verdade"⁴.

Os tupinambás era um grupo étnico pertencente à família *tupi-guarani* que tinha seus modos muito peculiares de vida e sobrevivência. Jean de Léry testemunha um pouco sobre como eles viviam: “[...] andam todos, homens, mulheres e crianças, nus como ao saírem do ventre materno. Não só não ocultam nenhuma parte do corpo, mas ainda não dá nenhum sinal de pudor ou vergonha” (LÉRY, 1967, p. 36).

O grupo vivia da caça e coleta, desfrutando da rica fauna e flora, a qual Jean de Léry descreve em seu relato. Ele deixa evidente a quantidade de animais que os nativos usavam para se alimentar como, por exemplo, o *tapirassú*, *taiassú* (LÉRY, 1967, p. 111), entre outros. Havia, ainda, variedade de peixes e plantas, ervas e raízes que os nativos consumiam e cultivavam (LÉRY, 1967, p. 133). Isso comprova que eles se organizavam e desenvolviam bem enquanto sociedade.

Porém, a prática da antropofagia era, sem sombra de dúvidas, a mais curiosa das especificidades desse grupo. A antropofagia tupinambá era um costume que rompia com a consciência católica reformada dos franceses e, principalmente, dos missionários recém-chegados. De acordo com o professor Jorge Pinheiro, “a originalidade da antropofagia define a liberdade como autonomia que não recebe a lei do outro” (PINHEIRO, 2013, p. 105), ou seja, era em alguma medida a expressão do ser livre e a afirmação dessa sociedade, pois eles comiam seus adversários em condição de vitória exigindo, na prática, o trunfo. É interessante perceber nesse ponto que os huguenotes discordavam completamente do costume canibal dos nativos. Contudo, para Jorge Pinheiro, permanecia a produção de sentido entre as duas realidades, seja a religiosa (teologia da cultura e hermenêutica da complexidade) dos huguenotes ou cultural dos tupinambás.

CONCLUSÃO

Assim, concluímos que em Jean de Léry está presente a teologia da cultura atestada em sua visão, a própria visão do viajante cristão reformado. Nele alcançamos

⁴O texto em destaque é parte da nota de rodapé do livro publicado em 1930, de autoria de Hans Staden. Que assim segue a referência bibliográfica: STADEN, Hans. Viagem ao Brasil. Rio de Janeiro. Academia Brasileira, 1930, p.16.

a percepção mais esmerada sobre o outro, permitindo-nos conceber a ideia de que a teologia da cultura abre diálogos e novas janelas para o alcance de povos tão distantes do evangelho em nosso mundo atual. Logo, o que é essencial para o teólogo da cultura é o ser, ou seja, o que possibilita e ao mesmo tempo provoca um elo entre o que é real ideológico e o utópico (o que se espera), sem desconsiderar o outro, bem como todos os elementos que o constitui.

Portanto precisamos de mais “Jeans” de Léry que contribuam para o reino de Deus e para o reino dos homens, nos quais habitem a compreensão, a empatia, o amor fraternal e, sobretudo, a fé piedosa em Deus.

BIBLIOGRAFIA

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala: formação da família patriarcal brasileira*. São Paulo. ed. Global, 2004.

LE GOFF, Jacques. *A idade média*. Rio de Janeiro. ed. Ediouro Publicações. 2006.

LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sergio Miliet. 4 ed. São Paulo: livraria Martins Fontes, 1967.

PINHEIRO, Jorge. *O Paraíso Protestante, Jean de Léry, notas antropofágicas sobre a questão huguenote-tupinambá*. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SERRÃO, Joaquim V. *O Rio de Janeiro no século XVI*. II Documentos dos Arquivos Portugueses. Lisboa: Ed. da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965.

STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Rio de Janeiro. Academia Brasileira, 1930.

A MENSAGEM AOS EFÉSIOS EM LÍNGUA GREGA: CONTEXTO LITERÁRIO, ESTRUTURA E TEXTO

Marcos de Almeida¹

RESUMO

O texto como código linguístico mediador entre o autor e seu leitor, especificamente a epístola de Paulo aos destinatários da região de Éfeso, com o propósito específico de ensinar sobre a nova vida, nova sociedade e o conflito contra a personificação do mal. O entendimento da mensagem que está no alcance das características básicas da língua grega, precisamente o Koinē. O contexto como determinante para o significado do texto e a dinâmica da exposição do texto epistolar em seu contexto de origem. O caráter ímpar do labor exegético para a produção do comentário e, portanto, da elaboração de teologia bíblica. O breve estudo e destaque de algumas expressões que sugerem a precisão da mensagem de Paulo a todos os cristãos, com tema proposto do esforço para a manutenção da unidade da igreja de Cristo e reagir ao serviço no corpo orgânico, portanto, assumir a responsabilidade inerente ao chamado estabelecido pelo Uno Absoluto, a Trindade, o Deus Eterno.

Palavras-chave: Epístola aos Efésios. Mensagem. Código linguístico. Língua Grega. Koinē.

ABSTRACT

The text as a mediating linguistic code between the author and his reader, specifically the epistle of Paul to the recipients of the Ephesus region, with the specific purpose of teaching about the new life, new society, and the conflict against the personification of evil. The understanding of the message that is within the scope of

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Graduação em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo. Atua, principalmente, nos seguintes temas: Língua original do Novo Testamento - Grego, Exegese do Novo Testamento, Hermenêutica, Teologia Sistemática, Cristianismo e Meio Ambiente e Ecologia, Teologia Bíblica.

the basic characteristics of the Greek language, precisely Koinē. The context as a determinant for the meaning of the text and the dynamics of the exposition of the epistolary text in its context of origin. The unique character of the exegetical work to produce the commentary and, therefore, of the elaboration of biblical theology. The brief study and highlighting of some expressions that suggest the precision of Paul's message to all Christians, with the proposed theme of the effort to maintain the unity of the church of Christ and react to the service in the organic body, therefore, assuming the responsibility inherent to the call established by the Absolute One, the Trinity, the Eternal God.

Keywords: Epistle to the Ephesians. Message. linguistic code. Greek language. Koinē.

INTRODUÇÃO

O apóstolo Paulo utilizou os recursos linguísticos que estavam disponíveis na sofisticação da língua grega em sua época, com o objetivo de expor a ortodoxia cristã como base para a ortopraxia da nova sociedade. O cristianismo é apresentado com eficácia e com o argumento de absoluta fonte de sabedoria, do ponto de vista de seus autores como instrumentos da revelação divina.

O código linguístico mediou a comunicação entre autor e leitor, dentro de um complexo contexto social, cultural, religioso e comercial. Esse fenômeno intenso deve ser compreendido sob o modo de viver helênico dentro da cultura mosaica do judaísmo do primeiro século.

A força da língua grega deu condições argumentativas para cada autor do Novo Testamento ao kērigma² cristão, edificado sobre a revelação do Antigo Testamento, num mundo de outras divindades, religiões, costumes e ideias.

² O kērigma, termo grego κήρυγμα, substantivo derivado do verbo κηρύσσω (raiz, κήρυξ: designação comum do subordinado de um oficial que faz conexão com o público, e, também, termo em conexão com o culto de mistério, por exemplo, no templo de Dionísio em Atenas: MOULTON, James Hope, MILLIGAN, George. *The vocabulary of the Greek Testament: illustrated from the papyri and other non-literary sources*, p.343). O significado básico no Novo Testamento, ato de anunciar, proclamação, pregação, mensagem (dórico κῆριξ, ressoar; sânscrito, कर्षु, poeta; latim, carmem, pregoeiro. Arauto, mensageiro, anunciador, pregador) (RUSCONI, 2003, p. 265).

A mensagem do evangelho foi a semente de vida que gerou novas comunidades na plenitude dos tempos (Gl 4.4: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, o transbordamento dos eventos na dimensão histórica), dentro da pluralidade do ambiente imperial e com a firme convicção de manter fidelidade ao único Deus.

1. A LÍNGUA GREGA: O KOINĒ

A epístola aos Efésios foi escrita em língua grega, especificamente o Koinē (κοινή). A língua grega utiliza o tipo de escrita em sistema alfabético. O Koinē é o resultado da influência e fruto de elementos da diversidade dos inúmeros dialetos que convergiram para a sua formação. O texto é a materialização da mensagem e o resultado da diversidade de recursos linguísticos à disposição de todo e qualquer escritor: morfologia, sintaxe, semântica e estilo literário.

O Koinē foi o primeiro dialeto comum na Grécia, o qual chegou a servir como uma língua franca no Mediterrâneo Oriental e no Antigo Oriente Próximo ao longo do período Romano. O seu principal ancestral foi a língua adaptada no período alexandrino, língua comum daqueles que falavam o grego desde a Gália à Síria.

Essa língua adaptada é marcada por variantes, fruto de intersecção do ático, misturado com palavras iônicas e, em menor grau, com outros dialetos, pertencentes à família indo-europeia³. Walter (1997, p. 15) diz que esta não é uma língua atestada, uma vez que não existe nenhum documento escrito em indo-europeu⁴, pois se refere a um tempo quando a escrita não existia.

³ A linguagem da família indo-europeia pode ser considerado o último ancestral de todas as linguagens (unidade), falado a milhares de anos, porém sem nenhum registro direto. O que se tem é uma clara evidência que existiu este ancestral, presente nestes variados escritos (diversidade), a partir dos padrões consistentes nas variadas formas das palavras (McPHERSON, 2018, p. 3).

⁴ Os linguistas atribuem uma origem comum para grande parte das línguas da Europa e da Ásia, chamadas de indo-europeias. O termo indo-europeu é uma designação de Franz Bop. Ele foi estudioso das línguas comparadas. O grego é uma língua de origem indo-europeia. Essa família linguística contempla outras línguas que apresentam traços comuns entre si. Como não é possível provar a sua existência, o que se faz é uma reconstrução linguística, ou seja, uma reconstrução teórica a partir da composição das línguas atestadas, pelas semelhanças que apresentam. Assim, o indo-europeu está no campo da teoria, língua que corresponde aos povos da Europa Central até às estepes siberianas utilizadas cerca de 5.000 a.C. (BUCK, 2008, p. V).

A língua grega tem uma história que vai do século VIII a.C. (Homero) até o século VI d.C. São, aproximadamente, mil e trezentos anos de mudanças linguísticas, desde o dialeto micênico (escritos em tabuinhas – XIII a.C.) até os papiros e manuscritos da era cristã.

O ático é o ponto de partida do grego Koinē. O ático foi o dialeto literário de Atenas (V a.C.). Platão, Xenofonte, Sófocles, Eurípedes e outros escritores usavam o grego ático e, por isso, ele se tornou referência literária para os que viriam depois (CARAGOUNIS, 2006, p. 17).

Os dialetos gregos podem ser encontrados num agrupamento tradicional: Jônico-ático: dividido em ático (falado na Ática) e jônico (falado na Eubeia, em parte das Cíclades e no sudoeste da Ásia Menor); Acaico: integrando o arcádico, o cíprio e o panfílico; Eólico: utilizado na parte setentrional da costa da Anatólia, em Lesbos, na Tessália, na Beócia e no noroeste da Ásia Menor; Grupo Ocidental: compreendendo o dórico (Lacónia, Messénia, Argos, Creta, Rodes, Cíclades meridionais, Corinto e suas colónias) e falares do Noroeste (Epiro, Fócida, Etólia, Acarnânia, Lócrida), conforme Wallace (2009, p. 14). A partir do século IV a.C., o prestígio do ático acentuou-se tendo sido iniciado um processo de absorção dos outros dialetos.

O ponto de partida do Koinē, no desenvolvimento histórico, deve ser compreendido sob a advento de Alexandre Magno, na data aproximada de 331 a.C. A língua grega se tornou uma ferramenta de comunicação sofisticada em seu contexto e, ainda, a expressão de uma cultura que, possivelmente, permeia todas as culturas com as quais teve contato.

O Koinē foi usado como língua de comunicação internacional, linguagem comum entre os diversos grupos sociais, tanto nos últimos séculos antes da era cristã, quanto nos primeiros séculos depois de Cristo. Seria o equivalente ao uso do inglês na atualidade.

A linguagem comum, característica do Koinē, foi muito difundida no momento de convergência de culturas. O cristianismo a usou como um instrumento de propagação dos escritos do Novo Testamento: os manuscritos e suas variáveis (cópias), uma vez que já não existem mais os autógrafos (originais), nos quais cada um dos escritos do Novo Testamento é parte formativa de uma unidade completa em si mesma (ALAND; ALAND, 2013, p. 53).

O Novo Testamento escrito em língua grega não tem a mesma qualidade em todos os documentos, uma diversidade que pode ser vista desde o grego judaico do Apocalipse ao grego de qualidade, os escritos de Lucas e o grego excelente da Carta ao Hebreus. Aland (2013) reforça que nenhum desses escritos se destaca pela elegância de estilos quando comparados com a literatura daquela época (*Ibidem*, loc. cit.).

O autor humano da epístola aos cristãos dos arredores de Éfeso⁵, Paulo de Tarso, ao materializar os pensamentos que assistiam a sua mente no momento de sua produção, tem como propósito um conteúdo coerente e sistemático de temas teológicos específicos.

O conteúdo confirma, também, a diversidade dos cristãos que se reuniam para o culto ao Deus único e ao mesmo tempo o Trino Deus, reflexão que descortina a natureza e tarefa da igreja una, eficaz e atuante e, portanto, uma unidade orgânica que revela a diversidade de cada elemento que compõe sua essência.

2. O CONTEXTO LITERÁRIO

A epístola, endereçada às igrejas cristãs na região de Éfeso, está organizada em dois blocos com elementos intercambiáveis entre ambos. Primeiro, dimensão da ortodoxia, em que Paulo declara o que Deus tem feito e, o segundo, a dimensão da ortopraxia, em que ele exorta a respeito do que se precisa fazer, consequentemente.

2.1 Adorativa e hortativa

A grande maioria das sentenças extensas em Efésios ocorre no primeiro bloco: Ensino (Adorativa). O apóstolo Paulo tratou da ortodoxia na primeira parte, nos

⁵ A diversidade de elementos literários e teológicos unem o texto de Efésios com o de Colossenses. Uma vez que o texto de Colossenses pertence ao período pós-apostólico, Efésios segue a mesma lógica. O fato é que os eruditos ortodoxos entendem que ambos escritos são a coluna vertebral do apóstolo Paulo e do cristianismo. Atualmente, há quem entenda que tais escritos sejam da escola paulina, autoria de discípulos de Paulo, os quais preenchem o vazio que este deixou após sua morte. (ALAND; ALAND, 2013, p. 357).

capítulos 1 a 3, e, no segundo bloco (Hortativa), da ortopraxia, da prática, nos capítulos 4 a 6.

As seções predominantemente de ensino são tratadas na parte doutrinária e, as seções predominantemente de vida cristã são tratadas para parte pragmática, a qual destaca as questões da conduta cristã e como o ensino deve ter o mesmo peso vivencial na existência como um todo do cristão. O alvo é a maturidade de cada membro da igreja.

2.2 A Epístola abundante em palavras

O estilo empregado por Paulo mostra uma epístola abundante em palavras. As palavras se estendem com grande quantidade. Vemos isso pelo uso de frases quase intermináveis. Dentro das frases longas há, com frequência, uma verbosidade descritiva.

Os temas são complexos e descritos em longas perícopes, por exemplo: “Bendito (seja) o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que tem...” etc. Portanto, das que Paulo costumava fazer, Efésios contém orações gramaticais mais longas e mais sublimes⁶.

As diferenças de linguagem e estilo das cartas paulinas são significativas e apontam para a excelência da mensagem cristã. Há 41 palavras que são usadas apenas em Efésios, e outras 84 não são encontradas em nenhum outro lugar nos escritos de Paulo, mas aparecem no restante do Novo Testamento. Essas construções reforçam o argumento, consolidam o conteúdo específico e realçam Efésios como a rainha das epístolas⁷.

⁶ O autor faz uso de frases quase intermináveis, 1.3–14; 1.15–23; 2.1–10; 2.14–18; 2.19–22; 3.1–12; 3.14–19; 4.11–16; e 6.13–20, e, por exemplo da primeira perícope extensa, 1.3-14, há conteúdo denso, bem como a complexidade dessa única frase, que extrapolam qualquer comparação, numa posição particularmente destacada na epístola aos Efésios (HAHN, 2006, p. 21).

⁷ O destaque são as combinações de palavras e frases exclusivas que refletem o modo distinto de expressão de Paulo, que incluem, ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῆ (em toda bênção espiritual, 1.3), πρὸ καταβολῆς κόσμου (antes da fundação do mundo, 1.4), τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων (o perdão das ofensas, transgressões, 1.7), τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ (o mistério de sua vontade, 1.9), τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (a palavra da verdade, 1.13), ὁ πατὴρ τῆς δόξης (o Pai da glória, 1.17), ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν (nos desejos da nossa carne, 2.3) e, ἐμάθετε τὸν Χριστόν (vós aprendestes a Cristo, 4.20), (O’Brien, 1999, p. 6).

3. ESTRUTURA: CARÁTER LITERÁRIO DA EPÍSTOLA AOS EFÉSIOS

As cartas antigas eram escritas para tratar de questões pessoais, ou então, de negócios. As cartas de Paulo apontam para uma característica: pregação (kērigma). A construção tem sua organização em três recursos literários: primeiro, a retórica epidíctica (louvor, elogio, exaltação, bênção), segundo, a retórica exhortatio (persuasão, estilo literário aponta para conselhos de moralistas e conduta integral, caráter) e, terceiro, no final da epístola, a retórica peroratio (estilo literário de conclusão dramática, o fim da sinfonia, o desfecho).

3.1 A retórica epidíctica

A epístola foi enviada à região de Éfeso⁸, o que configura alguns elementos fundamentais, a sua característica impessoal e ausência de questões ligadas a qualquer tipo de distorção doutrinária, facções de ensinos falsos (αἵρεσις).

O conteúdo revela o mistério do evangelho, especificamente a nova vida em Cristo e a formação da nova comunidade de fé. O alcance desse conteúdo só é possível pelo texto e seu contexto, pela história e relato que contempla o conhecimento que Paulo tinha dos cristãos da região de Éfeso, onde permaneceu por três anos ensinando que o cristão genuíno está unido a Cristo, nas regiões celestiais, e por isso, participa da Sua morte, sepultamento, ressurreição e exaltação.

⁸ O texto não foi escrito apenas para uma igreja, mas para uma diversidade de igrejas na costa da Jônia, nos arredores de Éfeso, província romana da Ásia. O primeiro versículo da epístola: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἀγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Efésios 1.1NA28). A expressão entre colchetes traz a questão. Os manuscritos importantes não trazem: ἐν Ἐφέσῳ [P46, κ*, B*, 424c, 1739]. Textos de alguns pais da igreja sugerem que tal expressão poderia não estar no original. O conteúdo da carta é mais fácil de entender se esta foi endereçada a várias cidades. Pelo elevado grau de incerteza, esta expressão está entre colchetes na Edição Crítica. Ao retirar ἐν Ἐφέσῳ - o καὶ deixa de ser Conjunção Coordenada (CjCoo) e passa a ser Advérbio (adv.): "...aos santos que também são fiéis em Cristo Jesus..." (OMANSON, 2010, p. 393 e BRUCE, 2006, p. 532).

A epístola usa a sublime linguagem da eulogia⁹, aspecto literário em forma de louvor e oração, oferecidos por um apóstolo intensamente grato a Deus pelo privilégio de testemunhar a existência da igreja cristã.

A linguagem está em tom elevado, com seus sinônimos e em grande quantidade, é marca característica da adoração (HENDRIKSEN, 1992, p. 56). A doxologia no início da epístola revela a Trindade econômica: Pai: elege os cristãos; Filho: opera a redenção e os redime e; Espírito Santo: sela o cristão, pois é o penhor da salvação dos remidos.

O propósito de Deus para a igreja vai além da própria igreja, da salvação, da iluminação e da nova vida que cristãos tem, da unidade e da comunhão que isso gera e do seu testemunho. A perspectiva correta é que não há mistério, coisas ocultas aos membros do corpo de Cristo, pois o corpo está conectado à cabeça numa relação de suficiência.

O autor descortina o mistério aos novos cristãos, com o propósito de mostrar, nas eras vindouras, a suprema riqueza de sua graça e bondade sobre cada um, em Cristo Jesus. Portanto, o propósito de Deus para a sua igreja é fazer conhecido¹⁰, para toda a criação a Sua sabedoria, o Seu amor e a Sua graça. A função da igreja, no propósito de Deus, é transportada para além dessa ordem presente, a saber, o projetar a vida nas eras vindouras.

3.2 A retórica exhortatio

O apóstolo Paulo é profundo e o seu escrito é claro. Com propriedade, ele trata da doutrina correta e, ao mesmo tempo, o ensino prático comum no cotidiano: o relacionamento entre Deus e os membros da nova igreja, o relacionamento interpessoal (pais, filhos, servos, senhores, marido, mulher), o não envolvimento com

⁹ A expressão εὐλογία, substantivo derivado do verbo εὐλογέω, significado básico, louvar, celebrar, agradecer, bendizer (RUSCONI, 2003, p. 205). O substantivo com significado de boa fala bem calculada, o poder da razão que diz corretamente, que calcula bem o que registra, que expressa com prudência, daí a benção (LIDDELL, 1996, p. 720).

¹⁰ O verbo atemático ἐνδείκνυμι, em Efésios 2.7, com significado básico de exhibir, apontar, com o alvo de fazer conhecer ou provar algo (RUSCONI, 2003, p. 169).

os elementos do sistema mundano: conversas podres¹¹, roubo¹², ambições¹³, ira, imoralidade e a luta contra as potestades do ar.

As exortações de Paulo estão alinhadas com as exortações que os moralistas antigos faziam, as quais remetem ao falar a verdade, ao trabalho honesto, ao se opor ao falatório injurioso e assim por diante, eram comuns entre os antigos, tanto gentios quanto judeus¹⁴. O falar com propriedade e usar corretamente o linguajar tinha uma importância contemplada na antiga literatura de sabedoria e muitos provérbios destacavam essa ideia. As pessoas eram encorajadas a falar com graça, com estilo e harmonia e usar termos nobres.

O modo como Paulo trata a questão moral tem um diferencial, ou seja, a autoridade ética de Paulo não está somente no senso comum (dos antigos), mas é a revelação de Deus no Antigo Testamento. Esta é a autoridade de Paulo, as Sagradas Letras. A doutrina de Paulo aborda duas dimensões: o ensino para a vida cotidiana no tempo e espaço e, as questões fora do tempo, do que Deus fez em Cristo Jesus, de como a vida ultrapassa essa dimensão e revela a eternidade.

O propósito do escrito é peculiar, pois não combate doutrina errada, como por exemplo, a epístola irmã, Colossenses. Este é um intenso sermão, cujo objetivo é doutrinar e encorajar os leitores a viver ou andar¹⁵ de modo digno de sua vocação. A

¹¹ O texto de Efésios 4.29 tem esta expressão: πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἔκπορευέσθω UBS5 (toda palavra podre da vossa boca não saia (não tenha origem)). As palavras podres: nas conversas o cristão deve discernir o podre, σαπρὸς (sem valor), a linguagem maligna, que espalha ausência de valor e, por isso, conversa deteriorada que conduz a pensamentos inócuos, sem valor. Sentido de prejudicial, pelo fato de não ser saudável e, ainda, tem como resultado a corrupção (separação). Relativo à péssima qualidade, de nenhum valor (LOUW; NIDA, 2013, p. 555).

¹² A expressão no texto de Efésios 4.28, ὁ κλέπτων μηκέτι κλεππέτω UBS5, o que é roubaador (participio presente, ato contínuo: está roubando), já não roube mais (pare de praticar o ato de roubar. Não roubar (serviço sem esforço) mas prover o seu próprio sustento (árido) e, ainda, para ter como acudir o necessitado. Tal motivação aponta a realidade de ajuda comunitária. O verbo κλέπτω, significado básico de apossar-se de forma secreta, ato deliberado sem permissão do outro, furto. (LOUW; NIDA, 2013, p. 519).

¹³ O termo está em Efésios 4.22, [...] τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης UBS5, o velho homem é corrompido segundo as ambições do engano. O substantivo ἐπιθυμία, concupiscência, desejo centrado em si mesmo, propriedade de um modo de viver anterior, fora da vida de Deus. Esses desejos procedem do engano (τῆς ἀπάτης), sob promessa que pessoas serão felizes, satisfeitas, com sucesso e lucro, sem qualquer garantia que essas coisas serão cumpridas. Sentido de desejo mal, cobiça, determinado pela vontade desenfreada (RUSCONI, 2003, p. 189).

¹⁴ As exortações morais dos antigos se dava pelo contraste entre os opostos e Paulo faz uso desse recurso. Mas, no contexto de Efésios, ele não segue chamando os cristãos gentios e “gentios”. Eles os são etnicamente, mas eticamente são judeus (KEENER, 2017, p. 657).

¹⁵ O termo περιπατέω é um verbo composto, preposição ἐπί e o verbo πατέω, significado básico de andar ao redor. O sentido nesse contexto é a conduta do vocacionado, vida total, passar a vida (ROBINSON, 2012, p. 723).

importância aqui está em se equilibrar o ensino com a prática. O advérbio que Paulo usa é o ὄξιος (áxios), ideia de pesar, levantar a viga para o peso justo, igualdade entre os pratos da balança e, por isso, preço de igual valor. A expressão significa digno de ser comparado com o modo honesto de duas medidas equilibrantes. A maneira de viver em qualquer situação, na presença do apóstolo ou em sua ausência, a vida do cristão deve ser sempre na verdade.

O autor da epístola endereça à diversidade de igrejas nas proximidades da cidade de Éfeso. Ele discorre sobre a realidade da igreja orgânica, cujo referencial é a unidade absoluta, Deus¹⁶. Essas são as comunidades da fé, o agrupamento dos que foram chamados¹⁷, a realidade de interação num ambiente de relacionamento da diversidade de pessoas e dons.

A revelação está compartilhada no texto. O Deus Eterno criou uma sociedade nova [a nova humanidade] e, por implicação, Paulo deu muita importância à unidade da Igreja. A carta foi destinada para membros comuns, de igrejas cristãs comuns. Paulo faz uma descrição do que é ser cristão. Há muitas verdades que precisam ser aprendidas, verdades mais profundas e mais elevadas: sobre o que significa ser cristão, sobre a alta qualidade de pertencer a Deus e sobre o poder que foi dado a cada membro.

Os cristãos influenciaram o seu mundo e o transformaram para sempre. O apóstolo Paulo quer comunicar que Deus criou essa nova existência, a igreja viva, portanto, usando a analogia do corpo, ensina que ser cristão é ser membro desse

¹⁶ O autor de Efésios aponta para esta unidade absoluta: 4 há somente um corpo e um Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação; 5 há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; 6 um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos, Efésios 4.4-6ARA (SHEDD, Bíblia, 1997, p. 1659).

¹⁷ O termo que o Novo Testamento para igreja, ἐκκλησία, deriva da construção – ἐκ + καλέω (κλησία) – convocação, chamar para fora. No Grego Clássico, a ἐκκλησία era a assembleia política dos cidadãos da πόλις (polis), formada somente pelos homens, com direito a voto. A ἐκκλησία abria as sessões com orações e sacrifícios para as divindades da cidade. Cada cidadão tinha o direito de falar e propor assuntos para debate. As decisões eram votadas. O controle da assembleia cabia ao presidente. Era um fenômeno político fundamentado na constituição democrática. O uso no Novo Testamento é notável, em que os seguidores de Jesus não descreveram suas reuniões e suas comunidades com o nome de συναγωγή, este seria o termo natural para um grupo que vem de raízes da tradição judaica, uma parte do judaísmo. A igreja cristã evita o uso desse termo, pois συναγωγή é o símbolo da religião que fundamentava sua existência na Lei e na tradição, Lei de Moisés que era central para o judaísmo tardio. O cristianismo prefere a ideia de uma assembleia cristã reformada. É notável que ἐκκλησία está ligeiramente ausente dos evangelhos (apenas em Mt 16.18 e 18.17) (BROWN, 2000, p. 984).

corpo. Cristãos são membros uns dos outros numa relação orgânica. O corpo tem somente Cristo como cabeça.

3.3 A retórica peroratio

A conclusão da epístola resume de forma sucinta e emocionante os principais argumentos do escrito. É um discurso breve, uma conclusão dramática à mensagem que foi apresentada ao logo da epístola. O apóstolo Paulo conclui que a vida cristã efetiva não se alcança sem entender que nessa luta¹⁸ espiritual cada membro da nova comunidade deve discernir os poderes, para a reação correta frente aos reais inimigos, preparo e saúde do corpo e vitalidade de cada cristão. A suprema necessidade é o poder de Deus¹⁹.

O caráter bélico de Paulo é próximo do argumento explorado pelos oradores e filósofos, como uma luta no campo do pensamento, entre a boa e má ideia. Disso podia resultar uma lista de conduta ética, de virtudes a serem cultivadas. Outro aspecto eram as orientações e ordens dadas pelos generais e, por isso, alguns entendem que Paulo se apropria aqui, antes de entrar em batalha.

O leitor dessa epístola certamente terá em sua mente a imagem do soldado romano que está pronto para entrar em batalha pelo seu império. É vívida a imagem que Paulo projeta em Efésios, o descritivo que se forma na mente do cristão. O evidente aqui é alcançar o pensamento de Paulo, que todas as virtudes devem ser usadas para que um cristão deva ser vitorioso.

O recuar durante as batalhas seria vergonhoso e, conseqüentemente, ter ferimento nas costas. Interessante perceber que na armadura não há proteção para as costas. As legiões romanas eram consideradas invencíveis por essa realidade e

¹⁸ O substantivo πάλη tem o significado de movimento de ataque, a luta contra as forças opostas, combate, luta livre. No grego clássico, significando o envolvimento numa disputa, num conflito desafiador, briga (DANKER, 2000, p. 752).

¹⁹ A expressão que esclarece a necessidade do cristão é ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ, Sede vós fortalecidos no senhor, o verbo na voz passiva, no presente imperativo. O cristão não alcança a força sozinho, mas necessita receber o poder, e, ainda, de modo contínuo. Essa ação acontece no ambiente propício, no Senhor (ἐν κυρίῳ). Não é meramente o ser fortalecido pelo Senhor, mas dentro do Senhor, pela realidade de viver em plena união com Cristo e no corpo de Cristo. O limite é a vontade de Deus, sob a sua maravilhosa graça. O poder é a capacitação que vem de fora do ser humano, mas que passa a fazer parte de nossa existência.

pelo fato de os soldados lutarem numa unidade perfeita. Era requisito para o sucesso, obedecer a ordem de comando. A batalha acontecia pela submissão e cumprimento das estratégias. Paulo usa essa imagem para apontar a submissão do cristão a Deus nessa batalha espiritual em oração e cumprindo a Sua soberana vontade.

A referência a qualquer tempo de juízo e provação pode ser entendido como mau. O alcance desse momento, na perspectiva de Paulo, é o agora, uma realidade presente. A referência pode estar ligada a momentos de intensa tribulação, da perspectiva dos judeus, que iria acontecer antes do fim iminente.

O conflito da vida espiritual é real no cristão. Por isso, a necessária compreensão de uma realidade invisível, no uso do adjetivo πονηρός, a personificação do mal agindo efetivamente como inimigo pessoal e coletivo. O termo que remete à realidade do inimigo e seus demônios é o adjetivo διάβολος, o adversário presente no Novo Testamento²⁰.

Os cristãos não devem subestimar o poder e as forças malignas que agem contra o cristianismo. O cristão não luta contra a carne e contra o sangue, numa figura do lutador de luta livre. A natureza do conflito é pessoal, no qual o engano e a força bruta devem ser enfrentados de modo intenso e severo. O poder dos demônios é derivado da autoridade do diabo no mundo, que mantém pessoas nas trevas.

As forças espirituais do mal apontam para o confronto das dimensões físicas, acima do mundo material (gnósticos), e nas dimensões celestiais, onde a nova vida com Cristo já é uma realidade. É nessa dimensão que a batalha acontece, o conflito real é onde estão as posses espirituais dos cristãos. São tais posses que os poderes inimigos avançam para tomar.

O cristão deve, finalmente, compreender e alcançar a verdade, a sua nova vida e identidade, a sua nova sociedade e existência em relação orgânica, e, a realidade que enfrenta no dia a dia, um inimigo invisível que age contra o tempo todo.

4 O MISTÉRIO DESVENDADO: O CORPO DE CRISTO

²⁰ Algumas referências: Mt 4.1-11; Tg 4.7; 1 Pe 5.8; 1 Jo 5.18.

A igreja é o corpo de Cristo, portadora do mistério das insondáveis riquezas de Jesus, numa relação sinérgica e dinâmica de estar em Cristo Jesus e Ele habitar em todas as suas dimensões. O conhecimento foi transbordado e o eterno propósito de consolidar a família na terra e no céu²¹.

4.1 O organismo vivo: nos lugares terrenos

A igreja contempla a realidade de uma nova e gloriosa existência espiritual. Essa é a *ekklesía*, a unidade formada de judeu e gentio, fruto da maravilhosa graça de Deus. É a assembleia, o ambiente dos que creem, portanto, igreja cristã universal.

As referências na carta apontam para a congregação cristã em sua totalidade. A igreja cristã é: una (ἐν σῶμα, 4.4), santa (ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ, 5.26), universal (πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, 1.22) e apostólica (ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων, 2.20). A unidade e diversidade são elementos ontológicos, cuja característica primordial é o serviço, como realidade de existência. O referencial ontológico da igreja como instituição e organismo vivo é o Uno Absoluto, o único Deus, e a Diversidade Absoluta, a Trindade.

O elemento essencial é a igreja como organismo vivo em sua diversidade e dinâmica de cada um dos membros. A consciência do autor a respeito da identidade do cristão é compreendida nessa nova dimensão orgânica do corpo unido (igreja) a sua cabeça (Cristo). É dentro desse corpo que cada membro tem a redenção²², literalmente, ação de compra de um escravo ou cativo através do pagamento de um resgate, portanto, liberando-o da escravidão.

A remissão das transgressões²³ é condição ontológica de cada membro. O significado básico de remissão é perdão dos pecados, cancelamento da culpa, a remoção das transgressões da mente de Deus. O verbo ἀφίημι (dá base para o substantivo ἄφεσις) tem significado de deixar ir, uso frequente de passivos penais

²¹ A sentença de Efésios 3.15 merece o destaque no uso das preposições ἐν (auxilia o dativo locativo, indicando o ambiente em si, dentro de, em) e ἐπὶ (auxilia o dativo locativo, indicando a dimensão, acima de, sobre): ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς UBS5: dentro de céus e sobre terra.

²² A redenção é a tradução do termo ἀπολύτρωσις, composto da preposição ἀπό e do substantivo λύτρον, preço de lançamento, liberação mediante pagamento de resgate.

²³ O texto de Efésios 1.7: τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων UBS5 (παρά e πίπτω, via πτώμα: literal, cair ao lado de) a remissão das transgressões: pecados, passos em falso, desvio do que é certo (caminho revelado por Deus para o viver), ofensa grave pela violação de conduta básica do ser (DANKER, 2000, p. 770).

cancelados ou endividamento. O substantivo παράπτωμα deve ser entendido como um desvio da vida, de acordo com o que foi revelado como o caminho certo para viver falsos passos, pecado, transgressão, usado de ofensas graves contra Deus.

4.2 A multiforme sabedoria de Deus: nos lugares celestiais

O conhecimento do mistério está compartilhado aos cristãos por meio de seus ministros, aos quais foi dado o entendimento a respeito da dispensação da graça de Deus, o discernimento da verdade, da identidade e da realidade do que é ser instituição sagrada, igreja gloriosa, sem mácula e sem ruga e nem coisa semelhante²⁴.

Os lugares celestiais é tradução do adjetivo έπουράνιος²⁵, cujo contexto imediato nos comunica a ideia de céu no mundo antigo, diferente do modo como entendemos hoje. Quase todos os povos antigos acreditavam que as regiões celestiais estavam divididas em níveis (três ou sete). Os seres celestiais ocupavam níveis celestiais diferentes (anjos, demônios, estrelas etc.). Deus e os seres mais puros ocupavam o mais elevado céu.

O ensinamento judaico nesse período já tinha desenvolvido um pouco mais o tema dos finais do tempo, a escatologia, e muitos afirmavam que os justos viveriam com Deus nesse céu mais elevado. Assim, έπουράνιος é onde Deus está.

Nos céus, regiões celestiais, contida na expressão έν τοῖς έπουρανίοις, é o lugar de Deus Pai, de Cristo, e do Espírito Santo e, também, dos poderes (malignos) que exercem sua ação nesse ambiente. O Deus Trino é o Senhor do céu e da terra. Jesus está à sua direita, governando com Ele. Contudo, outras passagens falam, não somente dos anjos no céu, mas de poderes antidivinos que ali se encontram (HAHN, 2006, p.23), do príncipe da esfera de poder do ar, do poder maligno que não se

²⁴ Efésios 5.27: ίνα παραστήση αύτός έαυτώ ένδοξον τήν εκκλησίαν, μη έχουσαν σπίλον ή ρυτίδα ή τι τών τοιούτων, άλλ' ίνα ή άγία και άμωμος UBS5, a fim de que ele apresente a si mesmo gloriosa a igreja, não tendo mancha (σπίλος, imperfeição, contaminação moral) ou ruga ou alguma dessas coisas, mas a fim de ser (estar) santa e sem defeito (άμωμος: ά- privativo com μώμος, sem culpa e irrepreensível. Sem defeito ou mancha: fisicamente, e em sentido sacrificial, sem mácula (DANKER, 2000, p. 938, p. 56).

²⁵ O verbete έπουράνιος ([...] έν τοῖς έπουρανίοις, Ef 1.3, 1.20, 2.6, 3.10) é composto com preposição έπι (acima, sobre) e ούρανός (céu, firmamento), sentido de celestial, os que habitam o céu. O sentido aqui, possivelmente, lugares celestiais (ROBINSON, 2012, p. 362).

restringe à terra²⁶. A influência é também sobre o âmbito intelectual situado acima da terra, o espaço aéreo, os céus inferiores. O pensamento de Paulo deixa claro que isso não afeta o senhorio de Deus e de seu Cristo.

Os cristãos passam por luta e precisam defender-se contra esses poderes²⁷, com os recursos compatíveis, sendo potencializados no Senhor e na posse de força do poder dele²⁸ até que venha o já anunciado aniquilamento completo do diabo quando Cristo aparecer no fim das eras²⁹.

O Senhor Jesus Cristo está à direita de Deus nos céus³⁰ e, ao mesmo tempo os preenche³¹ e domina sobre todos os reinos. A igreja está unida a ele, como seu corpo³², e está, igualmente, nos céus. Ela está ao lado do vencedor, mesmo que ainda seja acossada e perseguida de múltiplas maneiras. Eis um paradoxo, pois, ao mesmo tempo que o cristão luta com as potestades do ar, já está abençoado nas regiões celestiais. Numa expressão popular: “com um pé na eternidade”, unido a Cristo e vivendo esse antagonismo existencial.

O texto de Efésios é claro em ensinar que o membro desse corpo ressuscitou e foi assentado junto com Cristo, e isto acontece nas regiões celestiais, para mostrar, nas eras vindouras, a incontável riqueza da graça dele em bondade sobre nós em Cristo Jesus (Ef 2.6 e 7).

²⁶ A expressão está em Efésios 2.2: [...] ηκατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος UBS5, conforme a era (tempo, momento, mundo) deste sistema, conforme o líder oficial (senhor, príncipe, general) do ar.

²⁷ As expressões presentes no argumento de Paulo: ἡ πάλη [...] πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις UBS5, a luta que coloca o cristão frente a frente (πρὸς) com os principados, as autoridades, os poderes do sistema da sua escuridão, o espírito da maldade... (Ef 6.12).

²⁸ A expressão usada por Paulo que inicia a perícopie desta luta espiritual: ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ UBS5 (Ef 6.10).

²⁹ O ensino se encontra no texto de Apocalipse 12.9: καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ’ αὐτοῦ ἐβλήθησαν UBS5, e foi precipitado o dragão grande, a serpente antiga, a que se chama diabo e Satanás, a que engana todo o mundo; ela foi lançada para a terra, e seus anjos foram lançados com ela.

³⁰ O termo δεξιός é um adjetivo, em Efésios 1.20: καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις UBS5, e o assentou à sua direita nos lugares celestiais, cuja ideia de destaque é conferida a Jesus Cristo.

³¹ O texto está em Efésios 4.10, ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν UBS5, o que subiu acima (superior) de todos os céus.

³² A construção que Paulo faz em Efésios 1.22, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ UBS5, e estabeleceu (deu, estabeleceu autoridade) cabeça sobre toda a igreja (o termo, toda: uso do adjetivo πᾶς, πᾶσα, πᾶν na posição predicativa, portanto, a construção do adjetivo anartro com o substantivo articular, apontando para a ideia de pluralidade, a saber, todos tomados isoladamente, cada um de todos (REGA, 2014, p.299; DANKER, 2000, p. 782)

O Antigo Testamento já mostrava o amor de Deus por Israel³³. O contexto mostra essa ideia, o amor de Deus pela igreja, o vínculo perfeito. Por isso, a imagem e realidade dos cristãos já assentados nas regiões celestiais com Cristo, principalmente para aqueles cristãos que estavam escravizados pelo medo do Destino, dos Astros, da Magia ou dos Espíritos.

Os cristãos já estão entronizados com Cristo sobre os poderes malignos e, ao mesmo tempo, ainda estão numa relação de conflito nessa dimensão. Assim, a vida dos cristãos é governada por Deus e esta é a consciência que Paulo traz para que cada salvo tenha o alcance real de sua própria identidade em Cristo.

CONCLUSÃO

A escrita epistolar foi o recurso literário que o apóstolo Paulo usou para ensinar o povo de Deus, tratar de questões particulares do cristianismo, responder a indagações a respeito da nova identidade e defender contra as diversas distorções da mensagem de Deus.

Aos Efésios é escrito circular com características peculiares, que lhe conferiu o título de 'A rainha das epístolas'. Apesar do tom impessoal e próximo do abstrato em alguns conceitos, Paulo descortina o mistério de Deus, o senhorio do redentor sobre toda a criação e a geração de um novo tipo de existência, a igreja de Jesus Cristo.

A boa interpretação realiza o labor exegético, a saber, a exposição do texto em seu contexto de origem. Para que isso seja realidade ao expositor, há a necessária apreensão dos recursos adequados que norteiam a tarefa interpretativa, o contexto, o texto e a estrutura.

A lógica conduz à consciência do fundamento para se compreender o texto em sua origem, o conhecimento da gramática grega. Os recursos linguísticos estavam à disposição do autor. Portanto, se faz indispensável alcançar a sofisticação do Koinê, que certamente conferiu à mensagem um conteúdo profundo e proposições precisas.

³³ O texto é Deuteronômio 7.6 a 9: O povo santo ao Senhor, escolhido por Deus, para ser povo próprio sobre a terra. O Senhor teve afeição do menor de todos os povos, Ele amou e guardou o juramento que fizera aos pais, tirou com mão poderosa e resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito.

O contexto literário revela a fluência das ideias, as quais foram organizadas de modo coerente para prover plenas condições de ensinar e conduzir cada cristão à maturidade. Paulo tem intenção de servir com eficácia e espera que cada membro do corpo de Cristo assuma, também, a responsabilidade própria do qual foi cada um foi chamado.

A igreja cristã é orgânica, portanto, em plena relação do natural com o sobrenatural, permeando as possíveis dimensões terrenas e celestiais, em intenso disponibilizar do serviço mútuo, numa dinâmica constante da diversidade na unidade e da unidade na diversidade, e, portanto, esforçando diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz.

O autor ora ao Deus único, para que seja concedido a cada um dos cristãos o espírito de sabedoria e de revelação no pleno conhecimento dele. Assim, os olhos de cada coração serão iluminados, para que, sabendo qual é a esperança do seu próprio chamado, chegue à consciência de sua identidade como membro ativo da igreja viva.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ALAND, Barbara (et. al. eds.) *O Novo Testamento grego – 5ª. edição revisada*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

ALAND, Kurt e ALAND, Barbara. *O texto do Novo Testamento: Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria prática da moderna crítica textual*. Barueri, SP: Sociedade bíblica do Brasil, 2013.

BROWN, Colin e COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BRUCE, Metzger M. *A textual commentary on the New Testament*. Londres: United Bible Societies, 2006.

BUCK, Carl Darling. *Introduction to the study of the Greek dialects: grammar, selected inscriptions, glossary*. S. Loc. Kessinger Publishing, 2008.

CARAGOUNIS, Chrys C. *The development of Greek and New Testament: morphology, syntax, phonology, and textual transmission*. Michigan: Grand Rapids, Baker Academic, 2006.

DANKER, Frederick W. *A Greek-English lexicon of the New Testament and the other early Christian Literature (BDAG)*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

HENDRIKSEN, Willian. *O comentário do Novo Testamento: Efésios e Filipenses*. Org. C. A. B. Marra, 3ª edição. São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 1992.

HAHN, Eberhard. *Carta aos Efésios, Filipenses e Colossenses: comentário Esperança*. Curitiba, Editora Evangélica Esperança, 2006

KITTEL, Gerhard e FRIEDRICH, *Gerhard. Dicionário teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

KEENER, Craig S. *Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2017.

LIDDELL, H. G. e SCOTT, R. *A greek-english lexicon*. New York: Clarendon Press-Oxford, 1996.

LOUW Johannes P. e NIDA, Eugene A. (editores). *Léxico grego-português baseado em domínios semânticos*. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

McPHERSON, Fiona. *Indo-European cognate dictionary*. S. loc.: Wayz Press, 2018.

METZGER, Bruce M. *A textual commentary on the Greek New Testament, 2a. edition*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/New York: United Bible Societies, 1994 (based on UBS⁴; original edition of 1971 based on UBS³).

MOULTON, James Hope, MILLIGAN, Geroge. *The vocabular of the Greek Testament: illustrated from the papyri and other non-literary sources*. Michigan: Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1985.

O'BRIEN, Peter Thomas. *The letter to the Ephesians: the pillar New Testament Commentary*. Michigan: Grand Rapids, 1999.

OMANSON, Roger, L. *Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"*. São Paulo: SBB, 2010.

OSBORNE, Grant R. *A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

REGA, Lourenço Stelio e BERGMANN, Johannes. *Noções do Grego bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2014.

ROBERTSON, A.T. *A grammar of the Greek New Testament in the light of historical Research*, 4a. edition. Nashville: Broadman, 1934/Ninth Printing, 2017.

ROBINSON, Edward. *Léxico grego do Novo Testamento*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

RUSCONI, Carlos. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SHEDD, Bíblia. *Bíblia traduzida em português por João Ferreira de Almeida*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: uma síntese exegética do Novo Testamento*. São Paulo: IBR, 2009.

WALTER, Henriette. *A aventura das línguas no ocidente: origem, história e geografia*. São Paulo: Mandarim, 1997.

PAULO DE TARSO: SEUS CONTEXTOS E SUA EDUCAÇÃO

Luciano Alves Silva¹

RESUMO

Neste breve artigo, pretendemos expor, a partir de textos do próprio Paulo de Tarso, da literatura produzida pelo evangelista Lucas e de algumas pesquisas já realizadas, as origens do apóstolo aos gentios, seus contextos familiares e sua educação. Muitos pesquisadores já têm colaborado para este fim. Mas, vemos que se constitui um fator complicador nessa seara de investigação o fato de que o próprio Paulo fala pouco de si, ainda que tenha trajetória importante em relação aos demais autores do Novo Testamento. Assim, a razão pela qual nos dispusemos a realizar tal pesquisa se dá por entendermos que a mesma pode colaborar com outros interessados, ampliando os saberes a respeito da cultura, da família e da educação daquele mundo do qual emerge Paulo de Tarso. Embora, evidentemente, este breve artigo não tenha pretensões definitivas sobre os assuntos.

Palavras-chave:

Paulo de Tarso. Cristianismo primitivo. Educação antiga. Cultura Antiga.

Abstract

In this brief article, we intend to export, starting from texts by the precursor Paulo Tarso, from the literature produced by the evangelist Lucas and from some research already perceived, such as the origins of the apostles or gentiles, their family contexts and their formation. Many of the quizzes also contribute to this film. However, it is not a complicating factor in this investigation or the fact that Paul's predecessor was

¹ Luciano Alves Silva é Bacharel em Teologia – FTBSP (Faculdade Teológica Batista/SP) e EST (Escola Superior de Teologia/RS); Bacharel e Mestre em História – UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo); Doutorando em Educação, Arte e História da Cultura (UPM – Universidade Presbiteriana Mackenzie). Atua como pastor da IBEC – Igreja Bíblica Evangélica da Comunhão/SP; é professor da FTBSP.

grateful that this was the only important aspect regarding the authors of the New Testament. So the reason why we don't discuss and realize what we are trying to do is that we can work together with great interest, amplify or cultivate the culture, family and education of the world under the name of Paulo Tarso. Although, of course, it is not a definite article only definite claims or assemblies.

Key words:

Paul of Tarsus; Early Christianity; Ancient education; Ancient Culture.

Introdução

Quando nos debruçamos sobre a vida e ministério de Paulo de Tarso, analisando a bibliografia contemporânea, necessariamente nos lembramos de Norman T. Wright. Este respeitável autor anglicano diz que Paulo é oriundo de três mundos distintos, sendo o primeiro o judaísmo: o mundo do povo de Deus, da fidelidade à Torá, da manutenção da identidade judaica diante do mundo pagão, esta é a sua origem, onde ele permanece até dizer coisas que ninguém dali tinha pensado ou dito, o que para muitos daquele mundo judaico as idéias de Paulo trouxeram conflito; o segundo mundo trata-se da cultura helênica que, na época, havia impregnado todo o mundo mediterrâneo oriental e mais além, pois que, trezentos anos antes de Paulo, o grego já havia se tornado a segunda língua de muitos povos e, em muitas regiões, tratava-se da estrutura de pensamento daqueles habitantes; o terceiro mundo é o contexto romano. Paulo era cidadão romano, pelos registros de Atos dos Apóstolos, percebemos que fez muito bom uso desse privilégio. No entanto, ele não era um habitante menos crítico do reino de César, como era também do mundo judaico e do helenístico. (WRIGHT, 2009, p.20-21) Portanto, necessariamente, sua família, cultura e educação passam por essas três realidades.

Inicialmente, sabemos através do testemunho de Lucas que Paulo é de uma família da diáspora judaica. Em seu texto (Atos dos Apóstolos) Lucas registra deste modo o testemunho paulino: “eu sou judeu nascido em Tarso da Cilícia, e nesta cidade (Jerusalém), criado aos pés de Gamaliel” (At 22.3). Quando Paulo escreve aos Romanos, documenta: “porque também eu sou israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim” (Rm 11.1); e ainda, diz aos filipenses: “circuncidado ao oitavo

dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; segundo a lei, fui fariseu” (Fl 3.5).

Diante desses registros, o que percebemos é que, em Paulo, há uma disposição em revelar suas origens judaicas e, ao mesmo tempo, ele se mostracom um expatriado, isto é, um judeu que vivia na diáspora. (MURPHY-O’CONNOR, 2015, p.47).

O próprio Paulo não diz onde nasceu. A afirmação vem do texto de Lucas: “sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia” (At 22.3). O que se harmoniza com essa afirmação do evangelista é que Paulo, depois de convertido ao Cristianismo, visita a cidade de Jerusalém e, posteriormente, vai às regiões da Síria e da Cilícia (Gl 1.21). Ele ainda afirma que é israelita, descendente de Abraão, da tribo de benjamim (Rm 11.1) e, essa preocupação em afirmar suas credenciais judaicas revelam o expatriado, um judeu que vivia na diáspora (MURPHY-O’CONNOR, 2015, p. 47). Logo, segundo os textos, ele nasce em Tarso, vive ali sua adolescência e, possivelmente, parte da juventude.

A cidade de Tarso é tida pelo historiador e geógrafo ateniense do século V a. C, Xenofonte, como uma grande e próspera cidade da Cilícia “[...] pelo meio da qual, flui um rio chamado o Cydnus, com mais de sessenta metros de largura”. (JENOFONTE, 1982, p.48)

Bruce (2003) cita outro historiador e geógrafo grego, nascido no I século a.C., Estrabão, que descreve o povo de Tarso como ávido por atividades culturais; que se dedicavam ao estudo da filosofia, das artes e de todo círculo de aprendizado em geral, a ponto de ultrapassar Atenas e Alexandria (BRUCE, 2003, p. 29). Paulo vivia nessa cidade cosmopolita, aberta tanto para o oriente como para o ocidente, “num cadinho de cultura”, uma cidade de história muito antiga, com mais de cinco mil anos, tornando-se colônia romana por Pompeu no I século a.C. e a comunidade judaica estava presente desde a época de Alexandre, a partir dos Selêucidas, distribuídas por todo o império e mesmo em outras partes. Esse general romano incorporou-a ao Império romano no século I a.C. e dando-lhe o status de capital da província da Cilícia e, desde 66 a.C., seus cidadãos receberam o direito à cidadania romana. E é certo que essa característica da cidade de Tarso colaborou para que Paulo se tornasse um intelectual. (VANCONCELOS, FUNARI; 2013; p.27)

Pouco se sabe sobre a família de Paulo. O que os textos bíblicos trazem diz que Paulo era um hebreu, filho de hebreus (Fl 3.5), um cidadão romano de nascença

(At 22.27-28), originário da cidade de Tarso (At 21.39) e que tinha uma irmã e um sobrinho que moravam em Jerusalém (Atos 23.16). Segundo Jerônimo de Estridão, do século IV, em seu comentário da Carta a Filemon, Paulo é de família abastada, eles são judeus da cidade de Giscala, ao norte da Galileia que, uma vez devastada pela mão de Roma e os judeus dispersados pelo mundo, mudaram-se para Tarso, cidade da Cilícia, onde provavelmente Paulo tenha nascido. (MURPHY-O'CONNOR, 2015, p.52)

De modo geral, as crianças judias de famílias religiosas, tinham sua educação baseada na Lei de Moisés (Dt 6.4-9). Nesse sentido, Paulo não foi exceção à regra, pois a religião exigia que a educação dos filhos dos judeus obedecesse a tais princípios, segundo o livro do Deuteronômio (Dt 2, 6, 7 e 20). A família judia estabelecida na diáspora inseria seus filhos, desde a idade dos seis anos, numa escola de mestres que os ensinavam a ler, escrever, contar e, sobretudo, guardar os ensinamentos da sua religião, baseada na Lei Mosaica. Deveriam também ter conhecimento da Septuaginta, versão em grego do Antigo Testamento hebraico, feita em Alexandria onde havia muitos judeus de fala grega, à época de Ptolomeu Filadelfo. No tempo de Jesus essa versão era de uso comum, inclusive muitas citações do Velho Testamento presentes nos evangelhos são originárias da Septuaginta. (HALLEY, 1995, p. 361)

Feldman mostrará que as escolas palestinas do tempo de Jesus se tratavam de uma invenção relativamente recente, datando apenas de cerca de 100 anos a.C. O rabino Shimon ben Shetach, a exemplo disso, abriu a primeira *betha-sefer* (Casa do Livro) em Jerusalém, e seu exemplo foi seguido por outros e, pouco a pouco, todo um sistema de educação pública veio a existir. (FELDMAN, 1993, p.38)

Na *betha-sefer*, praticamente, através da Torá que a criança aprendia o alfabeto e a leitura, e a principal tarefa do grupo de meninos, que se assentava ao redor do mestre, era repetir de memória, e todos juntos, as sentenças ditas por ele, em alta voz. Paulo não foi exceção a essa regra, e continuou seus estudos na *betha-midrash*, que se tratava de escolas específicas para o estudo da religião judaica, sob as orientações dos principais doutores da lei; para o pesquisador Henry Daniel-rops, foi nessa ocasião que houve uma aproximação entre Paulo e o famoso líder fariseu Gamaliel, como está registrado em Atos dos apóstolos 5.34; 22.3. (DANIEL-ROPS, 1981, p 79-80).

O historiador de educação antiga Henri Marrou derrama luz sobre esses aspectos escolares da infância judaica na diáspora quando escreve que:

A educação familiar imposta pela Lei sobrepuja, ou substitui, um sistema de educação coletiva no coração de escolas regularmente organizadas: tal sistema atinge seu pleno amadurecimento no Baixo Império e assume, então, três graus consagrados: o primeiro da leitura da Bíblia, depois o estudo dos comentários jurídico-exegéticos e cada vez mais desenvolvidos do Mischna, e finalmente, o Talmud. Essas escolas foram estabelecidas em todos os lugares: a "casa de instrução", bethamidrasch, a "casa do livro", correspondem à sinagoga, casa de oração: uma e outra, juntas, representam a alma de toda a comunidade judaica: "Enquanto a voz de Jacó ressoa nas sinagogas e escolas, as mãos de Esaú (se entenda a este como o Império Romano, o perseguidor) não alcançarão a vitória". (MARROU, 1971, p.405-406)

A observação de Marrou mostra como a educação familiar foi sendo substituída pelo sistema de ensino coletivo, que teve seu pleno desenvolvimento no Principado, através de escolas primárias tanto pagãs quanto judaicas. (MARROU, 1971, p. 61) Sabemos então, a partir das observações desse historiador, que as escolas de orientação judaica foram estabelecidas praticamente em todos os lugares da diáspora, seus ensinamentos se davam inicialmente num primeiro estágio, através da leitura da Bíblia, depois nos estudos dos comentários da Lei (*midrash*) e, finalmente, no Talmud, que se tratava de comentários rabínicos do Velho Testamento. É muito provável que Paulo tenha passado por esses estágios em Tarso e/ou em Jerusalém.

O ENSINO NA DIÁSPORA

Embora o conhecimento do hebraico fosse menos comum na diáspora, Paulo devia saber hebraico e aramaico, uma vez que falava de si mesmo como hebreu de hebreus (Fl3.5) e também, diante de um alvoroço no qual estava envolvido em Jerusalém, defendeu-se em hebraico diante do povo. (At 22.1) A língua grega que se aprendia em casa tinha de ser aprimorada com leitura e escrita, e as crianças judias da diáspora, se dessem continuidade aos seus estudos, passavam a estudar os poetas e outros escritores clássicos como Homero, Hesíodo, Quérilo, Esquiló, Sófocles, Menandro etc. (MARROU, 1971, 216, 217)

No mundo greco-latino em que Paulo vivia, os estágios curriculares dos estudos compreendiam três etapas: uma sequência curricular tripartida da educação primária, secundária e terciária. Nessa dinâmica, para a maioria dos estudantes, ensinava-se um núcleo de habilidades e autores durante a primeira etapa e, até certo ponto,

durante a segunda, ao ponto que somente poucos iam até esse cerne, recebendo uma educação prescrita pelas fontes literárias. (SAMPLEY, 2008, p. 173)

Na primeira etapa do ensino o professor desse nível elementar ensinava os alunos, que entravam para a escola aos sete anos aproximadamente, a ler, escrever e contar. Quando os alunos dominavam os rudimentos da leitura e da escrita, aos dez ou onze anos, migravam a um nível secundário, no qual aprendiam gramática e literatura, orientados por um mestre da escola secundária. Nesta etapa os alunos passavam do mero reconhecimento e escrita das letras do alfabeto, à classificação entre consoantes e vogais, ainda, distinguindo as palavras de acordo com as oito categorias que as envolviam: nomes, verbos, participios, artigos, pronomes, proposições, advérbios e conjunções; junto com as numerosas subdivisões de cada uma: os nomes em gênero, casos e números; os verbos em tempo, pessoa e voz. Os alunos que terminavam o currículo secundário, alcançando o nível terciário, eram pouquíssimos. Predominantemente, jovens ricos da aristocracia eram os que passavam, aos quinze anos, para a terceira fase da educação. Nesta fase o mestre era um filósofo ou orador, e a ênfase se dava no ensino da retórica, logo discursos retóricos e exercícios de composição faziam parte dessa etapa. (SAMPLEY, 2008, p.173-181) Desde a primeira fase daquele currículo os jovens já eram introduzidos aos elementos da cultura grega, que eram melhor assimilados por alunos que provinham de famílias helenizadas. (MORGAN, 1998, p. 74-76)

Funari e Vasconcelos (2013) fazem um paralelo entre Paulo de Tarso e Flávio Josefo sobre o círculo de saberes formais dentro daqueles contextos de ensino greco-latino. Ainda, apontam outros saberes que lhes eram pertinentes como os seus valores e costumes, bem como o aspecto militar da sociedade romana:

Paulo, como Josefo, fazia parte dessa imensa e variada comunidade judaica, que falava diversas línguas e interpretava o judaísmo de forma muito variada. Ambos, Paulo e Josefo, falavam o hebraico e o aramaico, falado à sua época em Israel, mas o seu idioma cotidiano era o grego. Liam e conheciam as obras clássicas, a retórica, a filosofia, e interpretavam as escrituras bíblicas com esse idioma, com os conceitos gregos. Para completar esse quadro complexo, faziam parte de um mundo romano, com sua língua latina, mas também com uma série de valores e costumes que lhes eram familiares, e com o poderio militar com pretensões de onipresença. (VASCONCELOS, FUNARI; 2013, p. 7-8)

Murphy-O'connor(2015, p. 61) sugere que Paulo, como qualquer jovem da sua época que terminasse os ciclos da educação, tenha se aventurado durante a

juventude pelo mundo, e ainda afirma que, na ausência de qualquer prova sobre sua juventude, devemos supor o que é comum, que Paulo já era crescido quando saiu de casa em Tarso.

Necessariamente, alguém que continuasse seus estudos desenvolveria uma tendência política, geralmente a do seu mestre mais inspirador. No caso de Paulo, tornou-se fariseu. O farisaísmo era uma espécie de partido, presente mais na Judeia do que na Galileia, cujas opiniões divergiam de outro grupo importante daquele contexto, os saduceus. Estes eram influentes aristocratas em Jerusalém, ocupando posições privilegiadas na religião, muitos deles eram sacerdotes e observavam especialmente a Torah, não acreditando na ressurreição do corpo, nem em espíritos. (YOUNGBLOOD, 2004, p. 552 e 1271)

Os fariseus que eram muito criteriosos em relação à Lei mosaica sentiam-se distintos e superiores aos demais habitantes de Jerusalém, o que ficava evidente através dos seus discursos presentes no Novo Testamento. Esses sentimentos cresciam ainda mais por conta da pretensiosa vida casta e regrada que viviam, o que levou Jesus, muitas vezes, a acusá-los de hipocrisia. (Mt 15.7; 23.15; Lc 12.56) Sobre o pertencer ao partido dos fariseus, Funari e Vasconcelos elucidam que:

Pertencer ao movimento fariseu é muito revelador das convicções de Saul (Paulo). Os fariseus derivam seu nome do hebraico *perushim*, “os separados”, aqueles que se distinguem do povo comum, dos hebreus pouco atentos aos preceitos, bem como do grupo mais próximo à alta cúpula do sacerdócio de Jerusalém, os saduceus. Formavam uma confraria e se chamavam de “companheiros” (*haverim*). Os fariseus acreditavam que as responsabilidades do crente perante a Torá referiam-se a manter os mandamentos divinos (*hamitzvot*). O conceito de *mitzvá* era central para os fariseus, englobando tanto a obediência aos mandamentos de Deus, como os valores associados a tais indicações divinas. Não é a toa que a confirmação na fé judaica passou a ser conhecida com o nome de *bar mitzvá*, “filho do mandamento ou da aliança”. (VASCONCELOS, FUNARI, 2013, 25-26)

Portanto, temos que Paulo, crescido em Tarso, educado aos pés de Gamaliel, fariseu exemplar, tornou-se seguidor do Nazareno, mais ou menos, com a idade de trinta anos, quando teve a sua experiência de conversão, dirigindo-se a Damasco capital da Síria para perseguir justamente aqueles a quem mais tarde defenderia. (At 9.1-20)

Nessa nova etapa da vida, ficará claro através do testemunho do evangelista Lucas e das cartas de próprio punho, que ele havia trazido consigo o zelo do judaísmo, inculcado por seus pais ainda na infância; a rigidez do farisaísmo estético e político,

compreendido na juventude e fase adulta; os saberes das escolas judaicas e greco-latinas que freqüentou e com isto, as influências sofridas de filósofos e poetas presentes em sua formação helênica.

Assim, não é sem razão que os autores que estudam a vida, família, formação religiosa e escolar de Paulo, acrescentando-se a isto seus contextos da diáspora e da Palestina, sempre o têm como o mais influente de todos os seguidores de Jesus de Nazaré.

O QUE PAULO ESCREVEU

A pesquisadora Sarah Ruden comenta que Paulo foi essencial como autor e trata-se de um caso único na Bíblia, “[...] pois põe por escrito seus pensamentos e experiências, sob seu próprio nome e responsabilidade”. (RUDEN, 2013, p. 13) Como Ruden, outros historiadores e pesquisadores, dentre eles Vasconcellos e Funari (2013, p. 22, 23), Crossan e Reed (2007, p. 105), Philipp Vielhauer (2005, p. 96, 97), entendem que, das treze cartas presentes no Novo Testamento que são atribuídas a Paulo, somente sete – a saber, Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Filipenses, I Tessalonicenses e Filemon – podem ser consideradas autênticas, sendo as demais documentos deuteropaulinos.

Por outro lado, há estudiosos que defendem que treze cartas presentes no Novo Testamento são autenticamente paulinas. Para subsidiar seus argumentos, esses pesquisadores se valem, inclusive, do próprio estilo usado na escrita dos documentos, na erudição presente nas cartas e em assuntos similares recorrentes em todas elas (STOTT, 2004, p 2). O britânico John Stott, teólogo anglicano, afirma que:

[...] a antiga visão de que essas cartas são autenticamente paulinas recusam-se a desvanecer. Durante o século XX uma vigorosa defesa foi montada por eruditos, tanto evangélicos quanto católicos, dentre eles destacam-se Newport J.D. White (1910), Walter Lock (1924), Joachim Jeremias (1934), C. Spicq (1947), E. K. Simpson (1954), Donald Guthrie (1957), William Hendricksen (1957), J. N. D. Kelly (1963), Gordon D. Fee (1984), Thomas C. Oden (1989), George W. Knight (1992) e Philip H. Towner (1994). Enquanto que os argumentos contrários à autenticidade paulina passam por questões históricas, lingüísticas, teológicas e éticas.(STOTT, 2004, p. 16)

Há quem entenda que a Carta aos Hebreus seja de autoria paulina, uma vez que Clemente de Alexandria (150-215) diz que foi escrita por Paulo em hebraico e traduzida por Lucas para o grego (Eusébio de Cesaréia, 6.14). No século XVI, Lutero,

Melanchton, Calvino, Teodoro de Beza rejeitaram a autoria como sendo paulina. E, no século XIX aumentou sua rejeição por parte dos estudiosos das Escrituras do Novo Testamento por entenderem que Clemente de Alexandria é tardio e, Orígenes, definitivamente admite que “somente Deus sabe quem escreveu a epístola”. Ainda outros pais da igreja rejeitaram a autoria paulina: Irineu (130-202), Hipólito de Roma (170-236), Gaio de Roma (130-180) (CARSON, MOO, MORIS; 1997; p. 437-440).

Sendo assim, Paulo é considerado autor de treze documentos do Novo Testamento, a saber: Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, I e II Tessalonicenses, I e II Timóteo, Tito, Filemon.

Os ensinamentos transmitidos através das cartas de Paulo buscaram, mais do que qualquer outra coisa, transformar o Cristianismo embrionário em uma religião aceitável aos gregos. Paulo teve essa capacidade de deslocar o centro de gravidade do Cristianismo da Palestina (especialmente de Jerusalém), para diversas cidades dentro da Ásia Menor. Nessas atividades missionárias, ele escreveu a maioria de suas cartas, consideradas por James Dunn como únicos escritos cristãos que podem ser datados com segurança na primeira geração (trinta e cinco anos) do Cristianismo. (DUNN, 2017, p. 155, 156)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após apresentar essa breve pesquisa sobre o universo cultural do qual emerge Paulo de Tarso e, minimamente, a história que o destaca como autor, podemos considerar uma implicação bastante prática, se pensarmos no alcance promovido por seu trabalho. Todos os demais autores do Novo Testamento tiveram importância singular para o desenvolvimento da fé cristã, mas Paulo abordou assuntos variados, com linguagem rebuscada (ou simples), demonstrando através da própria estrutura dos seus escritos erudição inigualável no Novo Testamento.

O que chama a atenção é que a amplitude de conhecimento possibilitado pelos saberes culturais, educacionais e religiosos de Paulo possibilitou-lhe uma atuação dentro de culturas e saberes múltiplos, o que não aconteceu com outros líderes da igreja como Pedro e Tiago, irmão do Senhor, por exemplo. Não nos cabe julgar a amplitude do ministério dos apóstolos, mas é sabido que, embora aqueles discípulos citados tenham sido próximos a Jesus, seus ministérios ficaram circunscritos à Judéia,

com a exceção a Pedro que, segundo a tradição, esteve na Antioquia da Síria, na Itália e Bretanha. (DEBARROS, 1999, p. 279-290)

James Dunn (2017) dirá que essas três personagens foram figuras absolutamente cruciais na primeira geração do Cristianismo. Mas foi Paulo, provavelmente, que desempenhou o papel mais significativo entre eles, pois que, possivelmente Tiago preferisse que o Cristianismo se constituísse apenas numa seita dentro do judaísmo do primeiro século, a “seita dos nazarenos” (Atos 24.5), enquanto Pedro, talvez mantivesse uma postura entre Tiago e Paulo. (DUNN, 2017, p. 155)

Em harmonia com Dunn, é certo afirmar que temos em Paulo uma atuação mais ampla do que todos os demais da sua época, do ponto de vista cultural e intelectual, pois que partilha o evangelho com a realidade plural do mundo helênico, desde as camadas mais simples dos convertidos coríntios (I Co 1.26), até aos filósofos epicureus e estoicos em Atenas (At 17.18).

O próprio Pedro testemunha dificuldades em compreender determinados textos de Paulo. Ele diz:

[...] Paulo lhes escreveu, com a sabedoria que Deus lhe deu. Ele escreve da mesma forma em todas as suas cartas, falando nelas destes assuntos. Suas cartas contêm algumas coisas difíceis de entender, as quais os ignorantes e instáveis torcem, como também o fazem com as demais Escrituras, para a própria destruição deles. (II Pe 3. 15, 16)

Neste excerto Pedro diz que Paulo escreve segundo a sabedoria que Deus lhe deu, que escreve da mesma forma em todas as cartas (que Pedro teve acesso) e que, em suas cartas, há coisas difíceis de serem entendidas. O que, por implicação, mostra que, embora Pedro saiba que Paulo escreve segundo a sabedoria de Deus, existe um padrão nos escritos paulinos (*escreve da mesma forma*), o que torna seus escritos menos acessíveis àqueles que desconhecem tais padrões.

Segundo nossa compreensão, isto mostra que a questão não estava ligada diretamente às revelações que Paulo tinha recebido de Deus. Antes, tratava-se da erudição que Paulo mostra em determinados trechos dos seus textos, que se tornam de difícil compreensão, por conta da forma como ele escreve. Noutras palavras, o modo como Paulo escreve sobre determinados assuntos dificulta, em alguma medida, a compreensão daqueles que não têm o mesmo conhecimento, portanto, não alcançam o que o texto paulino se propõe a ensinar. Assim, a questão aqui estaria relacionada aos saberes formais.

É certo que o próprio Paulo adverte que os saberes podem sim se tornar fonte de orgulho. Ele dirá que o saber ensoberbece, mas que o amor edifica (I Co 8,1). Se por um lado corre-se o risco do orgulho, por outro lado, aprofundar conhecimentos pode ser afiar melhor as ferramentas para difusão do evangelho, dentro de um mundo cada vez mais plural. E isso Paulo nos mostrou com seu exemplo.

Em nossa compreensão, pregar o evangelho implica em anunciar a salvação que há em Cristo: Paulo diz que não deixou de orientar aos efésios noite e dia, e com lágrimas, sobre a salvação (At 20); de edificar os santos, uma vez que em boa parte das suas cartas há doutrinas sobre a conduta, as relações humanas dentro e fora da igreja, o futuro etc.; e de denunciar aquilo que não é evangelho: Paulo adverte a seus leitores que tenham cuidado com os cães, com os que praticam o mal. (Fl 3.2) Para que essa ação tríplice ocorra, evidentemente que, o cristão necessita da ação do Espírito Santo, mas é certo que há demandas dentro desta ação que, necessariamente, implicam em saberes múltiplos e formais.

Logo, embora muitas vezes e de muitas maneiras, Deus alcance pessoas, independentemente de recursos ligados a uma boa educação, erudição etc., a história acadêmica de Paulo, que se inicia antes da sua conversão, é usada por Deus para que esse servo escreva textos inspirados, orientando igrejas e indivíduos sobre a vontade divina e outros muitos assuntos que somente foram conhecidos através dos textos paulinos.

Por fim, para além das questões relacionadas ao chamado (Gl 1.1; At 9. 1-9), às experiências de visões e revelações (II Co 12.1,2), à espiritualidade e à operação de milagres (At 13, 14, 20, 28), a retórica e os saberes adquiridos também colaboraram para que Paulo discernisse melhor as situações para poder conversar com pessoas de línguas distintas, em regiões variadas, de múltiplos contextos, sem perder a noção de que tudo o que o constituía (sua formação inclusive) tinha por finalidade completar o ministério que havia recebido, de testemunhar do evangelho da graça de Deus. (At 20.24) E, embora deixasse claro que os saberes deste mundo eram passageiros, na prática, tais saberes foram necessários ao longo de toda sua atividade, enquanto líder, missionário e autor.

BIBLIOGRAFIA

BRUCE, F. F. *Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia*. Tradução: Hans Fuchs. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1997.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Ed. Paulinas, 2007.

DANIEL-ROPS, Henry. *A vida diária nos tempos de Jesus*. Tradução: Neyd Siqueira. São Paulo: Edições Vida Nova, 1961; reimpressão, 1991.

DEBARROS, Aramis C. *Doze homens e uma missão*. 2ª edição. Curitiba: Luz e Vida, 1999.

DUNN, James D. G. *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Tradução: Nélio Schneider. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Tradução: Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Século, 2002.

FELDMAN, Louis H. *Jews and Gentile in the ancient world: attitudes and interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

MORGAN, Teresa. *Literature education in the Hellenistic and Roman world*. Nova York: Cambridge University Press, 1998.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: Biografia Crítica*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola; 2015.

RUDEN, Sarah. *Apóstolo Paulo: conheça a verdadeira mensagem do apóstolo que construiu as bases do Cristianismo*. Tradução: Marcelo Musa Cavallari. São Paulo: Benvirá, 2013.

STOTT, John. R. W. *A mensagem de I Timóteo e Tito*. Tradução de Milton Azevedo de Andrade. São Paulo: ABU Editora, 2004.

VASCONCELOS, Pedro F.; FUNARI, Pedro Paulo. *Paulo de Tarso: um apóstolo às nações*. São Paulo: Editora Paulus, 2013.

VIELHAUER, Philip. *A história da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução: Ilson Kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2005;

WRIGHT, N. T. *Paulo: novas perspectivas*. Tradução: Joshuah de Bragança Soares. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

YOUNGBLOOD, Ronald F (org.). *Dicionário Ilustrado da Bíblia*. Vários tradutores. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2004.

PROJETO DE ADENSAMENTO DAS IGREJAS BATISTAS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO

Nícolhas Bié Baptista da Silva¹

Jonas Machado²

RESUMO

Este artigo expõe o que foi Projeto de adensamento das Igrejas Batistas realizado pela Convenção Batista do Estado de São Paulo, no decênio 1983-1992, na Região Metropolitana de São Paulo, sobe coordenação do pastor Salovi Bernardo. Esse fato histórico representa audaciosa empreitada evangelística e período onde mais se organizou Igrejas Batistas neste Estado durante o século XX, ratificando o compromisso cristão missionário, desde pastores até o membro mais leigo dos bancos da Igreja.

Palavras-chave: Adensamento. Igreja. Evangelização. Salovi.

ABSTRACT

This article exposes what was the Densification Project of Baptist Churches carried out by the Baptist Convention of the State of São Paulo, in the decade 1983-1984, in the Metropolitan Region of São Paulo, under the coordination of Pastor Salovi Bernardo. This historical fact represents an audacious evangelistic undertaking and the period in which the most Baptist Churches were organized in this State during the

¹ Nícolhas Bié Baptista da Silva, tem formação em Engenharia de Saneamento, Meio Ambiente, Cartografia e Geografia, é Bacharel em Teologia pela FTBSP. Diretor Executivo da Juventude Batista do Estado de São Paulo (2017-), seminarista na Igreja Batista Central de Santo Amaro, São Paulo-Capital. Dirige a Congregação Batista de Tapiraí-SP. engnicholasbie@gmail.com

² Jonas Machado, Doutor em Ciências da Religião pela UMESp, Professor titular da FTBSP (1994-), Estudos Pós Doutoriais em História Antiga UNICAMP, e OXFORD, leciona Exegese e Hermenêutica, pesquisa História com ênfase no misticismo, escatologia e apocalíptica, é escritor e tradutor de comentários bíblicos e apócrifos. Pastor na Igreja Batista no Jardim Utinga, Santo André-SP. machadojonas61@gmail.com

20th century, confirming the Christian missionary commitment, from pastors to the most lay member of the Church pews.

Keywords: Densification, Church, Evangelization, Salovi.

INTRODUÇÃO

O Projeto de adensamento da obra Batista no Estado de São Paulo executado pela Convenção Batista do Estado de São Paulo – CBESP³, entre 1983 e 1992, foi a estratégia missionária de pregação e expansão do Evangelho, através da organização de novas Igrejas Batistas e adensamento da presença denominacional Batista na Região Metropolitana do Estado de São Paulo – RMSP.

No início do século XVII surgiu, na Holanda, cristãos protestantes nominados Batistas, organizados em igreja, espalharam-se pela Inglaterra, Europa e Estados Unidos, até que Willian Carrey apresentou sua concepção missionária no final do século XVIII. Desde então, o trabalho dos cristãos Batistas na expansão do Evangelho é pela organização de igreja locais, através do trabalho missionário de evangelização.

A partir de 1871, Igrejas Batistas começam a ser organizadas no Brasil, a primeira em Santa Bárbara d'Oeste⁴, Estado de São Paulo, por norte-americanos oriundos da Guerra Civil Americana⁵, em 1904, foi formada a União das Igrejas Batistas Paulistas⁶. Nos anos 1960, dificuldades denominacionais e a expansão urbana das cidades oportunizaram o avanço missionário de evangelização para formação de considerável número de novas Igrejas.

Nesse contexto, Dr. Salovi Bernardo⁷ elaborou e executou uma ação estratégica para adensar o número de igrejas na Região Metropolitana de São Paulo

³ Convenção Batista do Estado de São Paulo - CBESP. Denominação de fé cristã protestante histórica Batista, organizada em 1904, reúne Igrejas conforme Confissão de Fé Doutrinária da Convenção Batista Brasileira.

⁴ Santa Bárbara d'Oeste-SP (1818) a 138 Km de São Paulo, Capital do Estado. Fonte: sbo.sp.gov.br.

⁵ Guerra Civil Americana, nos Estados Unidos da América, 1861-1865. Fonte: ESTADOS UNIDOS DA AMERICA. A guerra da rebelião: uma compilação dos registros oficiais dos exércitos da União e Confederado. Série 04, vol. 02. 1.900.

⁶ Primeira organização denominacional Batista do Brasil, organizada em 1904. Fonte: CBESP.

⁷ Salovi Bernardo (1926), pr. Batista, advogado, professor e escritor. Diretor da CBESP 1973-1993.

através da evangelização, com o *Projeto de Adensamento da Obra Batista no Estado de São Paulo, Décênio*⁸ 1983- (CBESP 1982, p. 107-109).

No item 1, deste artigo, apresenta-se a história da organização e expansão da Igreja até o Brasil de 1982, no item 02 o conteúdo do Projeto de adensamento, no 3 apresenta sua execução. Por fim, as considerações finais tratam das percepções e análise do conteúdo do projeto.

A pesquisa oferecida trata-se de investigação bibliográfica em obras de historiadores da Igreja, material jornalístico e atas denominacionais, livros de relatórios das Convenções Anuais, materiais de congressos e registros bibliográficos pertinentes. As citações bíblicas neste artigo são extraídas da Nova Versão Internacional, da Bíblia Sagrada.

1. INSTITUIÇÃO E EXPANSÃO DA IGREJA, ATÉ OS BATISTAS NO BRASIL

A organização de igrejas como resultado missionário da evangelização ocorre desde o início do cristianismo. Jesus Cristo enviou o Espírito Santo para capacitar os primeiros cristãos e organizar a igreja cujo o líder e o cabeça é Ele. (At. 02).

Paulo organizou igrejas de forma missionária e sistemática por onde passou. Ele escolhia cidades e regiões influentes e instituía uma Igreja, em seguida, elas evangelizavam cidades menores e ali iniciavam outras igrejas. (Gl. 01.17-21, Rm. 15.19-28, 2Co. 10.16). A expansão consciente e estratégica de novas igrejas, realizada por Paulo, levou o cristianismo do final do século I a estar presente no leste do Império Romano e em Edessa⁹ (BOSCH 2014, p. 168; SHELLEY 2018, p. 36; CAIRNS 2008, p. 6-7).

Após Paulo, a Igreja alcançou lugares e povos em todo mundo. No século II havia igrejas no Ponto e Bitínia; IV: Ásia, Roma, Lion, Gália e Bretanha, Egito, norte da África, Frígia, Palmira, Arles, sequem, entre os teutões, vikings, eslavos, mongóis, godos, e Etiópia; VI: Armênia, entre os francos e celtas da Irlanda, Escócia e Bretanha;

⁸ Período de dez anos, década, decênio. Fonte: Dicionário Oxford - Oxford University Press: São Paulo-SP, 2010.

⁹ Cidade refundada no séc. II a.C. atualmente se chama Şanlıurfa, situada na Turquia. Fonte: BAUER, Walter. Ortodoxia e heresia no cristianismo primitivo. Vida Nova: São Paulo, 2014.

X: entre os teutas da Alemanha, os morávios e os escandinavos, em 1054 d.C., na Noruega, Suécia e Islândia. (CAIRNS, 2008, p. 77-109)

Em 1170, entre França e Itália, surgiram cristãos liderados por Pedro Valdo chamados valdenses, que organizavam igrejas em vilarejos. No início do século XVI, o avanço da igreja era monopólio romano, mas Wycliff, Huss e Sanovarola¹⁰, nos séculos XIV-XV, organizaram de Igrejas livres. Em 1517, Martin Lutero protestou contra Roma e pregou a Bíblia como autoridade final da Igreja, isto gerou o movimento reformista e deu origem às Igrejas nominadas Protestantes¹¹, incluindo as chamadas Igreja Batistas. (SHELLEY 2018, p. 46-48, 248-254; CAIRNS 2008, p. 228)

No século XVII existiam Igrejas Batistas na Holanda, Suíça, Inglaterra, França, Escócia, Escandinávia, Hungria, Irlanda e Estados Unidos da América. Em 1792, o pastor Batista Willian Carey, iniciou a Sociedade Missionária Batista na Inglaterra, e com ela, o protestantismo de missão¹².

Em 1866, Batistas emigrados do Sul dos EUA chegaram à Santa Bárbara d'Oeste, Estado de São Paulo, e estabeleceram a primeira Igreja Batista em solo brasileiro. Ali reuniam-se em cinco grupos em diferentes locais da cidade, aos domingos ocorriam cinco cultos e cinco escolas dominicais. (CAIRNS, 2008, p. 270-354; CAIRNS 2008, p. 405, *apud* WEDEMAN 1977, p. 14; OLIVEIRA 2005, p. 154; CRABETREE 1937, p. 28-34)

Richard Raticliff organizou a Primeira Igreja Batista no Brasil, em Santa Bárbara d'Oeste, em 10.09.1871, e pastoreou-a até 1878. Elias Hoton Quillin assumiu o pastorado em 1879, foi nomeado missionário da Foreign Mission Board - Southern Baptist (FMB-SBC), estabeleceu a Missão Batista do Brasil, e organizou na casa do Diácono Pleasant M. Fenley a partir da Igreja Batista existente, a segunda Igreja Batista em Santa Bárbara próximo à estação ferroviária da Vila dos Americanos. (OLIVEIRA 2005, p. 154; 378-379)

As duas Igrejas solicitaram a FMB-SBC o envio de missionários, em 07.03.1881 chegaram Willian Buck e Anne Luther Bagby, enviados da Igreja Batista em Corsicana, Texas – EUA, e em 12.03.1882 o casal Zacaria Clay Taylor e Kate Crawfort

¹⁰ Conselho Batista de Missões Estrangeiras da Carolina do Sul – EUA.

¹¹ São Igrejas originadas após a Reforma Protestante que eclodiram em 1517.

¹² Grupo de Igrejas protestantes históricas que atua por movimentos missionários de evangelização, conforme o livro de Atos relata quanto a forma de Paulo pregar o Evangelho e organizar Igrejas, no séc. I. Entre essas, Batistas, Presbiterianos, Metodistas, Congregacionais, Menonitas etc.

Taylor¹³ enviados da Igreja Batista Independence, Texas EUA, e por ali encontraram Antônio Teixeira de Albuquerque¹⁴. (OLIVEIRA 2005, p. 388-390)

Ao final do século XIX, o trabalho Batista progrediu no Estado de São Paulo, chegaram mais missionários americanos que auxiliaram na manutenção da evangelização e implantação de Igrejas no final do século XIX e início do XX. Após as Igrejas Batistas de Santa Bárbara, em 1871 e 1879, organizaram-se as Igrejas Batista de São Paulo – Capital (1899), Campinas (1902), Jundiaí (1903) Santos (1904) Limeira (1904). Essas Igrejas Batistas reunidas entre 16 e 18.12.1904 em Jundiaí-SP, organizaram a União Baptista Paulistana, primeira organização denominacional Batista no Brasil, que após sucessão e nomes hoje é a Convenção Batista do Estado de São Paulo.

Em 1982 haviam cerca de 406 Igrejas Batista filiadas à Convenção Batista do Estado de São Paulo, dessas, 254 se encontravam na Região Metropolitana de São Paulo, onde Salvi Bernardo classifica como lenta a expansão das Igrejas Batistas até então, informa o Livro do Mensageiro da 74ª Assembleia Geral da Convenção Batista do Estado de São Paulo e o Caderno de Relatório do Primeiro Congresso do projeto de Adensamento em 1984,. (CBESP 1982, p. 59-73; BERNARDO, 1984, p. 71, FERREIRA 2004, p. 43-44, 57-59)

2. O PROJETO DE ADENSAMENTO

O Adensamento da obra Batista do Estado de São Paulo foi um projeto estratégico de expansão missionária de evangelização e organização de Igrejas Batistas, realizado pela Convenção Batista do Estado de São Paulo, e coordenado pelo Pastor Salvi Bernardo, entre 1983 e 1992, na Região Metropolitana de São Paulo, o qual reunia 37 municípios em 1983.

Entre os anos 1960 e início dos anos 1980, houve necessidade e oportunidade de se intensificar o trabalho de evangelização e organização novas Igrejas Batistas.

¹³ Missionários Batistas Pioneiros no Brasil, enviados pela Junta Missionária da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos.

¹⁴ Ex-padre converteu-se ao ler o Novo Testamento na língua original, tornou-se membro da Igreja Batista de Santa Bárbara d'Oeste de forma voluntária por profissão de fé e batismo, ali foi consagrado pastor Batista, e por isso, é o primeiro Batista, e o primeiro pastor Batista Brasileiro. (OLIVEIRA, 2005, p. 384)

A segunda onda do Pentecostalismo, o cisma carismático de 1965¹⁵, o vertiginoso aumento populacional e expansão territorial das cidades da Região Metropolitana de São Paulo e o debate histórico entre Betty Antunes de Oliveira e José Reis Pereira nos anos 1970-80¹⁶ preocupavam a denominação.

Nesse mesmo tempo, movimentos entre os Batistas da Região Metropolitana de São Paulo iniciaram ambiente de intensificação do trabalho de evangelização como as presenças do Pastor Batista Billy Graham em São Paulo entre 1962-1980, as campanhas de evangelização *Cristo a Única Esperança* nos anos de 1962-1975 iniciadas na Primeira Igreja Batista de Mogi das Cruzes-SP; a recém construída Filosofia de Missões Estaduais da Convenção Batista do Estado de São Paulo, em 1973, os encontros de Associações de Igrejas Batistas, a partir de 1975, o Plano de Desenvolvimento da Obra Batistas do Estado de São Paulo e as Igrejas da Amizade, 1979-1983, e a Campanha de Evangelização Urbana da Grande São Paulo – CEUGSP, entre 1980-1982.

Nessa atmosfera de movimentos pró-evangelização, Salvi Bernardo engendrou em 1980 o Projeto de Adensamento, que foi aprovado pela Junta Administrativa da Convenção Batista do Estado de São Paulo em 14 de maio de 1981, pela Assembleia Geral da Convenção Batista do Estado de São Paulo em janeiro de 1982, e distribuído a partir de então aos líderes das Associações de Igrejas Batistas da Região Metropolitana de São Paulo no Livro do Mensageiro da 74ª Assembleia Geral ordinária da Convenção Batista do Estado de São Paulo e comunicado oficialmente ao povo Batista através de *O Jornal Batista Paulistano*, para ser executado a partir de janeiro de 1983. (CBESP 1982, p. 59-73; CBESP 1984, p. 83; CBESP 1985, p. 14; O JORNAL BATISTA PAULISTANO, 1981, nº 03, p. 03.)

Na época, o delineador e executor do projeto classificou que “na estratégia de ganhar São Paulo para Cristo, é fundamental a política de intensificar a evangelização dos grandes centros urbanos do Estado, por isso, urge que tenhamos um projeto definido, visando este objetivo” (CBESP, 1984, p. 04).

¹⁵ Liderado por Enéas Tognini, José do Rego Nascimento e Rosalee Apeblee nos anos 1960, foi um movimento avivalista pentecostal que culminou na cisão da Convenção Batista Brasileira em 1965, e exclusão de Igrejas “carismáticas”.

¹⁶ Debate que ocorreu em torno do verdadeiro marco inicial Batista no Brasil, Hoje, a Convenção Batista Brasileira reconhece como marco inicial Batista, a Igreja que existiu em Santa Bárbara d’Oeste, em 1871.

Até aquele momento da história denominacional Batista na Região Metropolitana de São Paulo foram organizadas 254 Igrejas em 84 anos, pretendia-se organizar entre 600 e 700 em dez anos. Chamou-se esse intuito de novo compromisso do povo Batista com Deus, com sua responsabilidade de proclamar o Evangelho e com a salvação do povo da Região Metropolitana de São Paulo (CBESP 1982, p. 79-80; CBESP 1984, p. 79; FERREIRA 2004, p. 114-116)

Para afirmar isso, comparou-se a população da Capital, em 1889, quando da organização da Primeira Igreja Batista de São Paulo com 240 mil habitantes, e a população de 1982, 9 milhões de habitantes, valor 35,41 vezes maior. Considerou-se que na Região Metropolitana de São Paulo de 1982, com 254 Igrejas Batistas organizadas, havia em média um cristão Batista a cada 357 habitantes, e uma Igreja Batista a cada 54.120 habitantes, e essa realidade exigia a organização de mais 600-700 Igrejas Batistas para efetividade da evangelização em todas as localidades possíveis e necessárias. (CBESP 1984, p. 71)

Dentro dessa realidade, se fez necessário realinhar a estratégia missionária e de evangelização de São Paulo, ocupar as áreas vizinhas existentes e adensar o trabalho Batista nos Centros Urbanos, motivar de maneira sem precedentes as igrejas e pastores a que cumpram sua missão evangelizante missionária, e os batistas de São Paulo a uma vida real de glorificação de Cristo, de serviço, testemunho e salvação dos perdidos e, conseguir recursos financeiros e de pessoal de origem nacional e do exterior para apressar a obra de evangelização em todos os quadrantes do Estado de São Paulo.

O Projeto de Adensamento observou criar uma malha de evangelização que atinja as cidades, distritos, bairros, vilas e povoados, para que se cumpra o querer de Deus, organizar quantas Igrejas forem necessárias para atingir, ao menos, a proporção de uma Igreja Batista para cada 15 mil habitantes.

O Adensamento também elaborou convênios com organizações parceiras, para consecução dos fins do Projeto de Adensamento, e ter apoio das Igrejas e Associações de Igrejas Batistas no Estado de São Paulo, e das Missões, Associações e Igrejas norte americanas. (CBESP 1984, p. 72)

A partir de 16 de janeiro de 1983, teve início a marcha acelerada dos Batistas da Região Metropolitana de São Paulo para organizar 600-700 novas Igrejas. Para o êxito da execução do Projeto de Adensamento, Salvi Bernardo traçou orientações,

alvos, objetivos, descentralizou ações e imbuíu de responsabilidades, desde a CBESP até os membros das Igrejas.

A Região Metropolitana de São Paulo era formada, em 1982, por 37 municípios e habitada por 13 milhões de pessoas, havia 254 igrejas, e o alvo de novas Igrejas entre 1982-1993, apresentou ação progressiva ao caminhar dos anos. (CBESP, 1982, p. 107-119; CBESP: 1984, p. 78)

Tabela: Alvos de organização de Igrejas na Região Metropolitana de São Paulo, por ano, no decênio de 1983-1992.

ALVOS ANUAIS DO PROJETO DE ADENSAMENTO DA OBRA BATISTA NO ESTADO DE SÃO PAULO - RMSP - 1983/1992			
ANO	NUMERO DE IGREJAS	ANO	NUMERO DE IGREJAS
1983	7	1988	65
1984	20	1989	85
1985	30	1990	115
1986	40	1991	125
1987	60	1992	153
TOTAL 1983-1992			700

Fonte: BERNARDO 1984, p.77. Organização: Nícolás Bié Baptista da Silva, maio 2022.

Para alcançar os alvos do projeto de adensamento na Região Metropolitana de São Paulo, foram estabelecidos objetivos, considerando as realidades até aquele momento.

Pretendeu-se despertar a visão e a compreensão das lideranças das Igrejas Batistas às necessidades da região para assumirem seu compromisso missionário, entre eles: motivar, capacitar, equipar, comandar, enviarem e serem enviados ao campo missionário para novo posicionamento de cooperação para que surjam novos trabalhos e para ajuda mútua, reunir recursos financeiros a serem investidos no Reino de Deus, e criar novas frentes Missionárias em todos os bairros sem Igrejas Batistas, na Região Metropolitana de São Paulo.

Além de, organizar de 1983 até 1992, entre 600-700 Igrejas Batistas como resultado direto do Projeto de Adensamento, conseguir apoio dos Batistas da outra América, como pessoal e financeiro, e contar as Associações de Igrejas Batistas através da criação de missões e outras Associações. (CBESP 1984, p. 79)

A orientação inicial foi de que o ano de 1982 fosse utilizado para detalhar o projeto nas Igrejas participantes, quanto a importantes levantamentos de dados para o efetivo início dos trabalhos em 1983. Além de, levantar recursos financeiros e humanos para realização dos trabalhos, identificar bairros adjacentes às igrejas participantes, sem trabalho Batista, nesses bairros, identificar se há presença de famílias já vinculadas a alguma igreja organizada, ou ainda, que possam estar sem frequentar a igreja, estabelecer estratégias para apoiar, reforçar e desenvolver congregações e pontos de pregações Batistas já existentes.

Assim como, indicar à Junta Coordenadora do Projeto, onde as Igrejas abrirão novas frentes Missionárias, e áreas em potencial, para que sejam dirigidas atenções de algumas igrejas, capacitar a juventude, adultos e idosos, para oferecer testemunho cristão pessoal, dirigir pontos de pregação e Escolas Bíblicas Dominicais. Desenvolver trabalhos com crianças e adolescentes, além e Núcleos de Estudos Bíblicos nos lares, realizar convênios com as Missões que cooperam com a Convenção Batista do Estado de São Paulo e a Missão Batista do Sul dos Estados Unidos da América, despertar o interesse de outras Igrejas e Associações de Igrejas não engajadas no Projeto de Adensamento, e realizá-lo em 10 anos, com etapas anuais, para que os esforços sejam distribuídos equitativamente.

As igrejas que fossem organizadas durante o Projeto de adensamento teriam a responsabilidade de continuar o trabalho de expansão de novas Igrejas e integrarem o grande esforço missionário dos Batistas do Brasil, para ganhar São Paulo, o Brasil e o Mundo, com seu programa de novas Igrejas Batistas.

Os recursos vindos de fora do país, para aquisição de terrenos e construção de templos, seriam devolvidos, em parte, pelas Igrejas mães, dentro de condições a serem estabelecidas, contribuindo com a Frente Missionária, para o Fundo Patrimonial de adensamento, e a coordenação do Projeto caberia a Junta Coordenadora da Convenção Batista do Estado de São Paulo, que faria as articulações necessárias para alcançar as cooperações financeiras e de pessoal, vindas do exterior, e também firmaria os convênios que se fizessem necessários (CBESP 1984, p. 79 e 80).

O Projeto de Adensamento orientou sobre quatro ações fundamentais para se levantar recursos humanos e financeiros, para alcance de todos os objetivos quanto as pretendidas novas Igrejas.

Esse intuito foi sustentado pelas Igrejas Batistas participantes, através das seguintes providências: **a)** Envolvimento de membros e recursos em trabalhos que fossem criados e nas frentes missionárias desenvolvidas como resultado de seu próprio Programa de Expansão e, **b)** Contribuição regular e fiel para o Plano Cooperativo Denominacional, Estadual e Associacional, participação nas ofertas missionárias das Campanhas de Missões Estaduais e Associacionais, além da contribuição crescente às Juntas de Missões Nacionais e Mundiais.

Houve apoio financeiro da Junta Coordenadora da Convenção Batista do Estado de São Paulo através do Plano Cooperativo¹⁷, das ofertas de Missões Estaduais, das Associações Regionais através do dia de Missões Associacionais, e incentivo do Plano Cooperativo, além de reservar seus próprios recursos para o projeto de sua região.

Foi solicitada ajuda às Missões que cooperam com a CBESP em: **a)** Juntar recursos humanos; recursos financeiros para aquisição de propriedades e construção de templos e, **b)** Fazer interessar Igrejas, Associações e Convenções dos E.U.A. para participar do Projeto de adensamento com recursos humanos, e financeiros, para aquisição de terrenos, e implantação de novas igrejas; **c)** solicitação aos crentes e outras pessoas, realizarem doações de terrenos para a implantação de novas igrejas (CBESP, 1984, p. 80).

O esforço de adensamento contou com a participação de todas as esferas denominacionais, da Junta Coordenadora da CBESP, Associações regionais de Igrejas, e Igrejas Batistas vinculadas a CBESP, das Missões cooperantes com a CBESP, e outras Convenções Estaduais, Associações e Igrejas Batistas dos E.U.A.

À Junta Coordenadora da CBESP competiu criar, implantar e coordenar o projeto de adensamento, aplicar os recursos financeiros próprios, das missões e demais fontes, e assumir responsabilidade estipuladas nos convênios estabelecidos. Às Missões competiram participar do Projeto de adensamento com pessoal e recursos financeiros, conforme solicitação da Junta Coordenadora, e levantar interesse e apoio de Igrejas, Associações e Convenções Batistas do E.U.A., que desejassem participar com pessoal e quantias financeiras.

¹⁷ Plataforma de cooperação financeira das Igrejas Batistas arroladas pela Convenção Batista do Estado de São Paulo.

À Igreja local competiu, desenvolver o próprio programa de expansão e honrar os compromissos assumidos nos convênios firmados, auxiliando as novas Igrejas no que fosse possível em pessoal, recursos financeiros e membros, além de manter a cooperação denominacional em todos os níveis, levando o Evangelho a todos os cantos e recantos, da mesma forma, capacitar membros e envolvê-los no projeto e assumir as responsabilidades dos convênios firmados.

À Frente Missionária (igreja em formação) competiu participar, desde sua instalação para o Fundo de Missões da Junta Coordenadora ou da Igreja mãe, com o Plano Cooperativo, com a verba enviada à Associação que fizesse parte, com o fundo patrimonial do Projeto de adensamento, e com ofertas, até que o custo do terreno adquirido alcance o valor compra.

A ela também cabe assumir o compromisso de se tornar Igreja autossustentada, reprodutiva, missionária, cooperativa e integrada ao espírito do Projeto de Adensamento, cooperar com as Igrejas irmãs do município e Associação, além de assumir as responsabilidades dos convênios a serem estabelecidos.

Às Associações regionais de Igrejas Batistas competiam participar do Projeto de Adensamento com apoios, estudos e levantamentos regionais, estimular as igrejas locais em seus projetos e em sua cooperação com as demais igrejas, apoiá-las com capacitação em evangelização e educação religiosa, instituir o dia de Missões Associacionais para dar suporte financeiro às frentes missionária a serem estabelecidas, e integrar o convênio que fosse estabelecido. (CBESP, 1984, p. 81-84)

3. EXECUÇÃO DO PROJETO DE ADENSAMENTO

Durante os anos do Projeto de Adensamento foram realizados nove congressos temáticos, inspirativos e informativos, entre os anos de 1984 e 1992. Todos contaram com conteúdos mínimos referentes a: **a)** mensagens evangelísticas inspirativas; **b)** reflexões avaliativas do executar do Projeto de adensamento, **c)** painéis reflexivos de questões pertinentes ao tempo vivido pelo Batistas, **d)** testemunhos de execuções bem-sucedidas dos passos básicos para realização do projeto, em Associações regionais de Igrejas, e nas próprias Igrejas e, **e)** informações quanto aos recursos disponíveis no Projeto de adensamento.

Para iniciar o Projeto de adensamento era necessário conhecê-lo, acreditar nele, e saber onde estavam os recursos disponíveis e que ofereciam respostas para: iniciar os estudos primários sobre implantação, planejar o início e execução, organizar-se nos momentos de dificuldade de execução, saber os alvos a estabelecer e como estabelecê-los, conhecer quais recursos materiais e financeiros poderia contar e buscar quais as pessoas eram necessárias e quais poderiam envolver-se no projeto, e em que tempo e por quanto tempo executar o projeto (CBESP 1984, p. 46).

Para dar início, era fundamental estudar, com a Igreja/Associação seu texto integral, realizar “*uma chuva de sugestões*” sobre o início do Projeto, buscar exemplos de Igrejas/Associações que já realizaram seus planejamentos, estudar os materiais informativos¹⁸ de como se iniciar um Núcleo de Educação Bíblica nos lares - NEB, um Ponto de Pregação, e estudar, materiais informativos de como iniciar uma Congregação e uma Igreja.

Também coube capacitar a liderança para evangelismo e educação religiosa, utilizar o livro “Cooperadores de Cristo”, do IBETE¹⁹, auxiliar os crentes a serem líderes de NEB’s e Pontos de Pregação, envolver toda a Igreja nas ações de evangelização, realizar curso de evangelização para jovens e o material da Escola IDE²⁰, formar professores de EBD e NEB’s, e para tesouraria, diaconia, moderação e secretaria, e preparar liderança para organização missionária da Igreja/Associação, através das Uniões Femininas, Masculinas e da Juventude Batista, dos Embaixadores e Mensageiras do Rei²¹.

Estudar o manual de doação de terrenos, e conhecer o prospecto da campanha de doações de terrenos e materiais, os programas de poupança programada da Junta Patrimonial Batista²², e de edificação de templos econômicos, os critérios de prioridades do Projeto de Adensamento, o regulamento do Fundo de Adensamento da Obra Batista, e participar, do Clube dos Folhetos²³.

¹⁸ Informativos/livretos avulsos distribuídos pela Junta Coordenadora do Projeto de Adensamento, nos Congressos Anuais. Fonte: CBESP 1984, p. 32.

¹⁹ Organização que existiu em âmbito denominacional, sucedida pela Rede Batista de Educação.

²⁰ Organização que existiu em âmbito denominacional, que fornecia literatura missionária.

²¹ Organização denominacional que existiu no âmbito da Convenção Batista Brasileira.

²² Organizações missionárias Batistas, responsáveis pelo trabalho com jovens, homens e mulheres.

²³ Programa de distribuição de folhetos evangélico, durante o Projeto de Adensamento.

Os convênios de cooperação eram acessados pelo preenchimento do formulário específico de inscrição no Projeto de Adensamento, e da realização de convênios com a Junta Coordenadora do Projeto de Adensamento, com as Associações de Igrejas, Agências Missionárias dos E.U.A., e demais Igrejas Batistas já estabelecidas, e, com equipes voluntárias de batistas dos E.U.A., para campanhas de Impacto.

Como órgãos de consulta, o Projeto de Adensamento ofereceu a Junta Coordenadora da Convenção Batista do Estado de São Paulo, seu Departamento de Missões e Evangelismo, a própria Junta Coordenadora do Projeto de Adensamento, o Departamento de Educação Religiosa, o Diretor do Projeto de Adensamento, em cada Associação, a UFMBESP, UMMBESP, JUBESP²², as Faculdades teológicas Batistas de São Paulo, Campinas e Bauru, e o Instituto Batista de Educação teológica. (CBESP, 1984, p. 46-48)

Na Associação, dever-se-ia nomear comissão para iniciar estudos de campo, planejar a execução, traçar alvos, objetivos e estratégias, envolver o maior número de Igrejas possíveis. Essa comissão apresentava: *i*) plano, com alvo de organização de Igrejas para os anos de execução do projeto, *ii*) perspectiva de implantação de Pontos de Pregação, através da divisão das cidades em setores, *iii*) observar áreas propícias, como grandes núcleos habitacionais, para implantar o Ponto de Pregação; *iv*) capacitar obreiros nas Igrejas e municiá-los com informações sobre o projeto, material evangelístico e de ensino bíblico (CBESP 1984, p. 15).

Na Igreja, o pastor, toda liderança, diretoria e membresia da Igreja, necessitavam aceitar o projeto como realizável dentro das possibilidades reais da Igreja, e nomear uma comissão local, com um coordenador, e delegar as tarefas fundamentais para implantar, e realizar o projeto na Igreja. Após, planejava-se e capacitava-se bíblica e evangelisticamente a todos, para adquirirem experiências de campo, promovia-se avaliações periódicas do planejamento e trabalho, recrutava-se os interessados em trabalhar. (CBESP, 1984, p. 18)

Era preciso expor o Projeto de Adensamento aos membros, conscientizá-los do compromisso que o crente tem de apresentar o Evangelho e incentivá-los a participarem das capacitações e ações evangelísticas da Igreja de forma contínua, sem inibição ou medo.

Com a membresia geral da igreja – os que não estavam envolvidos diretamente no projeto, poder-se-ia conscientizá-los e incentivá-lo quanto a distribuição de material evangelístico abordagem dos interessados e disponíveis a ouvir. (CBESP 1984, p. 22-23)

Considerou-se por trabalho fixo, aquele já realizado com algum número de participantes, em local, dias e horários já determinados, e com regularidade fixada. O primeiro passo era o estabelecimento de um Núcleo de Estudo Bíblico.

Um NEB, era o primeiro trabalho prático para se ter um Ponto de Pregação, uma Congregação e uma Igreja, eram reuniões em casas de crentes, ou não crentes, que abriam suas portas ao estudo bíblico e convidavam pessoas para esse estudo, para louvores e oração, em dias e horários certos, ou variáveis. (CBESP, 1984, p. 30-31)

O ponto de pregação é um lugar onde se comunica o evangelho em dias e horários definidos e constantes há algum número de pessoas com frequência regular, e visitantes. Deles que advinham as Congregações e, conseqüentemente, as novas Igrejas.

Uma vez organizado e funcionando, o Ponto de Pregação, com sua evolução em número de pessoas e programações, organizava-se em Congregação, que é o grupo do Ponto de Pregação evoluído, porém com certa autonomia em suas atividades próprias e organização quanto à administração local. Para as atividades já se poderia organizar uma Escola Bíblica Dominical com salas específicas por idades/assuntos, cultos nos lares dos membros ou frequentadores, trabalhos específicos de adolescentes, juventude, mulheres, homens e idosos.

Com o tempo, após assento da forma administrativa, e alcance de autonomia quanto à arrecadação de fundos financeiros suficientes para honrar as despesas mensais da Congregação, e ao menos, auxílio do sustento pastoral, tendo essa ao menos 70 membros, realizava-se a sua organização em Igreja Batista autônoma e constituída. (CBESP, 1984, p. 25, 27 e 38)

Essa etapa era realizada assim que a Congregação demonstrasse completa condição de autonomia administrativa, econômica e eclesiástica, e encontrasse entre os seus, ou convidasse um pastor para liderar a nova Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Projeto de Adensamento da Obra Batista no Estado de São Paulo, executado entre 1983 e 1992 mostrou-se um complexo engendrar de ações que objetivou a evangelização, a capacitação cristã e a organização de novas Igrejas Batistas na Região Metropolitana de São Paulo como ação concreta para cumprir as determinações de Jesus Cristo quanto ao Evangelho, expostas em Mt. 28.19-20 e At. 01.08.

O Pastor Salovi Bernardo empreendeu, considerando os antecedentes realizados antes do Projeto de Adensamento e o tempo de execução do projeto, cerca de duas décadas de trabalho intencional para culminar na execução do plano de evangelização e organização de Igrejas na Região Metropolitana de São Paulo, movimento não repetido desde então, e caso outro movimento denominacional semelhante surja no Estado de São Paulo, o tempo entre os trabalhos a serem realizados para gerar ambiente propício e a execução efetiva de um projeto evangelístico para o nascimento de novas Igrejas, necessitaria, ao menos, de mais vinte anos de trabalho sistemático e intencional.

Todo o trabalho realizado conscientizou a população batista existente no início dos anos 1980 sobre sua responsabilidade cristã de evangelização, e se apresentou como projeto que além de organizar novas Igrejas, apontava para a necessidade e prática de ações mais efetivas no campo de evangelização e pregação da Palavra de Deus, em toda Região Metropolitana de São Paulo.

Esse esforço coordenado ofereceu aos participantes condições para sua realização, através de congressos inspirativos de informação, convênios para obtenção de recursos humanos, financeiros e de capacitação à evangelização, além de compra de terrenos e edificação de templos.

Salovi Bernardo, através do Projeto de Adensamento traçou e expôs as formas de se iniciar os trabalhos, implantar Núcleos de Estudos Bíblicos, e evoluí-los para Pontos de Pregação, Congregações até a devida organização de novas Igrejas como fruto do trabalho desenvolvido com base nas orientações do Projeto de Adensamento.

Por fim, o Projeto de adensamento da obra Batista no Estado de São Paulo, ofereceu às Associações regionais de Igrejas Batistas, às próprias Igrejas, aos

pastores e líderes e a todo o povo Batista daquele tempo recursos diversos e concretos para que se executa o mais ousado plano de expansão da obra missionária de evangelização visto pela Região Metropolitana de São Paulo, desde o final do século XIX até aquele momento.

BIBLIOGRAFIA

BÍBLIA. Português. *A Bíblia Sagrada – Antigo e Novo testamento*. Nova Versão internacional. Editora Geográfica: São Caetano do Sul – SP, 2018.

BOSCH, David Jacobus. *Missão Transformadora – Mudanças de paradigma na Teologia da Missão*. São Leopoldo – RS: Sinodal, 2002.

CAINS, Earle Edwin. *O Cristianismo Através dos Séculos – Uma história da Igrejas cristão*. São Paulo-SP: Vida Nova, 2008.

CONVENÇÃO BATISTA DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Livro do Mensageiro da 74ª Assembléia Geral Ordinária*. São Paulo-SP, 1983.

CONVENÇÃO BATISTA DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Caderno de relatórios do 1 Congresso do Projeto de Adensamento da Obra Batista no Estado de São Paulo*. São Paulo-SP, 1984.

CONVENÇÃO BATISTA DO ESTADO DE SÃO PAULO. *O jornal batista paulistano*, 1981, nº 03 – maio/junho, p. 03.

CRABETREE, Asa Ruth. *História dos Batistas do Brasil*. Rio de Janeiro-RJ: Casa Publicadora Batista, 1937.

FERREIRA, Damy. *O Centenário da Convenção Batista do Estado de São Paulo*. São Paulo-SP, 2004.

GRUDEM, Wayne. *Teologia Sistemática, atual e exhaustiva*. São Paulo-SP: Vida Nova, 1999.

OLIVERIA, Betty Antunes. *Centelha em Restolho Seco – Uma contribuição à história dos primórdios do trabalho Batista no Brasil*. São Paulo-SP: Edições Vida Nova, 2005.

PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil, 1882-2001*. Rio de Janeiro-RJ: JUERP, 2001.

SANTOS, Marcelo. *O Marco Inicial Batista – Uma discussão historiográfica sobre os primórdios do trabalho Batista no Brasil*. Rio de Janeiro-RJ: Convicção, 2011.

SHELLEY, Bruce. *História do Cristianismo*. Rio de Janeiro-RJ: Thomas Nelson Brasil, 2018.

AGREGANDO “CRISTO” E A “RESSURREIÇÃO”

Ioannis C.B. Petrópoulos¹

(Tradução: William T. Quintela²)

Durante a sua visita a Atenas, na primavera ou verão do ano 50, o apóstolo Paulo (c.5-67) passou várias horas todos os dias, por muitos dias, no mercado da cidade. Atenas, embora sob o jugo romano, ainda era a capital cultural do mundo de língua grega. Entre outras coisas, era uma cidade universitária animada, com habitantes, geralmente, de razoáveis inquisitivos.³ Estava repleta de intelectuais, estoicos e epicureus, gregos que haviam adotado o judaísmo, judeus helenizados da diáspora, e outros estrangeiros.⁴ Todos os frequentadores do mercado eram devotos, pelo menos de acordo com os paradigmas da antiguidade.

Passeando pelos lugares de culto abaixo da Acrópole, o apóstolo Paulo sentiu uma mistura de raiva e repugnância perante a visão das estátuas e outras representações de deuses: "O seu espírito se comovia em si mesmo, vendo a cidade tão entregue à idolatria"⁵. Na sinagoga local dos judeus e nos arredores do mercado, ele "pregou as boas-novas de Jesus e a Ressurreição"⁶. Os seus ouvintes, apesar do seu pensamento liberal, foram mordazes para com o orador; ele pareceu-lhes ser um filósofo autointitulado com um conhecimento fragmentado da dialética (em linguagem comum, um amador). Alguns homens, recorrendo à gíria ateniense, chamou-lhe

¹ Possui graduação em Classics pela Harvard University(1980) e doutorado em DPhil (Literae Humaniores) pela University of Oxford(1989). Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literaturas Clássicas.

² William Tenório Quintela é Mestre em Teologia pelas Faculdades Batistas do Paraná (FABAPAR); pós-graduado em Docência do Ensino Religioso pela FABAPAR; Graduado em Teologia pela Faculdade Teológica Batista do Paraná; Graduado em Formação de Docente para a Educação Básica – Letras pela Faculdade Educacional da Lapa (FAEL). Doutorando em Letras pela Mackenzie; Graduando em “Tradutor e Intérprete” pela UNINOVE; Bacharel em Estudos Interculturais pela Missão Horizontes/MG (Curso Livre). Professor da pós-graduação da Faculdade Teológica de São Paulo (Rede Batista de Educação); Professor do Seminário Teológico Batista de São Paulo (STBESP-Bauru) nas disciplinas: Grego, Exegese, Hermenêutica, Filosofia e Sociologia. william.quintela@teologica.net

³ Ver Atos 17.21

⁴ Ver Atos 17.18

⁵ Atos 17.16

⁶ Cf. Atos 17.18

"σπερμολόγος", um "tagarela"⁷, ou seja, um diletante ordinário e blefador. Outros, fazendo eco da notória acusação fatal contra Sócrates (c. 470 a.C.-399 a.C.) cerca de quatro séculos antes, disseram: "Ele parece ser um propagador de deuses estranhos"⁸.

Imagine se um homem humilde, mas inspirado, sem quaisquer qualificações particulares, visitasse hoje Oxford ou a Sorbonne e expusesse suas ideias metafísicas e escatológicas a um grupo de filósofos profissionais? São Paulo fez algo mais ou menos análogo. Agora, quem eram as divindades "modernas", "os novos deuses" de quem ele estava a discutir? São João Crisóstomo (c. 347-407), com a sua perspicácia filológica inigualável, sugeriu que os atenienses prontamente entenderam "Jesus" e "Ressurreição" como sendo os nomes de um deus e uma deusa que haviam sido trazidos de algum país estrangeiro.⁹

O resultado da reunião de Paulo, ou melhor, do seu confronto no mercado ateniense, foi humilhante e cômico. Ele foi posteriormente chamado diante do Areópago (o local que hoje está plausivelmente identificado com a rocha familiar a oeste da Acrópole), e fazendo uma defesa formal, por assim dizer, ele entregou o seu discurso no Areópago, famoso pela sua referência à inscrição "Ao Deus Desconhecido."¹⁰ (O filólogo alemão de ascendência judaica Eduard Norden [1868-1941], no início do século passado, compôs um estudo monumental, tanto em tamanho como em importância, tendo esse discurso como ponto de partida.¹¹) Em contraste com o tribunal ateniense que condenou Sócrates, os areopagitas e as pessoas inquisitivas presentes não ameaçaram o bem-estar corporal de Paulo. O que estava em jogo era a recepção da nova religião e a sua visão do mundo em Atenas, no ano 50.

"E, quando ouviram falar da ressurreição dos mortos, alguns zombavam, e outros diziam: 'Nós te ouviremos novamente sobre este assunto.'"¹² Eles disseram para Paulo, mais ou menos: "Outra vez, se você não se importar." Nos termos de hoje,

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

⁹ Ver: Homilies on Acts XXXVIII.I (Patrologia Graeca, ed. J.-P.Migne, Vol. LX, col.267).

¹⁰ Atos 17.23

¹¹ Ver: EDUARD NORDEN, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formen geschichte religiöser Rede* (Leipzig: Teubner, 1913).

¹² Atos 17.32

essa resposta traz à mente a rejeição discreta e contida de um candidato em uma entrevista de emprego. “Vamos deixar para outra ocasião, vamos ficar com seu currículo”. Apenas Dionísio, o Areopagita (c. 6–96) e muito poucos outros foram persuadidos pelo “tagarela”.

Hoje, nós agregamos, com sinceridade ou por mera formalidade, “Cristo” e “Ressurreição”: “Cristo ressuscitou!” (Às vezes, essa exclamação, sobretudo às 12h15, no Culto da Ressurreição¹³, acaba por significar “*Bon appétit!*”). Para muitos, sejam eles intelectuais ou não, a ressurreição de Cristo é uma proposta improvável, alheia à razão. E é isso.

Isso exige "um salto de fé". O altamente erudito São Nicodemos, o Hagiorita (1749-1809), traduziu para o idioma e métrica de Homero a passagem do Evangelho que é lida na “Cerimônia de Ágape” no [nas vésperas do] Domingo de Pascoa. O texto de São Nicodemos é, em muitos pontos, mais embelezado e expandido do que uma tradução rigorosa. O tradutor cometeu erros esporádicos de vocabulário. Seria, além do mais, anacronismo procurar sinônimos em poemas épicos para "Salvador" e "Espírito". Certas liberdades na tradução são aceitáveis, como na declaração do Evangelho, "Jesus veio e saltou no meio,"¹⁴ que foi vertido para, "No primeiro dia (da semana), quando o Salvador saltou (como um guerreiro aqueu!) do túmulo "¹⁵ Precisamos do poder veemente de um salto para dentro do mistério da ressurreição.



¹³ Nota do tradutor: Culto de comemoração da Ressurreição de Cristo que acontece nas igrejas Ortodoxas por ocasião da Semana Santa.

¹⁴ João 20.19

¹⁵ SAINT NIKODEMOS THE HAGIORITE, Sumbouleutiko.n 'Egceiri,dion ;Htoi peri. Fulakh/j tw/n Pe,nte Aivsqh,sewn th/j Fantasi,aj tou/ Noo.j kai. th/j Kardi,aj kai. Poi/ai eivsi.n ai` Oivkei/ai tou/ Noo.j `Hdonai,, Third Ed. (Volos: Sōtērios N. Schoinas, 1958), p. 200–201, v. 10.

De acordo com a tradição cristã (que se baseia principalmente na Primeira Epístola de Pedro 3:19-20 e remonta ao século VII d.C., se não mais cedo), quando Cristo desceu ao Hades e proclamou a nova religião, o primeiro entre os idólatras que acreditaram nas notícias da ressurreição foi Platão (c. 424 a.C. - 348 a.C.). Espero que Homero também esteja entre aqueles que foram convencidos de que "Cristo ressuscitou"!

REFERÊNCIAS

CHRYSOSTOM, John. Homilies on Acts XXXVIII.I (Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne, Vol. LX, col.267).

NORDEN, Eduard. Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formen geschichte religiöser Rede (Leipzig: Teubner, 1913).

SAINT NIKODEMOS THE HAGIORITE. Sumbouleutiko.n 'Egceiri,dion ;Htoi peri. Fulakh/j tw/n Pe,nte Aivsqh,sewn th/j Fantasi,aj tou/ Noo.j kai. th/j Kardi,aj kai. Poi/ai eivsi.n ai` Oivkei/ai tou/ Noo.j `Hdonai,, Third Ed. (Volos: Sõtērios N. Schoinas, 1958), v. 10.